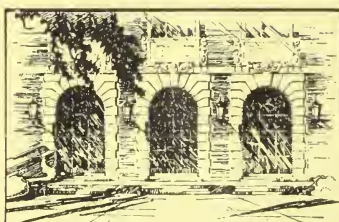


#21-60



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

105

VOP

v. 21

W. V. Price

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books
are reasons for disciplinary action and may
result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

APR 12 1966

JUN 1 1966

NOV 2 1966

~~FEB 22 1967~~

Годъ XXI (1910).

Книга 101 (I).

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

Вопросы философіи і психологіи 1910

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЯНВАРЬ—ФЕВРАЛЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

В. И. Герье. Философія исторіи Гегеля.

Н. Д. Виноградовъ. Этика Д. Юма.
I. Психологическія предпосылки этики.

П. И. Новгородцевъ. Ученія софистовъ о естественномъ правѣ.

И. А. Ильинъ. Понятія права и силы.

А. Ф. Лазурскій. Душевные способности, какъ основныя біологическія функціи.

Критика и библіографія.

I. Обзоръ книгъ.

II. Библіографическій листокъ.

Извѣстія и замѣтки.

Московское Психологическое Общество.



МОСКВА.

Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о. Пименовская ул., соб. л.

1910.

„Вопросы Философии и Психологии“.

1910 г. ПРОГРАММА ЖУРНАЛА: Годъ XXI.

Самостоятельныя статьи и замѣтки по философіи и психологіи. Въ понятія философіи и психологіи включаются: 1) логика и теорія знанія, этика и философія права, эстетика, исторія философіи и метафизика, философія наукъ, опытная и физиологическая психологія, психопатологія. 2) Критическія статьи и разборы ученій и сочиненій западно-европейскихъ философовъ и психологовъ. 3) Общіе обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философіи и библіографія. 4) Философская и психологическая критика произведеній искусства и научныхъ сочиненій по различнымъ отдѣламъ знанія. 5) Переводы классическихъ сочиненій по философіи древняго и новаго времени.

Журналъ выходитъ пять разъ въ годъ (приблизительно въ концѣ февраля, апрѣля, іюня, октября и декабря) книгами около 15 печатныхъ листовъ.

Содержаніе послѣднихъ книгъ журнала:

Ноябрь—декабрь (№ 95). Происхожденіе зла и смыслъ исторіи. Н. А. Бердяева.—Ницше какъ моралистъ В. Ф. Чижъ.—Кризисъ современнаго правосознанія. П. И. Новгородцева.—Обоснованіе социализма у Фихте. В. Выше-славцева.—Платонъ въ истолкованіи П. Наторпа. В. Зинковскаго.—Критика и библіографія.—Московское Психологическое Общество.—Матеріалы для журнальной статистики.

Январь—Февраль (96). Объ экспериментальномъ изслѣдованіи высшихъ умственныхъ процессовъ. Г. И. Челпанова.—Къ вопросу о свободѣ воли. В. М. Хвостова.—Элементы греко-римской культуры въ исторіи древняго христіанства. И. В. Попова.—Этическія воззрѣнія Геттесона. Н. Д. Виноградова.—Соціальная философія Рудольфа Штаммлера. Н. Н. Алексѣева.—Гносеологическое недоразумѣніе. П. П. Перцова.—Критика и библіографія.

Мартъ—апрѣль (№ 97). Панметодизмъ въ этикѣ. Кв. Е. Н. Трубецкого.—Идея обоженія въ древне-восточной церкви. И. В. Попова. Къ вопросу о методологіи и гносеологіи Декарта. М. Рубинштейна.—Къ вопросу о природѣ драмы. М. Фота.—Функциональная психологія. А. Гринбаума.—Ученіе Л. І. Петражицкаго о правѣ и его предпосылка. В. Гинцберга.—Патологическое резонанство. С. Суханова.—Критика и библіографія. Московское Психологическое Общество.

Май—іюнь (№ 98). Первохристіанство и новѣйшій социализмъ. С. Булгакова.—Этическія воззрѣнія Джозефа Бэтлера. Н. Виноградова.—Витализмъ и задачи научной біологіи въ вопросѣ о жизни. Вл. Карпова.—Эдмундъ Гуссерль и психологисты нашихъ дней. Г. Ланца.—Проблема абстракціи. Л. Габриловича.—Ученіе Плотина о мысли и бытіи. А. Кубицкаго.—По поводу одной замѣчательной книги. Н. Бердяева.—По поводу автобіографіи Фр. Ницше. В. Половцовой.—Критика и библіографія.

Сентябрь—октябрь (№ 99). Алексѣй Сергѣевичъ Бѣлкинъ. М. К. Любавскаго.—Задачи современной психологіи. Г. Челпанова.—Ближайшія задачи экспериментальной педагогики. Н. Виноградова.—Витализмъ и задачи научной біологіи въ вопросѣ о жизни. Вл. Карпова.—Прагматизмъ. Ал. Балабана.—Предметъ и методъ социологіи. В. М. Хвостова.—Русскій послѣдователь Г. Когена. П. И. Новгородцева.—Отчетъ о международномъ конгрессѣ по психологіи въ Женевѣ 1909 г. В. Волковичъ и Э. Стелица.—Критика и библіографія.—Извѣстія и замѣтки.—Полемика.

Ноябрь—декабрь (№ 100). Русская идея. (Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго.) Вл. С. Соловьева.—Соціальныи организмъ. В. М. Хвостова.—Соціальное мировоззрѣніе Джона Рёскина. С. Н. Булгакова.—Ученіе Шопенгауэра о правѣ и государствѣ. С. О. Грузенберга.—Теорія способностей въ современной психологіи А. Лазурскаго.—Вильгельмъ Шунпе и идея универсальной имманентности. Г. Ланца.—Критика и библіографія.—Московское Психологическое Общество.—Полемика.—Матеріалы для журнальной статистики.—Указатель статей, рецензій и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи» за двадцатилѣтіе 1889—1909 г.

S. F. Grives

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга I (101).

ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ.—1910 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Пименовская ул., соб. домъ.



Digitized by the Internet Archive
in 2015

<https://archive.org/details/voprosyfilosofii2119mosk>

105
VOP
V. 21

СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.
Философія исторіи Гегеля. В. И. Герье	1
Этика Д. Юма. I. Психологическія предпосылки этики. Н. Д. Виноградова	49
Ученія софистовъ о естественномъ правѣ. П. И. Новго- родцева	109

Понятія права и силы. И. А. Ильина	1
Душевные способности, какъ основныя біологическія функціи. А. Ф. Лазурскаго	39

Критика и библиографія.

I. Обзоръ книгъ.

В. И. Герье. Зодчіе и подвижники «Божьяго царства». Часть I. Блаженный Августинъ. Москва 1910. Ц. 3 р. 50 к. XV+682 с. С. Котляревскаго	79
Проф. И. А. Сикорскій. «Начатки психологіи». Съ 20 фи- гурами въ текстѣ. Изд. второе, дополненное. Кіевъ, 1909. Ст. VI+138. Ц. 1 р. 35 к. П. П. Блонскаго	82
Д-ръ Александръ Пфендеръ. «Введеніе въ психологію». Переводъ съ нѣмецкаго I. А. Давыдова. Спб., 1909. Ст. VII+368. Ц. 2 руб. И. Четверикова	85
Dimitri Michaltschew. «Philosophische Studien.» Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Rehmke. Leipzig. Verlag von Wilhelm Engelmann. 1909. Ст. XV+575. Б. Яко- венко	93
II. Библиографическій листокъ.	108

Извѣстія и замѣтки.

Московское Психологическое Общество. (Отчеты о за-
сѣданіяхъ).

Объявленія.

Философія исторіи Гегеля ¹⁾.

Предлагаемые вамъ здѣсь публичные курсы находятся, несмотря на все разнообразіе своего содержанія, въ тѣсной связи между собой. Всѣ они, касаясь ли отдѣльной исторической эпохи, или отдѣльной области человѣческаго творчества и мысли, имѣютъ цѣлью выяснитъ извѣстную сторону или моментъ того необъятнаго мірового явленія, которое мы называемъ исторіей человѣчества.

Но существуетъ ли исторія человѣчества, какъ единый цѣльный процессъ? Какая конечная цѣль этого жизненнаго процесса, совершающагося въ милліонахъ отдѣльныхъ лицъ и безконечномъ рядѣ слѣдующихъ другъ за другомъ поколѣній? Совершаются ли событія исторіи въ извѣстномъ порядкѣ, повинуются ли они, подобно явленіямъ природы, извѣстнымъ законамъ и какіе это законы? Въ чемъ заключается творческая причина этого процесса и его движущая сила? Вотъ вопросы, которые не могутъ не возникать при всякомъ внимательномъ изученіи исторіи. Они дѣйствительно давно уже начали возникать въ отдѣльныхъ умахъ и приводили къ различнымъ отвѣтамъ; но ихъ стали ставить систематически не слишкомъ давно,—съ конца прошлаго вѣка; съ этихъ поръ они стали составлять философскій элементъ въ изученіи исторіи и обособились въ отдѣльный предметъ научнаго изученія, за которымъ утвердилось названіе *филосо-*

¹⁾ По лекціямъ публичнаго курса, читаннаго въ 1892 г. въ обществѣ съ другими профессорами, какъ продолженіе прекращенныхъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ въ Москвѣ.

софіи исторіи. Въ настоящее время всякое изученіе исторіи не полно безъ знакомства съ ея философской стороною, и въ виду этого я рѣшилъ въ нынѣшнемъ году одинъ изъ десяти обычныхъ курсовъ посвятить философіи исторіи.

Философія исторіи не представляетъ собою законченной и твердо установившейся дисциплины, поэтому теоретическое изложеніе ея было бы въ настоящемъ случаѣ не цѣлесообразно, оно неизбѣжно страдало бы бездоказательностью и отвлеченностью. За то двойной интересъ представляетъ ея историческое изложеніе.

Она образовалась изъ нѣсколькихъ системъ, изъ которыхъ каждая представляетъ собою оригинальную попытку разрѣшить проблему, особый путь проникнуть къ истинѣ. Знакомясь съ отдѣльными системами, мы вмѣстѣ съ тѣмъ освоимся и съ теоретической стороною предмета, съ различными методами, которые возможно примѣнить къ данному предмету. А кромѣ того, каждое изъ этихъ наслоеній въ философіи исторіи отражаетъ на себѣ, подобно геологическимъ періодамъ, угасшую жизнь прошлаго, представляетъ собою осадокъ извѣстнаго міровоззрѣнія, особый моментъ въ культурномъ развитіи европейскаго человѣчества.

Примѣняясь къ рамкамъ, отведеннымъ для публичныхъ курсовъ, я имѣю въ виду изобразить предъ вами три главнѣйшія системы по философіи исторіи, созданныя въ нашемъ вѣкѣ.

Три мыслителя, о воззрѣніяхъ которыхъ будетъ идти рѣчь,—Гегель, Огюсть Контъ и Спенсеръ. Каждая изъ теорій представляетъ собою не только памятникъ личнаго творчества мысли, но и образчикъ, или плодъ извѣстнаго міровоззрѣнія въ примѣненіи къ исторіи. Отличныя между собою по существу эти три системы отличаются и тѣмъ, что творцы ихъ принадлежатъ къ тремъ важнѣйшимъ по своему историческому значенію западно-европейскимъ народамъ и на каждомъ изъ нихъ отразились поэтому и духовныя свойства извѣстной національности. Наконецъ, системы Гегеля, Конта и Спенсера представляютъ собою

три главные метода, проявившіеся въ философіи исторіи,—метафизическій, позитивный и механически-эволюціонный.

Мы начнемъ съ Гегеля, которому принадлежитъ первенство и по времени, и по внутренней логической связи трехъ системъ.

Гегель изложилъ свой взглядъ на философію исторіи въ лекціяхъ, читанныхъ имъ въ 20-хъ годахъ въ берлинскомъ университетѣ и изданныхъ послѣ его смерти его учениками въ 1837 году подъ заглавіемъ: „Чтенія о философіи исторіи“.

Приступая къ философіи исторіи, Гегель требуетъ только одного—признанія, что разумъ управляетъ міромъ и что слѣдовательно ходъ исторіи разуменъ. Это открытіе, какъ онъ замѣчаетъ, было сдѣлано давно, еще греческимъ философомъ Анаксагоромъ, и представляетъ собою такой важный шагъ на пути развитія человѣческаго духа, что, по справедливому отзыву Аристотеля, виновникъ этой мысли являлся среди своихъ современниковъ, какъ трезвый среди опьяненныхъ.

Это простое соображеніе нашего разума, а именно, что разумъ господствуетъ въ мірѣ, по словамъ Гегеля, единственная мысль, которую философія вноситъ въ исторію, какъ предположеніе, для самой философіи вполнѣ удосто-вѣренное.

Но что значитъ положеніе, что разумъ господствуетъ въ мірѣ?

Движенія солнечной системы совершаются въ силу непреложныхъ законовъ, познаваемыхъ разумомъ. Можно поэтому сказать, что въ этихъ движеніяхъ заключается разумность, что эти законы солнечной системы, какъ говорить Гегель, составляютъ ея разумъ.

Но не въ этомъ пассивномъ или объективномъ смыслѣ понимаетъ Гегель здѣсь разумъ. Господствующій въ мірѣ разумъ для Гегеля не простой фактъ, раскрываемый при изученіи явленій, а творческое начало, *создающее* самыя явленія. Гегелевскій разумъ есть сущность всего, т.-е., какъ онъ выражается, то, черезъ что и въ чемъ всякая дѣйствительность

существуетъ. Гегелевскій разумъ не какая-нибудь идея, существующая гдѣ-то въ головѣ нѣсколькихъ людей, какъ возможность, неспособная осуществиться; этотъ разумъ не такъ беспомощенъ, чтобы оставаться лишь на степени идеала; это безконечная *мощь*, имѣющая въ *себѣ* свое безконечное содержаніе, въ которомъ проявляется ея дѣятельность и на которое она налагаетъ свою форму; безконечная мощь эта не нуждается, подобно конечнымъ силамъ, во внѣшнемъ матеріалѣ, который ей служилъ бы предметомъ и почвою для ея дѣятельности; она беретъ все изъ себя и служить себѣ самой матеріаломъ, который она въ себѣ претворяетъ; ей ничто не предшествуетъ, и она сама себя полагаетъ, она служитъ сама себѣ абсолютною цѣлью и для осуществленія этой цѣли переходитъ въ дѣйствительность и становится явленіемъ. Этотъ-то разумъ, который есть и творецъ, и твореніе, и первоначальная причина, и конечная цѣль, и матеріалъ, и преобразующая его сила, Гегель называетъ духомъ (*Geist*), или идеей, раскрывающейся въ мірѣ.

Мы коснулись здѣсь того пункта, когда метафизика входитъ въ исторію и должны остановить на немъ наше вниманіе. Философія въ эпоху раціонализма пыталась объяснить міръ, его явленія и законы изъ высшей идеи, доступной человѣческому разуму, изъ идеи Абсолютнаго Бытія. Въ концѣ XVIII в. Кантъ подвергнулъ *критикѣ* чистый или отвлеченный разумъ и пришелъ къ выводу, что познанію нашего разума доступно лишь *явленіе*, сущность же явлений остается за предѣлами познанія. Но человѣческая мысль не хотѣла остановиться на грани, поставленной Кантомъ; тѣмъ болѣе, что уже самъ Кантъ указалъ разуму область, въ которой онъ могъ развиваться на просторѣ.

Ограничивъ разумъ въ теоретическомъ отношеніи, Кантъ призналъ за нимъ въ области практической, т.-е. за разумною волею, дѣйствующею въ сферѣ нравственной, творческую силу, проникающую за предѣлы эмпирическаго міра. Но еще далѣе пошла философія *идеализма*. Она снова уни-

чтожила грани между абсолютнымъ и конечнымъ, между сущностью и явленіемъ — съ помощью плодотворнѣйшей идеи XIX вѣка, идеи эволюціи или генетическаго развитія.

Въ своей эволюціи абсолютное переходитъ отъ чистаго отвлеченнаго бытія къ конкретному, т.-е. къ своей реализаціи въ конкретномъ мірѣ, и въ человѣкѣ достигаетъ самосознанія. Это высшій моментъ въ міровой эволюціи, моментъ, совмѣщающій въ себѣ первые два — и чистое бытіе и конкретное. Такимъ образомъ отвлеченный разумъ и конкретная природа и сознающій себя въ своемъ творчествѣ духъ человѣка сочетаются философіей во едино, какъ послѣдовательные моменты одного общаго эволюціоннаго процесса.

Приведенная формула заключаетъ въ себѣ указаніе на законъ движенія, присущій эволюціи вообще и всякой частной эволюціи. Эволюція отъ отвлеченнаго бытія къ конкретному есть переходъ къ другому, противоположному, а затѣмъ это противоположное переходитъ къ высшему состоянію, въ которомъ примиряется и первое и второе. Законъ всякаго движенія заключаетъ такимъ образомъ въ себѣ три момента и состоитъ изъ перехода къ противоположному, а затѣмъ къ примиренію противоположностей въ высшемъ единствѣ. Этотъ процессъ Гегель называетъ диалектическимъ закономъ; онъ примѣняется къ логикѣ и ко всему конкретному міру, свидѣтельствуя такимъ образомъ о тождествѣ трансцендентальнаго міра, т.-е. метафизическаго съ конкретнымъ. Наглядно проявляется этотъ законъ въ идеи самосознанія. Въ основаніи самосознанія лежитъ представленіе о своемъ я; но это представленіе порождаетъ другое представленіе о томъ, что *не* я, т.-е. о томъ, что противоположно нашему я, или о мірѣ. Только въ этой противоположности, въ этомъ отрицаніи себя, наше я достигаетъ полнаго представленія о себѣ, возвращается къ себѣ, въ своемъ самосознаніи соединяетъ свое я и не я. Законъ эволюціи слѣдовательно состоитъ изъ слѣдующихъ трехъ моментовъ: тезисъ, антитезисъ и синтезъ. Но такъ

какъ одно начало проходить черезъ всѣ три момента, то Гегель формулируетъ свой законъ такъ — идея или духъ опредѣляетъ себя или полагаетъ себя, потомъ отрицаетъ свое опредѣленіе и достигаетъ этимъ способомъ высшаго самоопредѣленія.

Съ помощью этой формулы Гегель пытается охватить міръ со всѣми его явленіями въ одинъ общій синтезъ и строить систему наукъ, соотвѣтствующую эволюціи абсолютнаго духа. Моментъ отвлеченнаго бытія составляетъ предметъ логики или онтологіи; второй моментъ—конкретнаго бытія—предметъ натурфилософіи съ ея подраздѣленіемъ: механикой, физикой и органикой, т.-е. наукой органической жизни. Третій моментъ—область сознающаго себя и творческаго духа. Этотъ третій отдѣлъ у Гегеля въ свою очередь распадается на три области: субъективнаго духа, т.-е. психологіи, объективнаго духа, т.-е. проявленіе духа во внѣшней дѣятельности, и абсолютнаго духа. Область объективнаго духа здѣсь въ особенности насъ касается. Объективный духъ выражается въ правѣ, въ нравственности и въ общественномъ союзѣ, составляющемъ синтезъ права и нравственности. Общественный союзъ въ свою очередь проявляется въ формѣ семьи, общества и въ самой совершенной его формѣ—государствѣ. Въ свою очередь жизнь государства проявляется въ его внутреннемъ строѣ (въ государственномъ правѣ), въ его отношеніяхъ къ другимъ государствамъ (международное право) и въ участіи въ историческомъ процессѣ человѣчества (всемирная исторія). Этотъ отдѣлъ составляетъ въ то же время переходъ къ третьей области духа—къ жизни абсолютнаго духа, который выражается въ человѣческомъ творчествѣ, въ искусствѣ, въ религіи и въ исторіи философіи.

Мы должны были дать здѣсь этотъ перечень отдѣловъ Гегелевской системы, чтобы указать мѣсто, занимаемое въ ней всеобщей исторіей и ея органическую связь съ другими отдѣлами философіи духа. То, что здѣсь представляется сухимъ остономъ, то разработано Гегелемъ въ цѣ-

ломъ рядѣ спеціальныхъ сочиненій, въ которыхъ проявляется геніальний умъ, орудующій энциклопедическимъ образованіемъ. Слабѣ всего, конечно, тѣ отдѣлы, въ которыхъ преобладаетъ знаніе; наименѣе поддающееся умозрительной конструкціи. Натурфилософія Гегеля, къ тому же основанная на сравнительно скудныхъ данныхъ, представлявшихъ философу въ этой области въ началѣ XIX-го вѣка, представляетъ теперь лишь культурно-историческій интѣресъ. Но остальные отдѣлы системы Гегеля сохранять вѣчное значеніе въ исторіи челоѣческаго ума.

Не останавливаясь однако на нихъ, мы можемъ теперь приступить къ болѣе точному объясненію того, какъ разумъ или духъ или, какъ выражается въ иныхъ случаяхъ Гегель, идея раскрывается во всемірной исторіи.

* * *

Духъ является творческимъ началомъ исторіи; онъ дѣлаетъ себя тѣмъ, что онъ есть, онъ продуктъ самого себя онъ становится предметомъ своей собственной дѣятельности (*er macht sich zu seinem Werk*). Вслѣдствіе этого его въ началѣ еще нѣтъ; онъ существуетъ только въ возможности. Всемірная исторія начинается съ природы, и въ этой природѣ духъ живетъ, какъ внутренняя безсознательная потребность прійти въ себя, сознать себя, т.-е. осуществиться, узрѣть себя реализованнымъ въ конкретной дѣйствительности. Все содержаніе всемірной исторіи—*das ganze Geschäft*—ничто иное, какъ работа духа надъ собою, надъ своею задачею привести себя къ сознанію самого себя.

Такимъ образомъ у Гегеля устанавливается слѣдующее понятіе всемірной исторіи: она есть проявленіе духа (*die Auslegung des Geistes*) во времени, подобно тому, какъ проявленіе духа въ природѣ (*als Natur*) обнаруживается въ *пространствѣ*.

Но у духа въ противоположность природѣ существуетъ еще другой признакъ и именно самый существенный. Сущность матеріи состоитъ въ ея тяжести, сущность же

духа—въ свободѣ. Тяжесть матеріи обусловливается притяженіемъ, тѣмъ, что она стремится къ одному центру. Матерія представляетъ собою составное явленіе; она состоитъ изъ частичекъ, которыя стремятся къ единству, т.-е. къ уничтоженію своего частнаго, атомистическаго существованія. Если бы матерія достигла этого единства, она перестала бы быть матеріей, перестала бы существовать. Духъ же напротивъ имѣетъ въ самомъ себѣ свое средоточіе; его единство не внѣ его, а въ немъ самомъ и всегда при немъ. Сушность матеріи находится внѣ ея, духъ же есть существованіе въ самомъ себѣ (*das Bei-sich-selbst-sein.*)

Въ этомъ и заключается свобода. Ибо что имѣетъ отношеніе къ чему-нибудь другому, что не можетъ существовать безъ другого, для него внѣшняго, то зависимо; свободно же только то, что существуетъ въ самомъ себѣ. Это свойство духа быть себѣ присущимъ, т.-е. быть свободнымъ, раскрывается ему въ исторіи. Поэтому всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы—прогрессъ, который мы должны познать въ его необходимости.

Эта свобода заключаетъ въ себѣ безконечную необходимость придти къ познанію себя, т.-е. къ своей реализаціи въ дѣйствительности. И такъ, конечная цѣль міра—это сознаніе духомъ своей свободы. Во имя этой конечной цѣли совершаются всѣ усилія во всемірной исторіи, ради нея приносились всѣ жертвы въ теченіе вѣковъ на обширномъ алтарѣ земнаго шара. Одна только эта конечная цѣль постоянна въ смѣнѣ событій и состояній, она одна реальна и истинна въ нихъ.

Чтобы объяснить этотъ процессъ развитія духа къ самосознанію во всемірной исторіи, рассмотримъ, по философіи исторіи Гегеля, *средства*, которыми пользуется духъ для достиженія этой цѣли, *формы*, которыя онъ принимаетъ и ступени, въ которыхъ онъ проявляется.

Средства, съ помощію которыхъ духъ достигаетъ своей цѣли, суть потребности, наклонности и страсти людей.

Человѣкъ принимается только за то, что представляет для него какой-нибудь интересъ. Во всемъ, что онъ дѣлаетъ, онъ имѣетъ въ виду какую-нибудь особенную, личную цѣль. Какъ бы ни была возвышенна его цѣль или та идея, во имя которой онъ дѣйствуетъ, нужно, чтобы эта идея имѣла для него интересъ, сдѣлалась его достояніемъ, нужно, чтобы онъ *усвоилъ* ее прежде, чѣмъ начнетъ дѣйствовать въ ея пользу. И такъ, можно сказать, что въ исторіи дѣйствуютъ только человѣческія страсти и личные интересы людей. Какимъ же образомъ въ этихъ частныхъ цѣляхъ осуществляется общая цѣль и въ бессознательныхъ дѣйствіяхъ людей развивается духъ къ самосознанію? Этотъ вопросъ можетъ быть выраженъ иначе и въ слѣдующей формѣ: какимъ образомъ свободная воля людей, выражающаяся въ ихъ дѣйствіяхъ, согласуется съ необходимостью, съ которою проявляется развитіе духа въ исторіи?

Гегель поясняетъ это слѣдующимъ примѣромъ. Постройка дома представляетъ опредѣленную, замкнутую въ себѣ цѣль. Ей противоположны, какъ средства, матеріалы, нужные для постройки дома—желѣзо, дерево, камень, и стихіи—вода, огонь, воздухъ. Строевой матеріалъ и стихіи должны служить общей цѣли: огонь, чтобы расплавить желѣзо, воздухъ, чтобы раздуть огонь, вода, чтобы распилить дерево и пр. Въ результатъ выходитъ, что домъ, построенный съ помощью воздуха и воды, служить для того, чтобы защищать отъ вѣтра, дождя и пр. Камни и балки повинуются закону притяженія, тѣснятъ другъ друга внизъ, и это даетъ возможность выстроить изъ нихъ твердыя высокія стѣны и своды. И такъ стихіи, употребленныя сообразно съ ихъ природой, даютъ результатъ, которому они сами должны повиноваться. Подобнымъ образомъ человѣческія страсти, ища себѣ удовлетворенія и дѣйствуя сообразно съ своимъ назначеніемъ, воспроизводятъ зданіе человѣческаго общества, въ которомъ они подчиняются идеямъ порядка и права.

Люди, въ частныхъ цѣляхъ которыхъ заключается новый моментъ исторіи, называются историческими людьми.

Обращаясь къ дѣятельности людей въ исторіи, Гегель приводит въ примѣръ Цезаря; онъ подвергался опасности потерять свое высокое положеніе въ государствѣ. Его враги, которые хотѣли вытѣснить его, преслѣдовали личныя цѣли, но они имѣли за себя формальную законность. Цезарь сражался за свой личный интересъ, и побѣда надъ врагами вручила ему власть надъ всею имперіей; но этотъ переходъ отъ республики къ имперіи былъ необходимымъ моментомъ въ исторіи Рима и древняго міра. Такимъ образомъ личный интересъ Цезаря совпалъ съ историческою необходимостью.

Великіе люди въ исторіи именно тѣ, частныя цѣли которыхъ совпадаютъ съ цѣлями исторіи. Ихъ можно назвать героями, ибо они почерпаютъ свое призваніе не изъ стараго, освященнаго временемъ, порядка, а изъ источника, который еще не обнаружился, но бьется наружу и разрушаетъ окружающую его оболочку. Они такимъ образомъ черпаютъ какъ будто изъ себя, и новый порядокъ, осуществляемый ими, кажется ихъ собственнымъ, личнымъ дѣломъ. Ихъ можно также назвать практическими людьми, ибо они понимаютъ потребности своего времени. Ихъ оправданіе заключается въ томъ, что они понимаютъ слѣдующій необходимый моментъ исторіи и со всею энергіей предаются осуществленію его. Оттого они передовые люди своего времени; рѣчи и дѣйствія ихъ составляютъ лучшее достояніе этого времени. Они доводятъ до общаго сознанія то, что безсознательно лежитъ въ душѣ ихъ современниковъ. Последніе слѣдуютъ за ними какъ за вождями, потому что чувствуютъ неотразимую силу своего собственного духа, который олицетворился предъ ними.

„Судьбу этихъ историческихъ людей,—говоритъ Гегель,—нельзя назвать счастливою. Наслажденіе не дается имъ въ удѣлъ; вся жизнь ихъ заключается въ трудѣ и бываетъ истощаема страстью. Они рано умираютъ, какъ Александръ, или дѣлаются жертвой убійцы, какъ Цезарь, или ихъ постигаетъ судьба Наполеона“.

Личные интересы тѣхъ людей, съ помощью которыхъ осу-

шествляются историческія идеи, часто остаются неудовлетворенными. Гегель называетъ это уловкою историческаго разума, который заставляетъ работать за себя этихъ людей, бороться другъ съ другомъ и погибать въ этой борьбѣ. Идея отдаетъ дань времени и исторіи не собою, а страстями тѣхъ, которыхъ она употребляетъ, какъ свое орудіе.

И такъ, великіе люди орудіе духа, проявляющагося во всемирной исторіи. Но что творить онъ этими орудіями? Непосредственно поименованные великіе люди, приведенные Гегелемъ, какъ образцы трагической судьбы, представляютъ собою завоевателей и основателей государства. *Государство* есть именно у Гегеля главное дѣло творческаго духа, высшая форма его проявленія въ исторіи. Опредѣленіе государства, объясненіе его значенія одинъ изъ самыхъ блестящихъ плодовъ творческой мысли Гегеля, одна изъ главныхъ его историческихъ заслугъ. Предшествовавшій Гегелю раціонализмъ понималъ государство лишь какъ договоръ между гражданами, какъ результатъ частной воли, какъ случайную сдѣлку между независимыми другъ отъ друга людьми подобно акціонерному обществу или артели.

Гегель придавалъ понятію государства прочность и нравственную силу и опредѣлялъ его какъ нравственный союзъ, независимый отъ человѣческаго произвола и случайности бытія.

Средствомъ для этого послужила Гегелю, какъ и въ другихъ вопросахъ философіи, его логика—Гегель выводилъ государство не изъ случайной воли индивидуальныхъ лицъ, руководящихъ общимъ житейскимъ интересомъ, и ради охраненія своей жизни, свободы и имущества сгруппировавшихся въ одно политическое тѣло, но изъ основныхъ вѣчныхъ категорій отвлеченнаго разума, изъ необходимыхъ и неотъемлемыхъ опредѣленій человѣческой природы, изъ противоположности безконечнаго и конечнаго, общаго и частнаго, объективнаго и субъективнаго. Государство ни что иное, какъ гармоническое сочетаніе, какъ примиреніе этихъ противоположностей въ высшемъ единствѣ. Государство,

говорить Гегель, есть соединеніе личной субъективной и общей разумной воли и въ этомъ отношеніи оно то нравственное цѣлое, въ которомъ примиряются право и мораль. Въ государствѣ же совершается примиреніе свободы и необходимости. Въ силу того, говоритъ Гегель, что государство, отечество представляетъ общую основу нашего бытія; въ силу того, что въ государствѣ человѣкъ съ своею личною волею подчиняется законамъ, исчезаетъ противоположность между свободою и необходимостью. Разумное, какъ общая основа, необходимо, и если мы признаемъ это разумное начало закономъ для себя, если признаемъ ему какъ основѣ *нашей* воли, мы сохранимъ свободу среди необходимости; въ этомъ случаѣ объективная и субъективная воля будутъ примирены и представлять собою одно единое цѣлое. Поэтому государство есть средство осуществленія свободы и реализація свободы; она его назначеніе и конечная цѣль. Свобода не есть ничто непосредственное и природою данное; она должна быть приобретена и достигаема, а именно посредствомъ непрерывной дисциплины сознанія и воли. Что человѣкъ отъ природы свободенъ—совершенно вѣрно, говоритъ Гегель, имѣя въ виду теорію политическаго рационализма, но совершенно вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что человѣкъ свободенъ по своему логическому опредѣленію, т.-е. только по своему назначенію. Этого назначенія онъ и достигаетъ въ государствѣ и посредствомъ государства. Поэтому исторія государства на землѣ есть процессъ развитія постепенно нарождающейся въ сознаніи человечества и осуществляющейся свободы. Восточные народы еще не знаютъ, что духъ или человѣкъ свободенъ, и оттого, что они этого не сознаютъ, они и не свободны. Тамъ только *одинъ* свободенъ; свобода этого лица только произволъ, слѣпая страсть, направленіе которой къ добру или злу зависитъ отъ случая. У грековъ зародилось сознаніе свободы, но они, какъ и римляне, признавали только *нѣсколькихъ* свободными и не сознавали, что человѣкъ самъ по себѣ свободенъ. Этого даже и Платонъ,

и Аристотель не знали. Оттого у грековъ были рабы, и жизнь ихъ прекрасной свободы была случайнымъ, недолговѣчнымъ цвѣтомъ. „Только германскіе народы,—говорить Гегель,—пришли въ христіанствѣ къ сознанію, что человѣкъ какъ человѣкъ свободенъ, что свобода составляетъ сущность духа. Это сознаніе появилось сначала только въ самой сокровенной области духа—въ религіи; осуществленіе же принципа свободы составляетъ дальнѣйшую задачу человечества, которая потребуеъ много тяжелыхъ и продолжительныхъ усилій. Поэтому можно сказать, что всемірная исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы, и познать этотъ прогрессъ въ его необходимомъ развитіи есть задача философіи исторіи“.

Какъ однако ни важно государство для философіи исторіи Гегеля, не на этой основѣ построено у него опредѣленіе моментовъ всемірно-историческаго прогресса.

Какъ примиреніе общаго и частнаго, объективной воли и субъективной, государство есть нѣчто отвлеченное; но государство есть въ то же время начало конкретное, живущее—оно живетъ въ индивидуумахъ. Государство, говоритъ Гегель, его законы и учрежденія представляютъ собою *права* гражданъ; его природа, его почва, его горы, воздухъ и вода—это ихъ страна, ихъ отечество, ихъ внѣшнее достояніе; исторія этого государства, его подвиги и то, что создано предками, принадлежитъ имъ и живетъ въ ихъ воспоминаніяхъ. Все это ихъ достояніе подобно тому, какъ сами они—достояніе государства, ибо оно составляетъ ихъ сущность, ихъ бытіе. Ихъ представленіе о правѣ имъ осуществляется, и ихъ воля въ томъ, что они хотятъ именно *этихъ* законовъ и *этого* отечества. Это взаимное общеніе ихъ представляетъ нѣчто отдѣльно сущее, *духъ* извѣстнаго народа. Этотъ духъ руководитъ индивидуумами; каждый изъ нихъ сынъ своего народа и въ то же время, вслѣдствіе того, что государство подлежитъ процессу развитія—сынъ своего времени; ни одинъ изъ нихъ не остается позади этого времени и еще менѣе можетъ перешагнуть

черезъ него и опередить его. Этотъ духъ народа—духъ каждаго; и въ то же время каждый—представитель этого духа.

И такъ, рядомъ съ государствомъ и надъ нимъ появляется нѣчто иное, его наполняющее и дополняющее—это народъ, составляющій данное государство. Это понятіе народа и представляетъ собою въ философіи исторіи Гегеля главный моментъ въ процессѣ раскрытія всемірнаго духа во времени. Если государство представляло собою форму проявленія этого духа, то народы являютъ собою его *содержаніе*, раскрывающееся въ историческомъ процессѣ.

Духъ народа есть *опредѣленный* духъ; какъ таковой онъ вливаетъ опредѣленное содержаніе въ общую форму, которую представляетъ государство, даетъ этому государству конкретность и дѣйствительность. Реально существующее государство одушевлено этимъ народнымъ духомъ въ своихъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ—въ войнахъ, учрежденіяхъ и т. п.

Но для опредѣленной, индивидуальной жизни народа недостаточно того, что онъ осуществляетъ себя въ формѣ государства съ его учрежденіями.

Сущность народного духа проявляется въ религіи, искусствѣ и философіи. Народъ такимъ образомъ являетъ собою творческую индивидуальность, которая въ своей сущности представляетъ себя въ религіи—какъ извѣстное божество—и поклоняется себѣ (Гегель имѣетъ въ виду античныя представленія объ Аѳинѣ, Юпитерѣ Капитолійскомъ и т. п.), въ искусствѣ изображаетъ себя въ художественныхъ образахъ, въ философіи познаетъ себя и постигаетъ себя какъ идею. И вслѣдствіе первоначальнаго тождества ихъ сущности, содержанія и предмета, всѣ эти творенія народа въ неразрывномъ единствѣ съ духомъ государства; только съ *этой* религіей можетъ существовать *эта* форма государства точно такъ, какъ въ *этомъ* государствѣ возможна лишь *эта* философія и *это* искусство.

Но, съ другой стороны, этотъ опредѣленный народный духъ лишь *одна* индивидуальность въ *цѣломъ* всемірной исто-

ріи. Ибо всемірная історія єсть изображеніє процесса божественнаго, абсолютнаго духа въ высшихъ формахъ его проявленія, а всѣ эти формы представляютъ собою ступени, проходя по которымъ онъ достигаетъ своего самосознанія. Такія-то ступени представляютъ собою историческіе народы; въ нихъ выражается характеръ ихъ нравственной жизни, ихъ государственнаго устройства, ихъ искусства, религіи и философіи (науки). Создать—реализовать—эти свои ступени, такова безконечная потребность мірового духа, непреодолимое его стремленіе, ибо *ихъ* стройнымъ чередованіемъ (*Gliederung*) во времени обуславливается развитіе его самосознанія.

Всемірная історія и заключаетъ въ себѣ указаніе того, какъ всемірный духъ постоянно приходитъ къ сознанію своей дѣйствительности и къ ея осуществленію; въ немъ сначала, какъ сквозь сумерки, зарождается свѣтъ сознанія, онъ затѣмъ полагаетъ въ себѣ главные свои моменты и въ концѣ процесса приходитъ къ полному сознанію.

* * *

Объяснивъ, въ чемъ заключается по Гегелю развитіе всемірнаго духа въ історіи, разсмотримъ, какимъ способомъ совершается этотъ процессъ, т.-е. смѣна отдѣльныхъ историческихъ народовъ. Такъ какъ процессъ этотъ двойной: конкретный, совершающійся въ смѣнѣ историческихъ явленій, и діалектической, состоящей въ логическомъ движеніи понятій, то и способъ, по которому онъ совершается, представляетъ двѣ стороны—конкретную и логическую. Нагляднѣе всего конечно Гегель изобразилъ первую сторону.

Во всѣхъ подвигахъ народа, во всѣхъ направленіяхъ его жизненной дѣятельности проявляется конкретный духъ его, который стремится реализовать себя, любитъ собою (*Selbstgenuss*) и познаетъ себя. Свойство духа вообще єсть самопознаніе; поэтому и цѣль историческаго развитія извѣстнаго народа єсть сознаніе себя, своей духовной ин-

дивидуальности. Народъ хочетъ познать основу своей жизни и своего быта, разумъ своихъ законовъ, своего права и своей нравственности. Разумѣніе этой своей духовной основы есть высшій пунктъ въ исторической жизни народа, разрѣшеніе его исторической задачи, исполненіе его призванія. Но это завершеніе жизни народа есть вмѣстѣ съ тѣмъ и начало его гибели, появленіе на его мѣстѣ другого духа, другого историческаго народа, другой эпохи всемірной исторіи. Почему же это такъ? Высшая точка въ развитіи народа, заключается, какъ мы видѣли, въ томъ, что духъ познаетъ общую основу своей дѣятельности; онъ становится такимъ образомъ объектомъ для самого себя, предметомъ анализа для отвлеченнаго разума, который познаетъ его въ его индивидуальности т.-е. односторонности и этимъ открываетъ дорогу другому, болѣе совершенному моменту.

Мысль человѣка есть та сила, которая подтачиваетъ отживающія историческія формы. Когда народъ достигъ своей зрѣлости, когда идея, олицетворенная въ его исторіи, успѣла, такъ сказать, совершенно выясниться, тогда начинается отвлеченная работа мысли. Народъ начинаетъ сознать идею своей исторіи, она черезъ это какъ бы обособляется въ его сознаніи, становится предметомъ обсуждения. Вслѣдствіе этого въ народной жизни происходитъ раздвоеніе между идеаломъ и дѣйствительностью, разложеніе на реальное и идеальное существованіе. Такъ съ идеальнымъ существованіемъ грековъ мы можемъ познакомиться у Софокла и Аристофана, Фукидида и Платона. Въ этихъ индивидуумахъ духъ греческаго народа достигъ самосознанія. Въ это время мысль стремится къ обобщенію, она подвергается обсужденію все, что было непосредственно дано народною жизнью—вѣру, обычаи, образъ правленія, указываетъ на ихъ недостатки и разрушаетъ довѣріе къ нимъ. Это время распадѣнія цѣлаго, обособленія личностей, развитія эгоизма и тщеславія и удовлетворенія личныхъ потребностей на счетъ цѣлаго. Затѣмъ слѣдуетъ изнеможеніе

силъ, и народъ умираетъ естественной смертію. Онъ при этомъ можетъ продолжать существовать, но это существованіе его безъ потребностей и интересовъ безжизненно и скучно и политически ничтожно. Только такіе народы, которые уже умерли естественной смертію, могутъ потомъ подвергнуться насильственной смерти.

Такимъ образомъ одинъ историческій моментъ смѣняется другимъ, одинъ народъ уступаетъ мѣсто другому.

Общая мысль, которая выступаетъ изъ этого непрерывнаго, „не знающаго покоя“ чередованія индивидуумовъ и народовъ, на время появляющихся и исчезающихъ, есть мысль о томъ, что все мѣняется. Эта мысль въ своемъ отрицательномъ значеніи наглядно представляется намъ въ видѣ разрушенія миновавшаго историческаго величія. Какой путешественникъ не задумывался надъ развалинами Карфагена, Пальмиры, Персеполя и Рима, надъ преходящею судьбой государствъ и людей? Кто не испытывалъ скорби о миновавшей, когда-то могучей и богатой жизни, безкорыстной скорби о гибели блестящаго и образованнаго человѣческаго существованія? Но эта мысль, что все мѣняется, заключаетъ въ себѣ не одинъ только отрицательный моментъ; въ ней коренится идея, что въ этомъ чередованіи, которое приноситъ гибель однимъ, заключаются зачатки новой жизни, что жизнь смѣняется смертію, но изъ смерти возникаетъ новая жизнь.

Эта великая мысль, которую постигли еще восточные народы, знаменуетъ собою высшую истину ихъ философіи. Они выражали ее въ представленіи Феникса, который постоянно самъ себѣ приготовляетъ костеръ и сжигаетъ себя, но изъ пепла котораго возникаетъ новая, молодая жизнь. Но это представленіе — восточное, азіатское — не европейское (*abendlândisch*). Духъ, разрушая покровы своего существованія, не облекается лишь въ новый покровъ, не ограничивается тѣмъ, что возникаетъ обновленнымъ, помолодѣвшимъ изъ пепла, но выходитъ изъ него преображенный, болѣе совершенный. Онъ правда выступаетъ какъ

бы враждуя противъ самого себя, разрушаетъ свое существованіе, но въ этомъ разрушеніи онъ перерабатываетъ себя и его прежняя форма становится матеріаломъ, посредствомъ котораго онъ претворяетъ себя въ форму высшего развитія.

Этотъ образъ сожигающаго себя феникса весьма характеренъ для философіи исторіи Гегеля, и очень наглядно изображаетъ его основную мысль соединенія обособленныхъ, индивидуальныхъ моментовъ исторіи въ одинъ общій цѣльный процессъ. Въ каждомъ своемъ появленіи фениксъ представляется индивидуальнымъ существованіемъ, а между тѣмъ чрезъ всѣ свои возрожденія и самоуничтоженія онъ остается самимъ собою. Такимъ образомъ въ философіи Гегеля каждый историческій народъ существуетъ самъ по себѣ, самъ себя создаетъ и опредѣляетъ, самъ виновникъ своего жизненного процесса, процвѣтанія и упадка. А между тѣмъ вся эта череда историческихъ народовъ—одинъ субъектъ, одна жизнь. Это жизнь всемірнаго духа, который создаетъ и уничтожаетъ свои формы. Паденіе и смерть народа видимому его собственное, личное дѣло, а въ дѣйствительности это дѣло всемірнаго духа.

И такъ какъ духъ для Гегеля, съ одной стороны, конкретный процессъ, съ другой—идея, то его моменты, будучи въ первомъ смыслѣ историческими явленіями, во второмъ могутъ быть поняты, какъ смѣна логическихъ понятій. Въ этомъ смыслѣ Гегель старается понять историческій процессъ, какъ діалектическій. Духъ самъ себя опредѣляетъ, но отъ cadaго частичнаго опредѣленія переходитъ къ противоположному, такимъ образомъ самъ снимаетъ свое опредѣленіе и переходитъ къ другому, болѣе богатому и болѣе духовному опредѣленію, пока не достигаетъ полнаго самосознанія своей свободы и духовности. Въ этомъ смыслѣ Гегель говоритъ, примѣняя конкретные образы къ отвлеченному разсужденію, что духъ стремится достигнуть своего собственного понятія, но самъ себѣ его затемняетъ, гордится этимъ отчужденіемъ отъ самого себя и любитъся

имъ (ist stolz und voll von Genuss in dieser Entfremdung seiner selbst), пока не сознаетъ этого своего отчужденія или искаженія самого себя, и, сознавая такъ сказать, свою ошибку, не перейдетъ на высшую ступень своего опредѣленія.

Поэтому Гегель не довольствуется образомъ феникса въ его восточномъ смыслѣ; онъ только служить ему точкой отправленія. Жизнь феникса есть круговращеніе, каждое воплощеніе его имѣетъ одинаковую цѣну. Жизнь же духа въ исторіи есть постепенное развитіе, есть рядъ улучшеній, есть прогрессъ, и отдѣльная смѣна историческихъ народовъ—моменты или ступени этого прогресса.

Понятіе прогресса существовало и до Гегеля, но онъ обогатилъ, вложилъ въ это формальное понятіе конкретное содержаніе.

Рационализмъ XVIII вѣка преобразился у Гегеля подъ вліяніемъ идеи генетическаго развитія, т.-е. историческаго принципа. Подъ вліяніемъ этого принципа преобразилось и рационалистическое представленіе о прогрессѣ. Это понятіе исходило отъ способности и стремленія человѣка къ усовершенствованію, Perfectibilität. Гегель находилъ, что это усовершенствованіе представлялось чѣмъ-то неопредѣленнымъ (какъ понятіе объ измѣнчивости вообще), что въ немъ не было цѣли, не было мѣрила; то болѣе совершенное, которое должно было наступить, являлось чѣмъ-то неизвѣстнымъ.

Въ это неопредѣленное представленіе о совершенствованіи Гегель и влагаетъ свое понятіе о всемірномъ духѣ, который въ этомъ усовершенствованіи приходитъ къ самосознанію. Этому духу всемірная исторія служитъ полемъ дѣятельности, она его достояніе и поприще его реализаціи. Всемірная исторія становится рядомъ *ступеней*, по которымъ духъ грядетъ къ самопознанію. На первой ступени духъ еще погруженъ въ естество (in die Natürlichkeit), вторая ступень представляетъ его переходъ къ сознанію своей свободы. Но это первое отторженіе отъ конкретности

еще не полное, оно еще имѣетъ отношеніе къ ней и отягощено ею. Третья ступень есть подъемъ этой частичной свободы на степень общаго понятія самосознанія и самодовлѣнія своимъ духовнымъ существомъ.

Эти три ступени: древній востокъ, классическій міръ и европейскій составляютъ основу общаго процесса, но каждая изъ нихъ представляетъ въ своемъ кругу цѣлый процессъ развитія и діалектическій переходъ отдѣльныхъ моментовъ.

Къ этому остается прибавить еще одно, но очень существенное опредѣленіе. Въ ступеняхъ своего развитія съ ихъ подраздѣленіями историческій процессъ представляется чѣмъ-то раздробленнымъ, частичнымъ; отдѣльные народы въ своемъ историческомъ чередованіи представляются исключительными, исключаящими другъ друга моментами въ стремленіи духа. Но не таково это въ дѣйствительности. Въ общепринятомъ представленіи о совершенствованіи, каждая ступень совершенства ведетъ къ слѣдующей высшей, есть такимъ образомъ лишь средство для достиженія этого результата. Въ противоположность этому Гегель устанавливаетъ въ своей философіи исторіи принципъ, что духъ, творящій исторію и раскрывающійся въ ея отдѣльныхъ моментахъ, сознаетъ себя въ *совокупности* этихъ моментовъ и въ своемъ самосознаніи ихъ одинаково въ себѣ вмѣщаетъ. Вслѣдствіе этого для философіи исторіи, какъ бы ни было продолжительно прошлое, ею обозрѣваемое, нѣтъ прошедшаго, для нея все вѣчно въ настоящемъ. Ничто для нея не потеряно въ прошедшемъ, ибо идея этого прошлаго ей присуща, духъ безсмертенъ, т.-е. онъ не миновалъ, и объ немъ нельзя сказать, что онъ еще не насталъ, онъ всегда существуетъ въ настоящемъ. Оттого настоящій моментъ духа заключаетъ въ себѣ всѣ прежніе: они развивались во времени самостоятельно и другъ за другомъ, но въ духѣ они замыкаются въ одинъ цѣльный непрерывный кругъ, и потому моменты, которые духъ видимому оставилъ за собой, ему присущи въ глубинѣ его современнаго сознанія.

Вотъ въ сжатой формѣ теоретическая основа философіи історіи Гегеля, по возможности, отдѣленная отъ ея чисто философской, метафизической подкладки; въ слѣдующей главѣ мы прослѣдимъ ея примѣненіе къ историческимъ фактамъ. Для большей наглядности я подведу ея итогъ въ нѣсколькихъ краткихъ положеніяхъ: міръ есть эволюція абсолютнаго; высшая стадія этой эволюціи історія человѣчества: въ этой стадіи духъ приходитъ къ самосознанію или, что то-же, къ сознанію своей свободы; форма, въ которой духъ достигаетъ свободы—государство; средства, которыми достигается эта цѣль,—страсти и силы великихъ людей; конкретные же моменты проявленія всемірнаго духа, ступени его эволюціи—историческіе народы, чередующіеся въ своемъ міровомъ призваніи.

II.

Познакомившись съ теоретической основой Гегелевской философіи історіи, рассмотримъ ея примѣненіе къ фактамъ у Гегеля. Міръ, какъ мы видѣли, по опредѣленію Гегеля, есть эволюція; высшая стадія этой эволюціи—исторія человѣчества; въ ней духъ приходитъ къ самосознанію. Достигаетъ же онъ этой цѣли въ рядѣ конкретныхъ образовъ, въ которыхъ проявляются моменты или ступени его самосознанія. Такими отдѣльными моментами въ развитіи духа къ самосознанію являются историческіе народы; они поэтому и представляютъ собою главный объектъ философіи історіи.

Изъ этой общей постановки вопроса вытекаютъ двѣ черты философіи історіи Гегеля: историческая эволюція на земномъ шарѣ для него не внѣшній, матеріальный процессъ, а духовный. Духъ, который раскрывается въ історіи въ своемъ самосознаніи есть для Гегеля творческій духъ; онъ субъектъ и вмѣстѣ съ тѣмъ объектъ; онъ проявляетъ себя одинаково и въ пространствѣ какъ во времени; онъ самъ создаетъ ту конкретную основу, которая ему необходима для выраженія своихъ моментовъ. Это значитъ,

что тотъ индивидуальный моментъ всемірнаго духа, выразителемъ котораго является всякій историческій народъ, присущъ ему не только какъ духовный, но и какъ физическій элементъ его исторіи. Другими словами, что вмѣстѣ съ духовными чертами, составляющими призваніе каждаго историческаго народа, ему даны и физическія условія, составляющія географическую основу его жизни. Отсюда слѣдуетъ, что у Гегеля между страной и характеромъ живущаго въ ней народа существуетъ какая-то напередъ опредѣленная или апріорная связь, какая-то предустановленная гармонія, которая избавляетъ историка отъ эмпирическаго изслѣдованія вліянія географическихъ условій на исторію народовъ.

Поэтому и самъ Гегель ограничивается лишь нѣкоторыми весьма общими замѣчаніями относительно вліянія природы на исторію — какъ-то, что это вліяніе не слѣдуетъ оцѣнивать ни слишкомъ высоко, ни слишкомъ низко и затѣмъ предпосылаетъ своей философіи исторіи лишь небольшое географическое введеніе, которое сводится къ общей, мѣстами весьма рельефной характеристикѣ материковъ и трехъ главныхъ формаций почвы, опредѣляющихъ историческій бытъ народовъ — степного маловоднаго плоскогорья, долины, прорѣзанной большой рѣкой, и морского побережья. Какъ на образчикъ его общихъ, обильныхъ метафорами географическихъ изображеній, укажемъ на описаніе Африки, которая характеризуется Гегелемъ какъ страна всегда замкнутая въ себѣ и обособленная отъ міра, какъ страна золота и дѣтскаго разумѣнія, которая предшествоуетъ зарѣ самосознающей себя исторіи и облечена въ темную краску ночи.

Опредѣленіе исторіи какъ процессъ самосознанія творческаго духа суживаетъ еще въ другомъ отношеніи задачу историка, какъ она понимается Гегелемъ. При такомъ опредѣленіи исторія можетъ совершаться только тамъ, гдѣ есть сознательная жизнь, гдѣ народъ сознаетъ, что онъ живетъ и переживаетъ извѣстный историческій процессъ.

Поэтому Гегель утверждаетъ, что философской исторіи достойно начинать свой обзоръ лишь тамъ, гдѣ разумность вступаетъ въ конкретное существованіе, тамъ гдѣ она обрѣтается не на степени лишь возможности, а уже проявляется въ сознательной волѣ и въ дѣйствіяхъ.

Не случайно слово исторія, говоритъ Гегель, имѣетъ двойной смыслъ, обозначая то, что случилось, и то, что повѣствуется о случившемся. Это свидѣлствуетъ о томъ, что историческое повѣствованіе или лѣтопись начинается одновременно съ историческими дѣйствіями и событіями. Слѣдовательно, философія исторіи ограничивается предѣлами, засвидѣлствованной лѣтописью исторіи. А отсюда слѣдуетъ, по Гегелю, что періоды распространенія языка и образованія народностей лежатъ внѣ предѣловъ исторіи. Понятіе до-историческаго, не подлежащаго философіи исторіи, у Гегеля истолковано даже еще шире. Историки, говоритъ онъ, связываютъ то, что быстро пролетаетъ мимо (*flüchtig vorüberauscht*), и складываютъ это въ храмъ Мнемозины для безсмертія.

Сказанія, народныя былины и преданія, по его мнѣнію, слѣдуетъ исключить изъ первоначальной исторіи; все это еще смутныя представленія, свойственныя не пришедшимъ къ сознанію народамъ. Философія исторіи имѣетъ лишь дѣло съ народами, которые знали, чѣмъ они были и чего желали. Исторія, говоритъ Гегель, въ другомъ мѣстѣ, прозаична и миѳы еще не заключаютъ въ себѣ исторіи. Сознаніе конкретнаго существованія становится возможнымъ лишь съ появленіемъ абстрактныхъ опредѣленій, и лишь съ способностью устанавливать законы возникаетъ возможность понимать дѣйствительность, какъ говоритъ Гегель, *прозаично*, т.-е. не облакая ее въ поэтический миѳъ. Вообще Гегель считаетъ до-историческимъ, слѣдовательно не подлежащимъ философіи исторіи, все, что предшествуетъ появленію государственныхъ формъ.

Историческіе народы, составляющіе такимъ образомъ предметъ философіи исторіи, представляютъ собою три

группы, соотвѣтствующія тремъ извѣстнымъ періодамъ исторіи. Всемирная исторія есть, какъ мы видѣли, прогрессъ въ сознаніи свободы, т.-е. воспитаніе субъективной воли къ свободѣ, заключающейся въ гармоническомъ согласіи съ общей волей. Эта цѣль достигается тремя ступенями. Востокъ зналъ и знаетъ только свободу одного, греко-римскій міръ признавалъ ее за немногими, германскій міръ признаетъ всѣхъ свободными. Поэтому первая государственная форма въ исторіи—абсолютизмъ, вторая—аристократія или демократія, третья—монархія. Подъ монархіей Гегель разумѣетъ конституціонную монархію, или гармоническое взаимодѣйствіе народа и государя, какъ онъ это подробнѣе развилъ въ своей философіи права.

Всемирная исторія идетъ такимъ образомъ подобно солнцу съ востока на западъ—Европа ея конецъ, въ Азіи ея начало. На востокъ восходитъ солнце, на западъ его закатъ, но зато здѣсь восходитъ внутренній свѣтъ самосознанія.

Философія исторіи Гегеля начинается поэтому съ характеристики азіатскаго востока. Въ основаніи восточнаго міровоззрѣнія лежитъ пониманіе духа въ его общей субстанціальной формѣ, въ отношеніи къ которой субъективная воля проявляется въ видѣ вѣры, довѣрія, послушанія. Восточныя царства представляютъ собою поэтому роскошное созданіе духа, которымъ присущъ разумъ, но въ которыхъ личности не имѣютъ существеннаго значенія. Они безсознательно вращаются около своего центра, государя, стоящаго во главѣ всего въ видѣ патріархальнаго самодержца, а не въ видѣ деспота въ римскомъ смыслѣ. Онъ осуществляетъ собою разумность и нравственность и издаетъ законы, нужные для ихъ охраненія. Эти законы управляютъ субъективной волей наподобіе внѣшней силы, такъ что въ повиновеніи имъ нѣтъ свободнаго сознательнаго на нихъ согласія. Есть воля, которая приказываетъ, но нѣтъ той, которая исполняетъ по внутреннему понужденію. И какъ слиты во едино внѣшній законъ и внутренняя со-

вѣсть, такъ и религія и государство еще не отдѣлились другъ отъ друга. Государственное устройство въ цѣломъ носить теократическій характеръ, и божеское царство представляется свѣтскимъ царствомъ, какъ не менѣ того и свѣтское царство—божественно.

Такова общая характеристика востока, первой стадіи духа во всемірній исторіи. Эта первая стадія развитія въ свою очередь распадается на моменты: развитіе духа проявляется на востокъ въ четырехъ послѣдовательныхъ фазисахъ или образахъ—Китай, Индія, Персія, Египеть. Послѣдніе два уже служатъ переходомъ къ греческой эпохѣ—Персія въ историческомъ, Египеть въ духовномъ отношеніи.

Гегель начинаетъ съ Китая, какъ древнѣйшаго государства согласно съ традиціями китайцевъ; Китай къ тому же удивительно пригодился философіи Гегеля, какъ исходная точка для историческаго процесса.

Позднѣйшая критика поставила на видъ, что Гегель не принялъ во вниманіе различные факты изъ духовной исторіи Китая и изъ современнаго его быта, которые должны были бы измѣнить очеркъ Небесной Имперіи, набросанный Гегелемъ. Нельзя, однако, не признать, что основныя черты китайской цивилизаціи схвачены имъ вѣрно и историческій обликъ китайскаго народа производить цѣльное впечатлѣніе. Мы не можемъ входить въ подробности и укажемъ лишь на тѣ черты, которыя Гегель могъ выставить, какъ отраженіе *идеи* въ этомъ фазисѣ ея развитія. Первый моментъ въ развитіи *духа* характеризуется у Гегеля понятіями объективности, субстанціальности, т.-е. господствомъ общаго надъ частнымъ. Это моментъ, когда субъективное сознаніе еще не обособлено, не сознаетъ своей противоположности общему, живетъ общею жизнью со всѣми, т.-е. сознаетъ предъ собою только субстанцію. Эта субстанція представляется человѣку какъ нѣчто вѣчное и неизмѣнное, и онъ поэтому относится къ нему съ полнымъ раболѣпіемъ. Это состояніе духа близкое къ природѣ, ей аналогическое.

Этому моменту и соотвѣтствуетъ въ всемірной исторіи Китай, царство нерушимаго вѣчнаго порядка, царство пространства, не знающее времени, основанное на строгомъ семейномъ бытѣ и на отеческомъ управленіи, которое поддерживаетъ его своими попеченіями, наставленіями и наказаніями. Китай лежитъ, такъ сказать, еще *внѣ* всемірной исторіи. Субстанція еще не достигла самосознанія и потому не раздробляется на субъекты. Такъ какъ Китаю неизвѣстна противоположность между объективнымъ бытіемъ и субъективною подвижностью, то въ немъ исключена всякая перемѣна, неподвижное преобладаетъ надъ движеніемъ, и Китай съ самаго начала былъ тѣмъ, чѣмъ онъ является теперь. Нравственность въ формѣ субстанціальной, проявляется не въ убѣжденіи личности, а въ деспотической волѣ правителя.

Непосредственное единство субстанціального и индивидуального проявляется въ семьѣ, на которой покоится весь общественный и государственный бытъ Китая, такъ что самое государство представляетъ собою лишь расширенную семью. Китаецъ въ семьѣ всегда остается несовершеннѣйшимъ; онъ не имѣетъ права заговорить съ отцомъ. Въ такомъ же отношеніи онъ находится и къ главѣ государства, который въ то же время есть глава религіи и науки. Императоръ поэтому средоточіе, вокругъ котораго все вращается; отъ него зависитъ благо страны и народа. Воля его проводится въ жизнь іерархіей мандариновъ, которая функционируетъ равномерно и однообразно, на подобіе неизмѣннаго хода природы; мандаринами руководить не совѣсть, не чувство чести, но внѣшній законъ и отвѣтственность предъ нимъ. Тотъ же духъ господствуетъ въ области права. Система наказаній у китайцевъ не знаетъ личной чести. Китаецъ подлежитъ не столько наказанію, сколько исправительной карѣ подобно ребенку, ибо понятіе наказанія включаетъ въ себѣ понятіе вѣняемости. Не зная вѣняемости, китайцы не различаютъ между умышленнымъ и невольнымъ дѣйствіемъ и поэтому случайное убій-

ство карается казною наравнѣ съ злоумышленнымъ. Такъ какъ императоръ олицетворяетъ собою всю духовную мощь, то высшимъ религіознымъ представленіемъ китайцевъ является *небо*, въ смыслѣ небеснаго пространства, такъ что іезуитскіе миссіонеры, не находя у китайцевъ соотвѣтствующаго термина, должны были переводить слово Богъ выраженіемъ Господинъ неба. Поэтому и нравственность китайцевъ состоитъ лишь въ соблюденіи обязанностей безъ всякой этической, внутренней мотивировки ихъ. Поэтому и наука имѣетъ эмпирическій характеръ, исключительно заключается въ поискахъ полезнаго въ интересахъ государства и не знаетъ настоящаго научнаго интереса, который придалъ бы ей характеръ теоретическаго занятія.

Слѣдующимъ моментомъ въ развитіи духа въ исторіи является Индія. Такъ какъ духъ въ его метафизическомъ значеніи развивается у Гегеля путемъ перехода каждаго опредѣленія къ его противоположности, то и въ историческомъ процессѣ второй моментъ, Индія, долженъ представлять собою противоположность первому—Китаю.

Подъ этотъ принципъ Гегель и старается подвести главные и характерныя черты политическаго быта, религіи и народнаго духа въ Индіи.

Если Китай представляетъ собою царство прозаическаго разсудка, то Индія страна чудесной фантазіи и нервознаго чувства. Вслѣдствіе преобладанія воображенія, духъ въ Индіи является какъ бы охваченный сновидѣніемъ и въ состояніи бреда (*als träumender*). Въ сновидѣніи личность перестаетъ сознать себя какъ таковую, т.-е. въ своей обособленности отъ окружающаго міра. Наяву окружающій міръ представляется личности, какъ нѣчто внѣшнее, ей чуждое и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ система разумныхъ отношеній, въ которыя включена и наша индивидуальность. Въ сновидѣніи эта твердая грань между личнымъ существованіемъ и всѣмъ остальнымъ исчезаетъ. Въ такомъ сновидѣніи представляется міръ инду. Но эти сны его не пустыя бредни, не простая игра воображенія, онъ охваченъ ими

какъ реальной силою и отданъ имъ въ жертву какъ своимъ господамъ и богамъ. Поэтому все конечное—солнце, луна, Гангъ, Индъ, звѣри и цвѣты—для него божественно, а съ другой стороны все божественное ему представляется непрочнымъ и непостояннымъ и въ своемъ случайномъ образѣ становится неразумнымъ и оскверненнымъ. Такъ индусъ видитъ воплощеніе божества въ, попугаѣ, въ коровѣ, въ обезьянѣ и т. д.

Явленія міра утрачиваютъ свою разумность, свою связь какъ причина и слѣдствіе, а человѣкъ свою личностъ и свободу.

Такимъ образомъ здѣсь нѣтъ почвы для государства, и въ дѣйствительности въ Индіи нѣтъ настоящаго государства. Если Китай весь ушелъ въ государство (*ganz Staat ist*), то политическій бытъ Индіи знаетъ только народъ, а не государство. Если въ Китаѣ мы встрѣчаемъ нравственный деспотизмъ, то въ Индіи господствуетъ деспотизмъ безъ всякаго принципа, безъ всякаго нравственнаго или религіознаго правила, ибо послѣднія требуютъ свободы воли.

Въ Китаѣ государство было выраженіемъ всепоглощающаго единства, въ которомъ исчезала всякая индивидуальность, и потому всѣ были равны, т.-е. равны въ одинаковомъ подчиненіи. Развитіе слѣдующаго момента приводитъ къ тому, что въ этомъ единствѣ проявляются различія. Такое разчлененіе цѣлаго мы и встрѣчаемъ въ Индіи; но такъ какъ Индія не знаетъ субъективной свободы, то это разчлененіе цѣлаго становится распаденіемъ на самостоятельныя части. Это-то и есть *каста*, каждая изъ которыхъ представляетъ собою замкнутое въ себѣ исключительное цѣлое, въ которомъ коченѣетъ личность, что и обрекаетъ индусскій народъ на самое унизительное порабоженіе духа.

У такого народа нельзя поэтому искать и исторіи, и въ этомъ отношеніи всего нагляднѣе выступаетъ различіе между Китаемъ и Индіей. У китайцевъ мы встрѣчаемъ самую тщательную разработку исторіи, и тамъ издавна при-

няты мѣры, чтобы малѣйшее событіе подробно вносилось въ лѣтопись.

Совершенно противоположное мы видимъ въ Индіи. Индусы достигли великой славы въ разработкѣ математическихъ наукъ, грамматики, въ философіи и поэзіи, но исторіи у нихъ нѣтъ. Ибо исторія требуетъ разума, силы ума схватить историческое явленіе какъ нѣчто самостоятельное и въ его разумной связи съ другими. Къ исторіи и прозѣ вообще поэтому способны только народы, достигшіе самосознанія, постигающіе себя какъ особую индивидуальность.

При всей однако своей противоположности Китай и Индія представляютъ собой одинъ *общій* моментъ: обѣ страны принадлежатъ къ восточной половинѣ Азіи, которая противоположна западной, обращенной къ Европѣ; обѣ народности принадлежатъ, какъ думалъ Гегель, къ монгольской расѣ въ противоположность къ кавказской въ западной Азіи и Европѣ; обѣ страны стоятъ внѣ общаго историческаго процесса и не имѣютъ поэтому внутренней исторіи и прозябаютъ до нашихъ дней въ окоченѣломъ состояніи. Полный контрастъ по отношенію къ нимъ представляетъ третій моментъ древней исторіи. Этотъ третій моментъ — персидское царство, съ которымъ, какъ говоритъ Гегель, мы впервые вступаемъ въ связанный процессъ исторіи. Персы — первый историческій народъ, Персія — первое царство, вполне принадлежащее прошлому и пережившее цѣлый рядъ переворотовъ и измѣненій, указывающихъ на происходившій въ немъ историческій процессъ.

Подъ Персидскимъ царствомъ Гегель разумѣлъ всю группу народовъ и государствъ, возникшихъ въ передней Азіи и затѣмъ объединенныхъ въ персидской державѣ. Если въ Китаѣ государство, въ Индіи каста, т.-е. общественный строй, то въ Персіи самымъ характернымъ признакомъ для Гегеля служить *религія*. Религію персовъ Гегель находитъ въ Зендавестѣ, т.-е. въ томъ собраніи старинныхъ религиозныхъ книгъ на зендскомъ языкѣ, которыя стали извѣстны европейцамъ въ концѣ XVIII вѣка; господствующій народъ,

является у Гегеля олицетвореніемъ всего третьяго момента древней исторіи.

Между Персіей и Индіей нѣтъ внѣшней исторической связи. Переходъ отъ одного момента къ другому существуетъ, какъ говоритъ Гегель, только въ понятіи. Средствомъ для этого перехода служить ему религіозное представленіе индусовъ о Брамѣ. Переводя это понятіе на свой философскій языкъ, Гегель толкуетъ его какъ чистое единство заключенной въ себѣ мысли (*die reine Einheit des Gedankens*). Эта мысль въ своей отвлеченности въ Персіи приходитъ къ самопознанію, становится объектомъ, получаетъ положительное значеніе для человѣка. Въ Китаѣ и Индіи слиты въ оживленномъ единствѣ духъ и природа. Но духу поставлена задача познать себя въ своемъ отличіи отъ природы. Это различіе совершается на почвѣ Персіи, и единый духъ въ отличіи отъ природы познается здѣсь въ понятіи *свѣта*, свѣта не только въ его физическомъ смыслѣ, но какъ начала нравственной чистоты и добра. Этимъ онъ отрѣшается отъ отождествленія съ матеріальнымъ началомъ природы — *das Gebundensein an die beschränkte Natur ist abgethan*. Итакъ, поклоненіе *свѣту* въ физическомъ какъ и въ духовномъ смыслѣ является подъемомъ надъ природою (*Natürlichem*), освобожденіемъ отъ нея; человѣкъ относится къ свѣту, къ добру, какъ къ чему-то объективному, признанному его волею и ставшему предметомъ его поклоненія.

Въ сравненіи съ злополучнымъ погруженіемъ духа въ природу у индусовъ (*Verdampfung*), отъ религіозныхъ представленій персовъ вѣетъ чистымъ дуновеніемъ, дуновеніемъ духа. Персидская религія не идолопоклонство, въ ней не поклоняются отдѣльнымъ явленіямъ природы, но абсолютному (*dem Allgemeinen*) въ образѣ духовнаго начала добра и истины.

Но свѣтъ заключаетъ въ себѣ и свою противоположность, а именно тьму, подобно тому, какъ добру противостоитъ зло. Какъ добро не существовало бы для человѣка, если бы не было зла, и какъ человѣкъ можетъ быть вполне пра-

веденъ только тогда, когда онъ знаетъ въ чемъ состоитъ зло, такъ и свѣтъ не можетъ быть безъ тьмы. Эту противоположность представляютъ собою у персовъ Ормуздъ и Ариманъ. Понятіемъ Ормузда опредѣляется религіозный культъ персовъ. Онъ состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ въ своей жизни содѣйствовалъ торжеству царства свѣта.

Понятіе свѣта служить Гегелю средствомъ для характеристики также политическаго момента въ персидскомъ царствѣ. Свойство свѣта таково, что онъ проявляетъ освѣщаемые имъ предметы. Таково же начало того единства, которое не поглощаетъ единичныхъ явленій, но даетъ имъ возможность развиваться и показать себя въ своей обособленности. Свѣтъ не дѣлаетъ отличій, солнце сіяетъ надъ праведными и неправедными, надъ тѣмъ, что высоко и что низко, всѣмъ оказывая равную благопріятность. Согласно съ этимъ персидское царство заключаетъ въ себѣ всѣ три географическихъ момента, существовавшіе прежде особнякомъ: плоскогорье Мидіи и Фарсистана съ ихъ кочевниками, рѣчныя долины Месопотаміи и Нила съ ихъ земледѣльческимъ населеніемъ и морское побережье Финикіи и греческихъ колоній въ Азіи съ ихъ мореплавающимъ, торговымъ населеніемъ. Персидское царство является первымъ царствомъ въ современномъ смыслѣ слова; оно подобно старой нѣмецкой имперіи, или державѣ Наполеона, ибо состоитъ изъ цѣлаго ряда зависимыхъ государствъ, сохранившихъ, однако, свою индивидуальность, свои нравы и законы. Общіе законы, которымъ они всѣ подчинены, не служатъ ущербу ихъ особености, напротивъ охраняютъ и поддерживаютъ ихъ. Какъ свѣтъ все освѣщаетъ и всему даетъ свойственную ему жизнь, такъ и персидское господство распространилось надъ многими націями, изъ которыхъ нѣкоторыя даже сохранили своихъ царей, а каждая имѣла свой особый языкъ, свое вооруженіе и бытъ. Все это спокойно существовало озаряемое общимъ свѣтомъ.

Въ этихъ различныхъ народахъ, входившихъ въ составъ Персидскаго царства, Гегель пытается указать дальнѣйшее

развитіе общаго момента, усмотрѣннаго имъ въ началѣ свѣта, которому поклоняются персы. Этотъ моментъ распался на противоположныя представленія: онъ является полнымъ погруженіемъ въ чувственную природу у вавилонянъ и сирянъ; съ другой стороны, въ культѣ Адониса,—какъ зарождающееся сознаніе духа, а у евреевъ какъ чистое отвлеченное начало, противоположное конкретному міру. Всего же подробно останавливается Гегель на Египтѣ, которому онъ приписываетъ назначеніе объединить противорѣчивые элементы. Полное достиженіе этой цѣли, однако, еще не по силамъ египетскому духу, который лишь познаетъ, что ему поставлена такая задача. Эту задачу свою Египетъ не *столько* разрѣшаетъ, сколько *угадываетъ*. Вслѣдствіе такого представленія о своемъ призваніи, египетскій духъ представляется самому себѣ загадкой, и всегда являлся другимъ, какъ и теперь, загадочнымъ.

Поэтому выраженіемъ и символомъ египетскаго духа и всей египетской цивилизаціи является Сфинксъ, загадочный двойственный образъ, полуживотное, получеловѣкъ; человѣческая голова, выступающая изъ звѣринаго тѣла, представляетъ собою духъ, уже отрѣшающій себя отъ природы, начинающій свободнѣе озираться кругомъ, не освобождаясь однако отъ своихъ матеріальныхъ путъ. Такъ и безконечныя созданія строительнаго искусства у египтянъ на половину подъ землею, наполовину надъ нею. Вся страна распадается на царство смерти и на царство живыхъ.

При такихъ условіяхъ Египетъ не только всегда производилъ впечатлѣніе чего-то чудеснаго и таинственнаго, но и вызывалъ противоположныя сужденія о себѣ.

Отсюда давній споръ о смыслѣ и значеніи египетской религіи. Стоикъ Херемонъ, посѣтившій Египетъ при Тиберіи, придавалъ ей лишь матеріалистическій смыслъ; неоплатоники же во всемъ усматривали символы духовнаго смысла, а потому возводили египетскую религію на степень чистаго идеализма.

Съ точки зрѣнія противорѣчій и контраста Гегель раз-

сматриваетъ картину египетской жизни и истолковываетъ ее. Сама исторія египтянъ, по увѣренію Гегеля, полна величайшихъ противорѣчій: миѳическій элементъ смѣшанъ въ ней съ историческимъ, и свѣдѣнія, сообщаемыя о ней, въ высшей степени разнорѣчивы.

Величайшій контрастъ, насильственное совмѣщеніе противоположностей представляется намъ въ религіи. Египтяне, по свидѣтельству Геродота, первые высказали идею, что душа человѣка безсмертна, это значить, что они постигли особенность духа, его противоположность природѣ. И тѣ же египтяне обоготворяли животныхъ, т.-е. ихъ смутному самосознанію была закрыта мысль о свободѣ человѣка, и они поклонялись душѣ, замкнутой въ безсознательности животной жизни. Поклоненіе животнымъ дошло у нихъ до тупого, безчеловѣчнаго суевѣрія, такъ что они казнили людей даже за неумышленное убіеніе животныхъ. Но, съ другой стороны, это было не бессмысленное обоготвореніе самихъ животныхъ. Образъ животного служилъ имъ символомъ, въ животномъ мірѣ они прозрѣвали внутреннюю непостижимую идею жизни. Они не остановились на непосредственномъ созерцаніи природы; сквозь это созерцаніе сквозить чаяніе, что природа имѣетъ иной сокровенный смыслъ.

Такое же противорѣчіе и во всѣхъ другихъ проявленіяхъ духа египетскаго народа: съ одной стороны, большая трезвость и разумность, проявляющаяся въ государственныхъ учрежденіяхъ, въ судѣ и до мелочей развитомъ управленіи, въ умѣннн пользоваться естественными условіями страны для земледѣлія и искуснаго орошенія, въ астрономическихъ наблюденіяхъ и въ календарѣ; но этотъ спокойный, полицейски урегулированный порядокъ не китайскій застой; въ немъ проявляется безпокойная тревога духа, пробивающагося изъ своихъ оковъ, относящагося къ жизни какъ къ своему матеріалу и стремящагося пересоздать ее и обьективироваться въ ней, т.-е. проявить свое творчество.

Это стремленіе мощнаго египетскаго духа выработать

себя изъ матеріи, придти къ наружному, наглядному созерцанію себя породило египетское искусство. Вотъ почему египетскій духъ олицетворился въ исторіи какъ великій строитель. Онъ возводитъ свои громадныя постройки не для роскоши, не для забавы и развлеченія, но поддаваясь смутному влеченію познать себя въ своемъ творчествѣ. У него нѣтъ еще другого средства и матеріала, чтобы придти въ себя, чтобы осуществить и реализовать себя, какъ это проникновеніе (*Hineinarbeiten*) въ камень, и его начертанія на камнѣ—загадочный символъ, іероглифъ. Итакъ, основной принципъ египетской жизни въ томъ, что два ея элемента—духъ, погруженный въ природу, и стремленіе къ освобожденію отъ нея, сомкнуты въ противоборствѣ. Отсюда, съ одной стороны, эта матеріальность, дикая чувственность и африканская жестокость, поклоненіе животнымъ, упоеніе жизнью, съ другой—при разумной организаціи дѣйствительности, броженіе духа, выбивающагося изъ матеріи, смѣлое, грандіозное и чудовищное творчество. Но чело этого духа какъ бы еще охвачено желѣзнымъ обручемъ, такъ что онъ еще не можетъ придти къ свободному самосознанію своего существа въ сферѣ мысли, но лишь постигаетъ это какъ задачу и сознаетъ себя какъ загадку для себя.

Самый переходъ съ Востока на Западъ, изъ Египта въ Грецію, Гегель изображаетъ символически: въ святилищѣ Саиса находилась богиня Нейта, закутанная покрываломъ статуя съ знаменитою надписью: „Я то, что есть, что было и что будетъ, никто не поднималъ моего покрыва“. По свидѣтельству Прокла, надпись включала еще слова: „Плодь мною рожденный, Геліосъ“. Въ Геліосѣ-Аполлонѣ Гегель видитъ разрѣшеніе задачи, возложенной на Египетъ, плоды его исторической работы. „То, что само въ себѣ ясно, т.-е. духъ, это есть сынъ ночной, покрытой богини. Въ египетской Нейтѣ истина еще замкнута: ея разрѣшеніе—греческій Аполлонъ и его изрѣченіе: „человѣкъ, познай себя“. Здѣсь разумѣется не познаніе человѣка съ его слабостями

и недостатками, но имѣется въ виду, что человѣкъ вообще долженъ познать самого себя.

Удивительно гармонируетъ съ этимъ греческое преданіе о томъ, что Сфинксъ, этотъ образъ Египта, явился въ Оивы, и когда Эдипъ разгадалъ загадку, которую Сфинксъ задавалъ прохожимъ, угадалъ, что смыслъ его загадки—человѣкъ, чудовище со скалы низверглось въ бездну. Разрѣшеніе и освобожденіе восточнаго духа, понявшаго въ Египтѣ, что ему поставлена задача, заключается въ сознаніи, что сокровенное начало природы есть мысль или духъ, осуществляющійся въ человѣческомъ самосознаніи.

Рядомъ съ этимъ внутреннимъ, совершающимся въ *понятіи* переходомъ отъ Египта къ Греціи, существуетъ еще другой, наглядный. Египетъ сталъ провинціей Персидскаго царства, и историческій переходъ совершился посредствомъ столкновенія этого царства съ Греціей и его пораженія. Здѣсь впервые совершается историческій переходъ, т.-е. переходъ отъ стараго къ новому и разрушеніе стараго. Отъ персидскаго царства, которое погибаетъ, владычество и историческое руководство переходить къ грекамъ, и такой процессъ затѣмъ снова повторяется.

*
* *
*

Такимъ образомъ, духъ всемірной исторіи вступаетъ въ новый моментъ своего развитія на почвѣ Греціи. Здѣсь, въ Греціи, совершается возрожденіе духа, и мы тотчасъ чувствуемъ подъ собою родную почву. Здѣсь впервые созрѣвшій духъ познаетъ себя предметомъ своего познанія и своей воли, такъ что государство, семья, право, религія становятся индивидуальными цѣлями, т.-е. не субстанціей, подавляющей индивидуумъ, какъ прежде извнѣ данной, но такъ, что человѣкъ посредствомъ ихъ осуществляетъ свою индивидуальность. Поэтому Греція знаменуетъ собою моментъ свободной индивидуальности, *der freien Individualität*, т.-е. моментъ, когда духъ свободно творитъ для себя и по своему

почину то, что составляет необходимое содержаніе все мірно-историческаго процесса.

Гегель удачно сравниваетъ этотъ моментъ въ исторіи съ юношескимъ возрастомъ въ человѣческой жизни, съ тѣмъ возрастомъ, когда человѣку жизнь еще не представляется какъ неустанная работа, какъ служеніе какой-нибудь ограниченной, разсудочной цѣли, но какъ свободное созданіе идейнаго творчества. Согласно съ этимъ, символомъ Греціи является у Гегеля „образъ героическаго юноши“. Вся жизнь греческаго народа—юношескій подвигъ; она вся олицетворяется въ двухъ юношахъ; начинается ее поэтическій юноша, Ахиллесъ, самый красивый образъ, созданный греческимъ представленіемъ, сынъ поэзіи; ее заканчиваетъ историческій юноша—Александръ Великій. Оба знаменуютъ собою борьбу съ Азіей. Ахиллесъ является главнымъ богатыремъ въ національномъ предпріятіи грековъ противъ Трои. Александръ самая свободная и прекрасная индивидуальность, созданная когда-либо дѣйствительностью, становится во главѣ Греціи въ полномъ расцвѣтѣ ея жизни и завершаетъ ея месть по отношенію къ Азіи. Исторію Греціи Гегель раздѣляетъ на три эпохи: періодъ роста, когда духъ греческаго народа слагается изъ разнородныхъ элементовъ, періодъ цвѣтенія, побѣды и торжества и періодъ раздора и увяданія. Подъ элементами Гегель разумѣетъ географическія условія страны, море и его вліяніе, и вообще разнообразныя впечатлѣнія, производимыя природою на духъ греческаго народа; съ другой стороны, различныя сѣмена культуры, внесенныя въ Грецію колонистами и чужестранцами. Греческое образованіе сложилось, такимъ образомъ, изъ двухъ источниковъ національнаго и иноземнаго, *aus sich und aus fremder Anregung*, и объединеніе этой двойственности было творческимъ дѣломъ героическаго періода или средневѣковья Греціи.

Плодомъ этого періода является новое опредѣленіе греческаго духа. Греческій духъ стоитъ на срединѣ между полной пассивностью человѣка на Востокѣ и полной субъективностью или отвлеченнымъ идеализмомъ, когда человѣкъ

творить нормы дѣйствительности изъ своего я. Греческій духъ нуждается еще въ импульсѣ, Anregung, извнѣ—это значитъ что онъ не безусловно свободенъ; онъ исходитъ отъ природы и пересоздаетъ природу для выраженія своего я. Это и есть моментъ художественнаго творчества.

Греческій духъ—художникъ, претворяющій камень въ пластическое произведеніе. При такомъ пересозданіи камень перестаетъ быть простымъ камнемъ и противно своей природѣ служить выраженіемъ духовнаго момента; съ другой стороны, художникъ нуждается въ камнѣ для своего духовнаго творчества, нуждается въ краскахъ, въ чувственныхъ формахъ, безъ нихъ онъ не можетъ выразить своей идеи, ибо онъ не можетъ познать своей идеи въ формѣ отвлеченной мысли (ein Denken).

Такимъ образомъ греческій духъ является въ исторіи не только принципомъ свободной, но и прекрасной, художественной индивидуальности. Проявленіе ея Гегель разсматриваетъ въ трехъ видахъ, которые онъ называетъ формами субъективнаго, объективнаго и политическаго искусства. Подъ субъективнымъ искусствомъ Гегель разумѣетъ стремленіе грековъ развить свое тѣло въ гимнастическихъ играхъ въ художественное произведеніе (Kunstwerk). Это начало греческаго искусства; греки претворили себя въ художественный образъ, прежде чѣмъ стали творить его въ мраморѣ и въ живописи.

Объективное искусство проявилось въ греческой религіи въ образахъ греческихъ боговъ. Греческій богъ не абсолютный, свободный духъ, онъ облеченъ въ образъ человѣческой ограниченности и является опредѣленнымъ индивидуумомъ, зависимымъ отъ извѣстныхъ внѣшнихъ условій. Боги Греціи не аллегоріи, а художественныя индивидуальности; исходной почвой ихъ служитъ природа, но она побѣждена духомъ; это подчиненіе природы духу выражено въ греческой мифологіи въ мифѣ о борьбѣ олимпійскихъ боговъ съ титанами и низверженіи послѣднихъ. Титаны—это силы природы, которыя лишаются владычества. Но и побѣ-

дители сохраняютъ извѣстное отношеніе къ силамъ природы: Зевсъ—обладатель молніи; Посейдонъ сохраняетъ въ себѣ бурную, дикую природу моря, но онъ въ тоже время нравственный образъ, онъ строитель городскихъ стѣнъ и творецъ коня. Геліосъ, обозначающій солнце, какъ силу природы, преобразился въ Аполлона; въ Аполлонѣ олицетворяется идея свѣта уже какъ нравственная, духовная сила; онъ прорицаетъ и все прозрѣваетъ, онъ исцѣляетъ и можетъ губить своими стрѣлами, онъ очищаетъ отъ преступленія и примиряетъ виновнаго съ Евменидами, богинями справедливой мести.

Обѣ стороны, субъективная и объективная, соединяются въ одно въ политическомъ художествѣ, т.-е. въ греческомъ государствѣ. Въ греческихъ государствахъ индивидуумъ свободенъ, но это еще не отвлеченная свобода; индивидуумъ свободенъ не какъ челоѣкъ вообще, а какъ гражданинъ даннаго государства. Въ греческихъ государствахъ общее и индивидуальное представляются въ конкретной гармоніи. Государство существуетъ въ гражданахъ, въ ихъ индивидуальной волѣ и дѣятельности, но съ другой стороны, и этимъ гражданамъ государство, т.-е. законъ и общій интересъ, представляется какъ нѣчто извнѣ данное, освященное обычаемъ т.-е. какъ нѣчто конкретное; политической нравственности въ точномъ смыслѣ слова, основанной на убѣжденіи и внутреннемъ согласіи, греки въ эпоху процвѣтанія не знали. Греки въ государственной жизни достигли гармоніи, т.-е. красоты, но не поднялись до *истины*. Но на этой точкѣ прекрасной, духовной гармоніи духъ не могъ долго устоять; лучшій расцвѣтъ греческой жизни продолжался лишь около 60 лѣтъ, отъ начала персидскихъ войнъ до пелопонезской. Источникомъ паденія, т.-е. дальнѣйшаго развитія, былъ элементъ субъективности и морали.

Въ области религіи художественные образы боговъ были разрушены размышленіемъ надъ божественнымъ; государство было разрушено страстями и личнымъ произволомъ.

Разрушеніе началось съ софистовъ, утверждавшихъ, что

„человѣкъ мѣрило всему“; подѣ этимъ они разумѣли случайнаго человѣка съ его случайными потребностями и взглядами. Другимъ источникомъ разрушенія было развитіе нравственнаго принципа. Великимъ учителемъ нравственности, изобрѣтателемъ ея, былъ Сократъ. Нравственнымъ является не тотъ человѣкъ, который въ наивности поступалъ законно и праведно, но тотъ, кто сознаетъ нравственные мотивы своего образа дѣйствія.

Къ такому нравственному образу дѣйствія Сократъ и желалъ привести грековъ; но, желая вывести нравственность изъ совѣсти, онъ противопоставилъ нравственную личность отечественному обычаю.

Между конкретнымъ міромъ государства съ его религіей, закономъ и обычаемъ, и субъективнымъ міромъ личности открылась пропасть. Многіе граждане отказались отъ участія въ политической жизни, чтобы жить въ своемъ идеальномъ мірѣ, другіе увидали въ политикѣ орудіе для удовлетворенія личныхъ страстей и цѣлей. Все обратилось въ раздоръ и разладъ. Противъ этого партикуляризма страстей, подтачивавшихъ и доброе и дурное, поднялась роковая желѣзная сила, обнаружившая жалкое безвыходное состояніе Греціи. Этимъ разрушительнымъ рокомъ были римляне.

Римъ является въ исторіи подобно фатуму въ древней трагедіи, какъ непреоборимая сила обстоятельствъ, предъ которой приходится преклониться личности. Такъ, сокрушая все передъ собою, выступаетъ этотъ Римъ, предназначенный къ тому, чтобы ввергнуть въ оковы индивидуумы и народы, собрать всѣхъ боговъ въ пантеонъ всемірной державы и установить надо всѣмъ господство отвлеченнаго единства (ein abstract Allgemeines). Эту цѣль римляне преслѣдуютъ съ бездушною и безсердечною жестокостію—всеобщее владычество для того, чтобы доставить торжество этому отвлеченному единству.

Гегель раздѣляетъ римскую исторію на три періода, руководясь ходомъ всемірной исторіи. Судьба всякаго всемірно-историческаго народа, говоритъ онъ, распадалась

на три отдѣла, и этотъ пріемъ долженъ и здѣсь оправдаться. Первый періодъ обнимаетъ зачатки Рима, когда въ немъ возникаютъ контрасты; во второмъ періодѣ Римъ выступаетъ на всемірно-историческое поприще, это лучшее время Рима—пуническія войны и столкновеніе съ предшествовавшимъ историческимъ народомъ. Въ третьемъ періодѣ римская держава достигаетъ той обширности предѣловъ, которая подготавливаетъ ея паденіе; контрасты внутри ея доходятъ до полного нестерпимаго противорѣчія.

Опираясь на римское преданіе объ основаніи Рима Ромуломъ съ помощью пришлаго, сброднаго и разбойничьяго населенія, Гегель выходитъ изъ положенія, что Римъ уже (von Hause aus) по своему происхожденію представлялъ нѣчто искусственное, насильственное, не имѣя ничего исконнаго (Ursprünglich). Гегель поэтому относился крайне отрицательно, съ какимъ-то нерасположеніемъ, не только къ гипотезамъ Нибура, но и къ Нибуровской критикѣ вообще.

Вслѣдствіе этого онъ въ свою очередь отстаиваетъ даже наименѣе правдоподобныя черты преданія, если онъ подходитъ къ его общему воззрѣнію на римскую исторію; такъ онъ признаетъ совершенно вѣрнымъ, что въ ново-возникшемъ государствѣ не было женщинъ, и потому похищеніе сабинянокъ считаетъ „общепризнаннымъ историческимъ фактомъ“.

Такъ же и въ вопросѣ о происхожденіи патриціевъ и плебеевъ Гегель считаетъ совершенно излишнимъ прибѣгать „къ модной гипотезѣ“ (Нибуровской) о патриціатѣ, какъ объ исконныхъ гражданахъ Рима. Гегель выводитъ дуализмъ патриціевъ и плебеевъ изъ естественнаго антагонизма „слабыхъ, бѣднѣйшихъ и пришлыхъ“ жителей и вліятельныхъ и богатыхъ. Въ виду этого онъ отрицаетъ за господствомъ патриціевъ всякое правовое или религіозное основаніе и въ подчиненности плебеевъ видитъ лишь фактическое насиліе, долго продолжавшееся даже послѣ обнародованія общихъ опредѣленныхъ законовъ (XII таблицъ).

Въ созданіи такого, т.-е. основаннаго на насиліи, государства Гегель усматриваетъ существенную особенность Рима.

Ибо оно непосредственно повлекло за собою самую суровую дисциплину и самопожертвованіе въ пользу общей цѣли. Государство, само себя создавшее и основанное на насиліи, можетъ быть поддерживаемо только насиліемъ: тутъ нѣтъ моральной, либеральной связи; изъ такого возникновенія можетъ произойти лишь вынужденное подчиненіе (субординація).

Въ виду этого Гегель и въ римскомъ семейномъ быту подчеркиваетъ ту „эгоистическую жестокость“, которая составляетъ основу римскихъ законовъ и нравовъ. Забывая, что римская матрона (мать семейства) пользовалась бѣльшею свободою и почетомъ, чѣмъ жена въ Греціи, Гегель лишь указываетъ на юридическую подчиненность женщины въ Римѣ (*manus*) и приходитъ къ выводу, что честь и достоинство доставались въ удѣлъ римской матронѣ лишь при выходѣ изъ подъ власти мужа, тогда какъ женщина должна черезъ мужа достигать почетнаго положенія (*ihre Ehre haben soll*). Аналогично было и отношеніе сыновей къ отцу, и они достигали независимости лишь посредствомъ эманципаціи. Наконецъ и въ формахъ римскаго завѣщанія рѣзко проявляется произволъ главы семьи.

Такъ, въ глазахъ Гегеля, извращается въ Римѣ основа нравственной жизни.

Безнравственная активная суровость римлянъ въ частномъ быту неизбѣжно соотвѣтствовала такой же пассивной суровости въ государственномъ быту. За суровость, которой онъ былъ жертвою по отношенію къ государству, римлянинъ вознаграждалъ себя суровою властью, которою онъ самъ пользовался въ своей семьѣ, и, рабъ съ одной стороны, онъ былъ деспотомъ съ другой. Гегель самъ ставитъ вопросъ, какимъ образомъ объяснить этотъ историческій характеръ Рима—и обусловливаетъ его тремя причинами: исторической—возникновеніемъ Рима изъ разбойничьей шайки; этнографическимъ характеромъ италійскихъ племенъ, вошедшихъ

въ составъ римскаго населенія и философскимъ опредѣленіемъ мірового духа, которое вытекало изъ соотвѣтствующаго момента въ процессѣ его развитія.

Въ противоположность первобытной роскошной фантазіи Востока и гармонической поэзіи грековъ, съ римлянами входятъ въ исторію проза жизни, сознаніе конечнаго, отвлеченность разума и суровость личнаго я.

Эту крайнюю прозу духа Гегель раскрываетъ въ сферѣ искусства, права и религіи римлянъ; онъ видитъ ее въ заимствованномъ римлянами этрусскомъ искусствѣ, которое при совершенствѣ техники и вѣрномъ природѣ исполненіи вовсе лишено идеализма и красоты греческаго искусства. Этому же несвободному, бездушному (*geist-und gemüthlos*) разсудку римскаго міра, мы обязаны и происхожденіемъ и развитіемъ *положительнаго* права. На востокѣ моральныя требованія стали правовыми нормами; еще у грековъ обычай былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и юридическимъ закономъ; римляне совершили великое разграниченіе между правомъ и нравами; они открыли принципъ права,—принципъ, самъ по себѣ чисто формальный, безсодержательный (*gesinnungslos und gemüthlos*). Они сдѣлались жертвою этой сухой разсудочности, но намъ оказали великое благо, ибо признаніе отвлеченнаго формальнаго принципа права было условіемъ дальнѣйшаго, внутренняго освобожденія духа.

Всего подробнѣе Гегель проводитъ свое представленіе объ историческомъ значеніи римскаго духа при характеристикѣ римской религіи, гдѣ дѣйствительно ярко обнаруживается разсудочность и формализмъ римлянъ.

Таинственное чаяніе природы у грековъ проявилось въ наглядныхъ образахъ творческой фантазіи. Грекъ не пребывалъ на степени страха предъ природою, но завязалъ съ ней свободныя и радостныя отношенія. Римлянинъ же оставался замкнутымъ въ своей субъективности, поэтому природа представлялась ему чѣмъ-то внѣшнимъ и объективнымъ, чуждымъ и для него закрытымъ. Вслѣдствіе этого онъ становился по отношенію къ этому внѣшнему въ по-

ложеніе зависимости, обязанности. Этотъ смыслъ связанности-обязанности и имѣетъ слово *religio* у Римлянъ. Отсюда формализмъ и безконечная обрядность, которая у римлянъ изъ сферы религіи проникла во всѣ области жизни: въ ихъ договоры, государственныя отношенія, обязанности и семейный бытъ. Набожность римлянина становится чѣмъ-то чисто формальнымъ, само по себѣ бессодержательнымъ; содержаніе же вносится въ нее его личною волею, личныя его цѣли связываютъ римлянина съ богами, ради нихъ онъ имъ поклоняется.

Вслѣдствіе этого римская религія отмѣчена самымъ прозаическимъ характеромъ цѣлесообразности и пользы; римскія божества ничто иное, какъ отвлеченія сухого разсудка, выведенныя имъ изъ различныхъ психическихъ или физическихъ состояній или дѣйствій покоя, заботы, голода, роста, смазыванія дверныхъ петель при входѣ новобрачной и пр.

Большая часть римскихъ храмовъ возникали, и иноземные боги вводились въ Римъ, по случаю какого-нибудь народнаго бѣдствія по обѣту, изъ обязательной, небезкорыстной благодарности.

Вслѣдствіе этого характера римской религіи мірскія и политическія цѣли не подчинены ей, а напротивъ санкціонируются ею.

Римлянинъ оставался набожнымъ, какого бы ни были свойства его поступки. Безпомощною формою овладѣваетъ субъектъ и заставляетъ ее служить своимъ частнымъ цѣлямъ. Такъ овладѣли религіей патриціи и посредствомъ ея придали своему господству характеръ прочнаго священнаго, недоступнаго никому иному владѣнія: правительственная власть и политическія права получаютъ характеръ частной собственности. Но въ этой субъективности римской религіи кроется зародышъ личнаго произвола и злоупотребленія святынею. Наступило время, когда этотъ личный произволъ обратился противъ самой святыни, созналъ ее формальный характеръ и, сведя ее на пустую формальность, сталъ ее попирать ногами.

Таковъ римскій народный характеръ въ главныхъ сферахъ духовнаго творчества—въ искусствѣ, правѣ и въ религіи; таковымъ же обнаруживается онъ и въ государствѣ и его дѣятельности, какъ во внѣшней политикѣ римлянъ, такъ и во внутренней. Какъ здѣсь, такъ и тамъ Гегель видитъ осуществленіе основной черты римскаго духа: раздвоеніе и рѣзкое противоборство между идеей отвлеченнаго цѣлаго и конкретной частности, и наконецъ насильственное разрѣшеніе этого дуализма посредствомъ поглощенія частнаго цѣлымъ. Во внѣшней политикѣ этотъ процессъ проявляется въ постепенномъ, послѣдовательномъ расширеніи римскаго владычества: одна индивидуальность за другою, т.-е. одинъ народъ за другимъ, отъ мелкихъ общинъ въ окрестностяхъ Рима до великихъ восточныхъ царствъ, образовавшихся изъ наслѣдія Александра Македонскаго, принуждены преклониться предъ оружіемъ Рима и исчезаютъ въ общемъ единствѣ римской державы.

Такой же процессъ составляетъ содержаніе внутренней исторіи. Но во внутренней жизни Рима этотъ процессъ сначала представляетъ собою, повидимому, обратное движеніе. Дѣло въ томъ, что во внѣшней исторіи антагонизмъ данъ историческими условіями. Римъ окруженъ другими, враждебными общинами и народами, которыхъ онъ побѣждаетъ и вмѣщаетъ въ себѣ, становясь для нихъ тѣмъ единымъ цѣлымъ, въ которомъ они исчезаютъ и претворяются.

Во внутренней же своей политической жизни Римъ самъ создаетъ и выводитъ наружу тѣ конкретныя частности, которыя ему потомъ приходится сокрушать для торжества отвлеченнаго единства. Лишь только Римъ въ концѣ своего перваго періода поборолъ въ себѣ антагонизмъ между патриціями и плебеями, какъ этотъ антагонизмъ сталъ выступать въ новой формѣ. Въ противоположность отвлеченному началу государства развивается отвлеченное же представленіе о самостоятельной личности. Этимъ обусловливалось высокое развитіе гражданскаго права въ Римѣ, основаннаго на точномъ опредѣленіи и рѣзкомъ очертаніи

понятія юридической личности. Такое сильное развитіе личности дало себя чувствовать и въ области государственнаго права.

Эмансипація личности становится сигнатурой внутренней политической жизни Рима. Но въ политическомъ быту эта эмансипація личности выражается въ формѣ возстанія частныхъ, партикулярныхъ интересовъ противъ общаго интереса—въ разладѣ между патріотизмомъ и преслѣдованіемъ личныхъ цѣлей. Преданность государству не въ состояніи удерживать въ необходимомъ равновѣсіи антагонизмъ этихъ двухъ противоположныхъ стремленій и рядомъ съ постоянными побѣдами, триумфами и завоеваніями мы видимъ въ Римѣ постоянное зрѣлище гражданскихъ смуть и междоусобій. Становясь холоднымъ отвлеченіемъ владычества и насилія, проявленіемъ чистаго эгоизма воли по отношенію ко всѣмъ другимъ, римскій принципъ политической жизни утрачиваетъ всякое нравственное содержание и наполняется лишь частными интересами. Поэтому прирость провинцій обращается въ увеличеніе внутренней партикуляризації и становится источникомъ происходящаго отсюда разрушенія (Verderben).

Это разложеніе государства, утратившаго въ себѣ всякую крѣпость, становится почвой для произрастанія великихъ индивидуумовъ, вышедшихъ изъ потребности возстановить то государственное единство, которое не находило себѣ болѣе опоры въ убѣжденіяхъ. Несчастіе этихъ индивидуумовъ въ томъ, что они не представляютъ собою чисто нравственнаго принципа, ибо всѣ ихъ начинанія направлены противъ существующаго, т.-е. это преступленія. Но то, чего желаютъ и что творятъ эти индивидуумы, имѣетъ за себя высшее оправданіе мірового духа и должно въ концѣ восторжествовать. Около этихъ великихъ индивидуумовъ группируются другіе граждане, и Римъ раздирается партіями. Наконецъ вся римская держава распадается на два лагеря, сгруппировавшихся около Помпея и Цезаря. Побѣда осталась за тѣмъ, кто съ силою побѣдоносныхъ легіоновъ соединилъ преимущество геніальности,—преодо-

лѣвши своихъ противниковъ во всѣхъ провинціяхъ, Цезарь вернулся побѣдителемъ въ Римъ.

Такимъ образомъ, римская міровая держава досталась одному. Этотъ важный переворотъ не слѣдуетъ считать случайностью, онъ былъ необходимъ и обусловливался обстоятельствами.

Цезарь, который можетъ быть выставленъ образцомъ римской цѣлесообразности дѣйствій, съ яснымъ умомъ опредѣлявшій свои намѣренія и осуществлявшій ихъ съ высшей энергіей и быстротою, безъ увлеченія страсти, поступилъ совершенно согласно съ ходомъ всемірной исторіи. Цезарь совершилъ два великихъ подвига: онъ замирилъ внутренній антагонизмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ раскрылъ другой на болѣе обширномъ поприщѣ. Римская держава до него простиралась только до горнаго вѣнца Альпъ, Цезарь пробилъ эту ограду и создалъ новый центръ, вокругъ котораго совершалась всемірная исторія въ слѣдующемъ періодѣ.

Лучшіе люди Рима тогда полагали, что господство Цезаря зависѣло отъ его личныхъ качествъ, и что съ устраненіемъ этой личности сама собою возстановится республика. Этимъ страннымъ заблужденіемъ обусловливалось убійство Цезаря. Но непосредственно послѣ этого обнаружилось, что римское государство можетъ быть управляемо лишь единолично, и римляне были принуждены признать это и подчиниться новой власти императоровъ, какъ и вообще государственные перевороты получаютъ свое освященіе во мнѣніи людей, когда повторяются. Такъ и Наполеонъ былъ два раза побѣжденъ, два раза изгонялись Бурбоны. Вслѣдствіе повторенія то, что сначала казалось случайнымъ и только возможнымъ, превращается въ нѣчто дѣйствительное и утвержденное.

Такъ наступилъ третій періодъ римской исторіи—періодъ императорскій, когда римляне стали приходить въ столкновение съ народомъ, которому суждено было послѣ нихъ сдѣлаться всемірно-историческимъ. Гегель разсматриваетъ этотъ періодъ съ двухъ сторонъ, духовной и свѣтской, а относительно послѣдней беретъ во вниманіе два главныхъ

момента—характеръ правителей, т.-е. римскихъ императоровъ и гражданъ въ Римской имперіи.

Власть римскаго императора основана на томъ, что частная личность овладѣваетъ цѣлымъ. Въ индивидуумѣ императора поэтому духъ частной субъективности достигаетъ полной, не знающей мѣры реализаціи. Духъ личности такъ сказать вышелъ изъ своихъ предѣловъ, превративъ конечное бытіе и частную волю въ нѣчто безпредѣльное.

Этотъ личный произволъ призналъ только одинъ предѣлъ своему проявленію. Это предѣлъ всего человѣческаго—смерть. Эта субъективность оторвалась отъ всякой внутренней сдержки, не знаетъ ни страха, ни надежды, ни раскаянія (ибо все это предполагаетъ опредѣленные цѣли); здѣсь все случайно, ибо это ничто иное, какъ страсть и произволъ во всей ихъ разнузданности. Эта личная воля не признаетъ ничью волю сдержкою для себя, и потому ея отношеніе къ волѣ другихъ есть отношеніе безусловнаго господства и рабства; насколько простирается взоръ челоѣка на земномъ шарѣ, на немъ нѣтъ другой воли, кромѣ воли императора.

Поль господствомъ этой воли все въ порядкѣ, ибо порядокъ заключается именно въ томъ, чтобы все согласовалось съ волей императора. При такомъ положеніи дѣла самыя свойства императоровъ теряютъ значеніе, ибо это случайность безслѣдно проходящая. Среди римскихъ императоровъ было много благородныхъ, весьма строгихъ къ себѣ характеровъ, но они не произвели никакой перемѣны въ государствѣ, никогда у нихъ не было рѣчи о томъ, чтобы дать римскому народу свободную организацію (*die Organisation des freien Zusammenlebens*).

Второй моментъ состоитъ въ томъ, что всѣ прочіе индивидуумы признаются *лицами* (*persona*) въ юридическомъ смыслѣ. Эти лица между собою равны, но не обладаютъ никакими политическими правами, за то понятіе о личности окончательно устанавливается гражданскимъ правомъ.

Сущность гражданского права въ томъ, что въ немъ лицо получаетъ значеніе само по себѣ и полной реализаціи своей

достигаетъ въ личной собственности. Жизнь римскаго государства и вся сила его духа обращены теперь исключительно на разработку мертвaго гражданскаго права—это явленіе аналогично разложенію мертвaго организма, когда каждый атомъ получаетъ самостоятельную жизнь, но низкую—существованіе червя; подобно тому и римскій государственный организмъ весь разлагается на атомы частныхъ гражданскихъ лицъ. Римская жизнь достигаетъ, такимъ образомъ, полнаго раздвоенія: съ одной стороны, въ видѣ фатума царитъ отвлеченная абсолютность господства, съ другой—отвлеченная индивидуальность, изолированность лица, которое имѣетъ значеніе не по своей конкретной индивидуальности, не потому, что она даетъ и вноситъ въ жизнь цѣлаго, а какъ отвлеченный индивидуумъ. Въ сознаніи людей такимъ образомъ нѣтъ болѣе отечества, нѣтъ никакого нравственнаго единства—имъ остается одно, преклониться предъ фатумомъ и развивать въ себѣ полное равнодушіе къ жизни. Одни достигаютъ этого равнодушія тѣмъ, что поглощаются совершенно матеріальными интересами и стараются забыть себя въ чувственныхъ наслажденіяхъ; другіе стараются найти успокоеніе въ философіи; но всѣ системы тогдашней философіи, при всей своей противоположности—стоицизмъ, эпикуреизмъ и скептицизмъ, сходятся въ цѣли внушать духу равнодушіе ко всему, что представляетъ дѣйствительность. Но это внутреннее примиреніе, которое давала философія образованному меньшинству римскаго общества, имѣло отвлеченный характеръ—это былъ совѣтъ отчаянія, который не могъ удовлетворить живого духа, жаждавшаго болѣе возвышеннаго примиренія.

Этимъ высшимъ примиреніемъ абсолютнаго духа съ конкретностью, вѣчнаго съ конечнымъ, божественнаго съ человѣческимъ и является у Гегеля христіанство. Его возникновеніе и распространеніе и составляетъ духовную сторону Римской имперіи; съ завершеніемъ его развитія наступаетъ новый періодъ въ исторіи человѣчества.

В. Герье.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

Этика Д. Юма. I. Психологическія предпосылки этики.

I.

Если теоретическая философія Д. Юма давно обращала на себя вниманіе историковъ философіи, хотя до самаго послѣдняго времени и не являлась объектомъ болѣе углубленнаго изслѣдованія въ ея цѣломъ, то этого совсѣмъ нельзя сказать о моральной философіи этого мыслителя. Обычная извѣстность этическихъ воззрѣній Юма значительно меньше извѣстности моральныхъ ученій такихъ его соотечественниковъ, какъ Гоббсъ, Шефтсбѣри и даже Гетчесонъ. Правда, мы имѣемъ специальную работу объ этикѣ Юма, гдѣ этотъ моралистъ находитъ очень высокую оцѣнку, когда авторъ (проф. Гижицкій) не колеблется приложить къ англійскому философу эпитетъ „Ньютона морали“ ¹⁾. Равнымъ образомъ, высоко ставитъ этику Юма и извѣстный историкъ англійской мысли Лесли Стивенъ, считая британскаго моралиста создателемъ утилитарной теоріи и замѣчая при этомъ, что „отъ Юма до Д. С. Милля эта доктрина не испытала существенныхъ измѣненій“ ²⁾. Но едва ли можно не видѣть значительнаго преувеличенія въ сужденіяхъ обоихъ названныхъ авторовъ, особенно перваго, который главною своею задачею ставилъ реабилитацію англійскаго эмпиризма въ

¹⁾ G. Giżycki. Die Ethik David Humes. Breslau, 1878, S. IX.

²⁾ Leslie Stephen. History of english thought in 18-th century, London, 1876, v. II, p. 87.

глазахъ нѣмецкихъ читателей, еще не освободившихся, по мнѣнію Гижицкаго, отъ отуманивающихъ чаръ идеалистической философіи. Поэтому въ упомянутой работѣ Гижицкаго мы не находимъ относительно объективнаго истолкованія моральной философіи Юма, въ тѣсной исторической связи съ предшествующими британскими моралистами и съ ближайшими къ Юму позднѣйшими представителями англійской этики. Правда, Гижицкій даетъ краткій очеркъ болѣе раннихъ направленій британской морали; равнымъ образомъ, онъ говоритъ и о болѣе позднихъ англійскихъ моралистахъ, включая въ число ихъ даже Дарвина, но при всемъ томъ, при такомъ изображеніи этики Юма мы не уясняемъ себѣ всего ея своеобразія, и сопоставленіе Юма, какъ моралиста, съ его предшественниками и преемниками часто носитъ слишкомъ внѣшній характеръ, тѣмъ болѣе, что авторъ выдвигаетъ на первый планъ простое изложеніе, а не мотивированную оцѣнку. Мы уже не говоримъ о томъ, что изслѣдователь слишкомъ кратко останавливается на характеристикѣ психологическихъ предпосылокъ этики Юма, что имѣетъ большое значеніе въ процессѣ уясненія самаго существа моральныхъ воззрѣній этого мыслителя. Все это можетъ оправдывать задачу сдѣлать этику Юма предметомъ новаго разсмотрѣнія, въ которомъ предполагалась бы болѣе обстоятельная характеристика и болѣе объективная оцѣнка главнѣйшихъ моральныхъ воззрѣній британскаго философа. Посильной попыткѣ въ этомъ направленіи посвященъ и настоящій очеркъ, первая часть котораго имѣетъ своею цѣлью охарактеризовать важнѣйшія психологическія предпосылки этики Юма.

II.

Этическія воззрѣнія Юма предполагаютъ для своего обоснованія извѣстныя психологическія предпосылки, все равно какъ и его гносеологія основывается на опредѣленной психологіи познанія. Объ этой послѣдней мы достаточно гово-

рили въ первой части своей работы ¹⁾, и намъ нѣтъ нужды снова возвращаться къ этому вопросу. Отмѣтимъ только своеобразное представленіе Юма о самой природѣ интеллектуальной дѣятельности, поскольку Юмъ подѣлитъ интеллектомъ разумѣть, прежде всего, работу нашего разума въ области чисто - абстрактныхъ построеній или отношеній между идеями. Но мы указывали также и другое пониманіе разума, когда этимъ названіемъ обозначается работа нашей психики въ сферѣ причинныхъ заключеній, на почвѣ знакомства съ фактическими отношеніями, при чемъ въ этомъ случаѣ дѣятельность разума по своей природѣ поставляется въ тѣсную связь съ другими душевными функціями, играющими, по мнѣнію Юма, очень большую роль и въ интеллектуальныхъ процессахъ. Такова, на примѣръ, функція привычки, которую, какъ мы знаемъ, Юмъ возводитъ на степень біологическаго фактора. Но главными предпосылками, имѣющими столь большое значеніе для уясненія моральныхъ взглядовъ Юма, являются его воззрѣнія на природу нашей эмоциональной жизни и нашей волевой дѣятельности. Мораль находитъ свое конкретное выраженіе въ нашихъ поступкахъ, мотивами же этихъ поступковъ являются, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, наши чувствованія или эмоции. Поэтому Юмъ, вполне естественно, изложенію своихъ этическихъ воззрѣній предпосылаетъ анализъ эмоциональной и волевой жизни. Въ настоящее время мы должны остановиться на главныхъ моментахъ въ этомъ процессѣ изслѣдованія двухъ обширныхъ сферъ нашей психики, которыя представляютъ столь значительный интересъ и въ цѣляхъ выясненія самаго существа моральной дѣятельности. Но, приступая къ изложенію воззрѣній Юма на природу эмоциональной жизни и нашей волевой дѣятельности, мы встрѣчаемся съ однимъ существеннымъ затрудненіемъ, которое уже имѣло мѣсто и въ отношеніи теоретической философіи Юма. Именно, взгляды Юма относительно названныхъ душевныхъ

¹⁾ Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія Д. Юма. М. 1905.

дѣятельностей дошли до насъ въ двухъ редакціяхъ—болѣе ранней и болѣе поздней, и намъ приходится уже конструировать воззрѣнія мыслителя путемъ сравнительнаго изученія обѣихъ редакцій. Что касается эмоциональной жизни, то она характеризуется Юмомъ въ специальномъ сочиненіи „Объ аффектахъ“, составляющемъ вторую часть его „Трактата о человѣческой природѣ“. Затѣмъ, уже во второй періодъ своей литературной дѣятельности, послѣ переработки первой части „Трактата“ въ „Исслѣдованіе о человѣческомъ умѣ“, Юмъ призналъ необходимымъ передѣлать и вторую часть своего ранняго сочиненія, выпустивъ ее въ видѣ „Диссертации объ аффектахъ“. Волевая жизнь или сфера нашей активности, прежде всего, изображается тоже во второй части „Трактата“, гдѣ ей посвящены три спеціальныя главы („О свободѣ и необходимости“, „О вліяющихъ мотивахъ воли“). Затѣмъ, эти главы также подверглись дальнѣйшей переработкѣ и въ такомъ переработанномъ видѣ вошли въ „Исслѣдованіе о человѣческомъ умѣ“ (8 гл.) Здѣсь, прежде всего, возникаетъ вопросъ, не можемъ ли мы игнорировать первую редакцію трудовъ Юма и сосредоточиться исключительно на второй обработкѣ, тѣмъ болѣе, что, какъ мы знаемъ, самъ Юмъ въ предисловіи къ послѣднему изданію своихъ „Опытовъ“, гдѣ содержится и вторая обработка его главныхъ философскихъ произведеній, проситъ читателей и въ частности критиковъ только послѣднюю редакцію разсматривать какъ вполне согласную съ его философскими взглядами въ позднѣйшій, болѣе сознательный періодъ его жизни (какъ извѣстно, „Treatise“ было написано непосредственно по выходѣ Юма изъ колледжа, въ возрастѣ 25—28 лѣтъ). Но мы въ свое время уже говорили ¹⁾, что нужно съ извѣстной осторожностью относиться къ этому заявленію Юма, написанному уже на одрѣ смертельной болѣзни, въ состояніи нѣкотораго упадка духа, обусловленнаго, главнымъ образомъ, тяжелымъ болѣзнен-

¹⁾ Ib., p. 28—29.

нымъ состояніемъ. Несмотря на принципиальное сходство обоихъ главныхъ сочиненій Юма въ области теоретической философіи, мы признали необходимымъ пользоваться обѣими редакціями, ибо первая въ извѣстной степени восполняетъ вторую и во всякомъ случаѣ помогаетъ уяснить взгляды Юма по нѣкоторымъ важнѣйшимъ вопросамъ теоретической философіи, тѣмъ болѣе, что эти взгляды часто выражены тамъ въ болѣе рѣшительной и радикальной формѣ, безъ тѣхъ компромиссовъ, которыхъ не чужда позднѣйшая редакція. То же самое нужно сказать и относительно анализа эмоциональной и волевой сферъ. Въ своихъ существенныхъ чертахъ анализъ этотъ является сходнымъ въ обѣихъ редакціяхъ, но тѣмъ не менѣе мы не можемъ ограничиться позднѣйшей обработкой. Главное отличіе послѣдней, какъ мы увидимъ, ниже, — въ ея болѣе значительной краткости, и это обстоятельство невыгодно отзывается на уясненіи самаго существа взглядовъ Юма на природу указанныхъ душевныхъ дѣятельностей. Иногда эти сокращенія настолько существенны, что они оставляютъ въ тѣни очень важные пункты въ сферѣ эмоциональной и волевой жизни. Мы не можемъ смотрѣть на эти сокращенія, какъ на показаніе измѣненій въ самихъ психологическихъ взглядахъ Юма: при ближайшемъ анализѣ вскрывается сходство обѣихъ редакцій въ наиболѣе существенномъ, а съ другой стороны, мы знаемъ, что эти сокращенія были сдѣланы, главнымъ образомъ, въ интересахъ большей доступности философскихъ трактатовъ Юма, поскольку многія детальныя разсужденія въ первой редакціи могли показаться, по мнѣнію Юма, довольно трудными для пониманія широкой публикѣ. Всѣ эти соображенія заставляютъ насъ, при изложеніи воззрѣній Юма, пользоваться обѣими редакціями относящихся сюда сочиненій философа, при чемъ мы теперь же отмѣтимъ наиболѣе существенное различіе въ конструкціи интересующихъ насъ сочиненій, оставляя указаніе болѣе детальныхъ различій до характеристики соотвѣтственныхъ частныхъ пунктовъ.

Такъ, что касается природы волевой дѣятельности, то

вопросъ о свободѣ воли, несомнѣнно, нашель болѣе законченное и обстоятельное трактованіе въ „Исслѣдованіи о человѣческомъ умѣ“, въ главѣ „О свободѣ и необходимости“, гдѣ проблема свободы воли выясняется на почвѣ предшествующаго подробнаго трактованія вопроса о природѣ причинной связи. Здѣсь Юмъ пытается обосновать свой детерминизмъ, стараясь распространить его на всю область психическихъ процессовъ, независимо отъ ихъ этической цѣнности. Здѣсь же онъ опровергаетъ и самыя разнообразныя возраженія противъ этого взгляда, поскольку эти возраженія стараются найти для себя оплотъ въ соображеніяхъ моральнаго или религіознаго характера. Но въ этой главѣ мы не встрѣчаемъ исчерпывающаго анализа волевой дѣятельности, здѣсь нѣтъ даже полнаго опредѣленія воли, какъ своеобразной душевной функціи; равнымъ образомъ, вопросъ о мотивахъ нашей дѣятельности не выступаетъ на болѣе видный планъ, заслоняясь ранѣе упомянутой, центральной въ данномъ случаѣ проблемой свободы воли. Но всѣ эти вопросы опредѣленно намѣчаются и получаютъ извѣстное рѣшеніе въ болѣе ранней редакціи, которая имѣетъ болѣе общепсихологическую, чѣмъ философскую окраску. Такимъ образомъ, привлеченіе болѣе ранней редакціи для уясненія взглядовъ Юма на характеръ волевыхъ процессовъ является совершенно необходимымъ. То же самое еще въ большей степени нужно сказать относительно характеристики эмоциональной жизни. Внимательно сравнивая вторую часть „Трактата о человѣческой природѣ“ и „Диссертацию объ аффектахъ“, которые раздѣляются между собой промежутокъ времени чуть ли не въ 20 лѣтъ, мы не можемъ сказать, чтобы произошло измѣненіе во взглядахъ Юма на самое существо эмоциональныхъ проявленій. Но вмѣстѣ съ тѣмъ даже и не особенно глубокій анализъ вскрываетъ значительныя различія между обѣими редакціями, которыя не позволяютъ намъ отвергать болѣе раннюю обработку предмета. Такъ, прежде всего, намъ невольно бросается въ глаза различіе по объему обоихъ произведеній: вторая часть „Трак-

тата о человѣческой природѣ“, имѣющая своимъ предметомъ анализъ эмоціональной жизни, содержитъ въ себѣ 228 страницъ, между тѣмъ какъ въ „Диссертациі о аффектахъ“ всего 28 страницъ. Правда, нѣкоторыя главы перваго сочиненія, именно трактующія о волѣ, вошли въ „Исслѣдованіе о человѣческомъ умѣ“, но все-таки и при этомъ количественное различіе между обоими произведеніями остается очень внушительнымъ. Болѣе внимательное сравненіе обоихъ произведеній обнаруживаетъ передъ нами не только различіе въ расположеніи матеріала ¹⁾, но и цѣлый рядъ опущеній во второй редакціи, которыя являются очень важными для уясненія самаго существа эмоціональных проявленій. Такъ, только въ „Трактатѣ“ мы находимъ опредѣленіе (хотя и не совсѣмъ ясное) того термина (*passion*), которымъ обозначается вся совокупность эмоціональных переживаній. Затѣмъ, въ „Трактатѣ“ отводится очень много мѣста выясненію роли въ жизни эмоцій такихъ факторовъ, которые выдвигаются на первый планъ Юмомъ и при уясненіи характера интеллектуальной дѣятельности. Это—воображеніе и привычка, при чемъ Юмъ въ соотвѣтствующей части „Трактата“ особенно подробно останавливается на анализѣ первой функціи. Въ связи съ изображеніемъ природы этой дѣятельности, Юмъ много говоритъ о значеніи пространственныхъ и временныхъ отношеній въ области эмоціональных переживаній, высказывая здѣсь много глубоко-цѣнныхъ психологическихъ замѣчаній. Далѣе въ „Трактатѣ“ много мѣста отводится выясненію психологической природы того душевнаго переживанія, которое извѣстно подъ именемъ симпатіи. На почвѣ этого своеобразнаго психическаго акта Юмъ пытается объяснить цѣлый рядъ эмоціональных состояній, которыя являются очень важными и для пониманія многихъ явленій въ сферѣ моральной дѣятельности. Наконецъ, большая часть эмоціональных проявленій, которыя являются предметомъ

¹⁾ Такъ прямыя или непосредственныя эмоціи въ „Трактатѣ“ разсматриваются послѣ косвенныхъ или посредственныхъ, а въ „Диссертациі“—наоборотъ.

анализа въ обоихъ произведеніяхъ, въ первомъ произведеніи изслѣдуются съ гораздо большею обстоятельностью и глубиною, способствуя тѣмъ самымъ болѣе успѣшному проникновенію въ самое существо анализируемыхъ явленій. Всѣ эти обстоятельства, вмѣстѣ взятые, не даютъ намъ права, при анализѣ взглядовъ Юма въ отношеніи эмоціональных переживаній, ограничиваться разсмотрѣніемъ позднѣйшей редакціи, а наоборотъ, заставляютъ насъ въ этомъ случаѣ внимательно штудировать оба относящіеся сюда произведенія, т.-е. соотвѣтствующую часть „Трактата о человѣческой природѣ“ и „Диссертацию объ аффектахъ“.

III.

Психологическія предпосылки этики Юма состоятъ, какъ мы уже знаемъ, въ своеобразномъ ученіи Юма о природѣ эмоціональной и волевой жизни. Юмъ, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, придаетъ громадное значеніе эмоціональнымъ процессамъ и считаетъ ихъ самыми существенными въ общей суммѣ душевной жизни. Всѣ эти явленія Юмъ обозначаетъ традиціоннымъ терминомъ „passion“, къ сожалѣнію, не давая ему совершенно точнаго опредѣленія. Правда, въ одномъ мѣстѣ своего „Трактата“ онъ пытается, повидимому, точно отграничить эти процессы отъ другихъ проявленій нашей психики, когда онъ говоритъ: „подъ passion“ мы понимаемъ сильное и осязаемое движеніе духа, которое является въ связи съ воспріятіемъ хорошаго или дурного или съ воспріятіемъ какого-либо объекта, который способенъ возбуждать наше влеченіе уже въ силу изначальной организациі нашихъ способностей“ ¹⁾. Но это опредѣленіе едва ли можетъ считаться вполне яснымъ и точно выражающимъ самое существо душевнаго переживанія, которое именуется „passion“. Во всякомъ случаѣ, это не „страсть“ въ нашемъ смыслѣ слова, хотя и для обозначенія „страсти“

¹⁾ Treatise of human nature, v. II, p. 213 — 214 (ed. by Green and Grose, London, 1890).

Юмъ употребляетъ тотъ же терминъ „passion“. Несомнѣнно, понятіе „passion“ у Юма болѣе широкое и можетъ охватывать не только чувствованія или эмоціи, какъ ихъ понимаетъ современная психологія, но и простирается на нѣкоторые волевые процессы, когда Юмъ относитъ къ области „passion“ влеченіе и отвращеніе ¹⁾. Но во всякомъ случаѣ, эмоціональная сфера обнимается этимъ понятіемъ, и поэтому мы будемъ передавать „passion“ терминами „эмоція“ или „аффектъ“, понимая послѣдній не въ смыслѣ вспышки чувства, а обозначая имъ относительно яркое обнаруженіе эмоціональной жизни.

Что касается, теперь, воли, то эту форму нашей душевной жизни Юмъ представляетъ тѣсно связанной съ эмоціональной сферой и даетъ ея анализъ при характеристикѣ этой послѣдней, считая волевые акты „самыми замѣчательными результатами явленій удовольствія и страданія“ ²⁾. Но самое опредѣленіе воли также не отличается желательною точностью и ясностью. „Подъ волей, говоритъ Юмъ,—я понимаю не что иное, какъ внутреннее впечатлѣніе, которое мы чувствуемъ и сознаемъ, когда намѣренно производимъ какое-нибудь новое движеніе въ нашемъ тѣлѣ или когда мы вызываемъ какую-либо новую перцепцію въ нашемъ духѣ“ ³⁾. При этомъ Юмъ полагаетъ, что это впечатлѣніе, подобно основнымъ эмоціональнымъ проявленіямъ, не можетъ быть предметомъ какихъ-либо дальнѣйшихъ опредѣленій и должно разсматриваться, какъ фактъ, хорошо извѣстный намъ по нашему непосредственному опыту. Это опредѣленіе воли, сдѣланное Юмомъ, не можетъ почитаться вполне точнымъ и яснымъ, въ связи съ нѣкоторою неясностью, въ данномъ случаѣ, терминовъ „впечатлѣнія“ и „перцепція“. Но какъ бы то ни было, мы можемъ и изъ этого опредѣленія понять существенныя черты волевого акта: сознательность, въ смыслѣ преднамѣренности, и элементъ новизны—въ те-

¹⁾ Ibid., p. 214.

²⁾ Ibid., p. 181.

³⁾ Ib., p. 181.

ченіи нашихъ процессовъ—физическихъ или психическихъ. Юмъ не входитъ въ дальнѣйшій анализъ этихъ особенностей, считая ихъ первичными и несводимыми къ какимъ-либо болѣе простымъ элементамъ. Но для него является вопросомъ первостепенной важности вопросъ о мотивахъ волевыхъ дѣйствій, и обсужденію этой проблемы Юмъ посвящаетъ особую главу въ своемъ „Treatise“. Этотъ вопросъ, по мнѣнію Юма, долженъ встать передъ каждымъ человѣкомъ, желающимъ отдать отчетъ самому себѣ въ своихъ дѣйствіяхъ, и этимъ именно объясняется очень длинная исторія этого вопроса, съ которымъ мы встрѣчаемся въ самыхъ разнообразныхъ философскихъ системахъ. При этомъ Юмъ съ самаго начала указываетъ на мнѣніе, давно утвердившееся въ философіи и очень часто защищаемое въ широкой публикѣ, по которому источникомъ волевой дѣятельности является разумъ. Этотъ послѣдній будто бы даетъ и долженъ давать наиболѣе прочные мотивы для нашей дѣятельности, и если иногда таковыми мотивами являются эмоции, то разумъ необходимо долженъ вступать въ борьбу съ этими страстями. Несмотря на распространенность этого мнѣнія, Юмъ считаетъ его, съ психологической точки зрѣнія, глубоко-несправедливымъ, и доказательству этой несправедливости онъ удѣляетъ достаточно мѣста въ своемъ „Трактатѣ“.

Разумъ, по мнѣнію Юма, обнаруживаетъ свою дѣятельность въ двухъ направленіяхъ: или онъ оперируетъ только въ области абстрактныхъ отношеній, имѣя дѣло въ этомъ случаѣ съ своеобразными математическими конструкціями, или же онъ вращается въ сферѣ фактовъ, ограничиваясь только вѣроятными заключеніями о предметахъ, которые ему извѣстны изъ опыта. Но въ первомъ случаѣ разумъ, взятый въ изолированности отъ другихъ душевныхъ дѣятельностей, не можетъ быть источникомъ какого бы то ни было дѣйствія. Вѣдь въ этомъ случаѣ разумъ имѣетъ дѣло только съ абстрактными построеніями, а между тѣмъ въ сферѣ волевыхъ дѣйствій

мы приходимъ въ соприкосновеніе съ чисто-реальными отношеніями, такъ что здѣсь уже вскрывается различіе по существу между этими сферами дѣятельности. Правда, мы знаемъ, что математика имѣетъ очень важное значеніе въ сферѣ фактическихъ отношеній, но математика сама по себѣ здѣсь нисколько не опредѣляетъ нашей дѣятельности. Самое большее, на что можетъ претендовать въ этомъ случаѣ дѣятельность нашего разсудка, заключается въ направляющей силѣ нашего ума, въ его сужденіяхъ относительно причинъ и слѣдствій, гдѣ мы уже встрѣчаемся со второй формой работы нашего разсудка. Въ этомъ процессѣ фактическаго познанія мы испытываемъ цѣлый рядъ эмоціональных переживаній, и у насъ естественно возникнутъ вопросу о причинахъ и слѣдствіяхъ этихъ переживаній. Возможно, что въ связи съ анализомъ этихъ факторовъ получается измѣненіе и въ нашей дѣятельности, но и въ этомъ случаѣ истинная сила импульса коренится не въ нашемъ разсудкѣ, а въ упомянутыхъ эмоціональных процессахъ, конкретно проявляющихся въ актахъ удовольствія и неудовольствія, удовлетворенности и неудовлетворенности. Мы никогда не могли бы знать, что извѣстные объекты являются причинами или слѣдствіями данныхъ процессовъ, если бы у насъ было совершенно индифферентное отношеніе къ этимъ причинамъ и слѣдствіямъ, если бы здѣсь не затрагивалась наша эмоціональная сфера ¹⁾. Итакъ, разъ разсудокъ самостоятельно не можетъ вызвать опредѣленнаго желанія или тѣмъ болѣе породить извѣстнаго дѣйствія, то онъ не можетъ оказывать, самъ по себѣ, активного противодѣйствія эмоціи, какъ импульсу того или другого поступка. Эмоція можетъ встрѣтить активное противодѣйствіе со стороны тоже эмоціи, а не стороны совершенно другого принципа—разсудка. Отсюда психологически является неправильнымъ говорить о борьбѣ между разсудкомъ и страстью. Разсудокъ есть и долженъ быть только рабомъ эмоцій, и онъ

¹⁾ Ib., p. 193—194.

никогда не можетъ претендовать на что-либо большее, какъ только служить и повиноваться имъ ¹⁾. Поэтому мы не можемъ говорить въ общей формѣ о противорѣчїи между разсудкомъ и эмоціей. Можно только съ извѣстными ограниченїями утверждать, что противорѣчіе между этими душевными дѣятельностями имѣетъ мѣсто именно въ томъ случаѣ, если эмоціямъ сопутствуетъ нѣкоторое сужденіе или мнѣніе. Тогда только можно говорить о нѣкоторой неразумности эмоцій, понимая это противорѣчіе съ разсудкомъ въ двухъ формахъ. Прежде всего, это противорѣчіе встрѣчается въ томъ случаѣ, если эмоція, какъ, напр., надежда или страхъ, печаль или радость, основывается на предположеніи существованія объектовъ, которыхъ въ дѣйствительности нѣтъ. Затѣмъ, это противорѣчіе имѣетъ мѣсто и въ томъ случаѣ, гдѣ мы, осуществляя извѣстную эмоцію въ дѣйствїи, выбираемъ средства, недостаточныя для намѣченной цѣли, и обманываемся въ нашихъ сужденїяхъ о причинахъ и слѣдствїяхъ. Гдѣ нѣтъ этихъ условїй, гдѣ нѣтъ ложныхъ предположенїй въ основѣ эмоцій и гдѣ нѣтъ ошибки въ выборѣ средствъ для достиженїя намѣченной цѣли, нашъ умъ не можетъ ни оправдывать, ни осуждать эмоціи. Въдѣ для разсудка, въ его изолированномъ функціонированїи, нѣтъ никакого противорѣчїя въ томъ, что онъ можетъ согласиться на разрушенїе цѣлаго міра, чѣмъ на оцарапанїе моего пальца. Равнымъ образомъ, нѣтъ никакого противорѣчїя и въ томъ, чтобы мой собственный разсудокъ предпочелъ мою полную гибель причиненїю какого-либо незначительнаго неудобства для совершенно незнакомаго мнѣ лица. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что эмоціи и разсудокъ могутъ впадать въ противорѣчіе только при извѣстныхъ условїяхъ, и во всѣхъ другихъ случаяхъ между ними можетъ существовать извѣстная согласованность. Поэтому, лишь только мы замѣчаемъ ложность какого-либо предположенїя или недостаточность какихъ-либо средствъ для достиженїя поставленной цѣли, наши эмоціи уступаютъ въ этомъ случаѣ

¹⁾ Ib., p. 194—195.

разсудку безъ всякаго сопротивленія. Такъ у меня можетъ быть сильное желаніе получить извѣстный плодъ, такъ какъ я убѣжденъ, что этотъ плодъ имѣетъ очень пріятный вкусъ; но если меня убѣждать въ противномъ, то мое сильное желаніе пропадаетъ. То же самое можно сказать и относительно многихъ другихъ подобныхъ случаевъ, гдѣ можетъ наблюдаться это мнимое столкновеніе разсудка и эмоціи ¹⁾.

Но если, съ психологической точки зрѣнія, противопоставленіе разсудка страстямъ является несостоятельнымъ, то какъ же объяснить возникновеніе этого, столь давно извѣстнаго положенія въ философіи, что борьба между разсудкомъ и эмоціями есть несомнѣнный, для всѣхъ непосредственно очевидный фактъ? По мнѣнію Юма, мы можемъ разрѣшить это затрудненіе только допущеніемъ, что въ этихъ разсужденіяхъ о борьбѣ между эмоціями и разсудкомъ, въ дѣйствительности, идетъ рѣчь о борьбѣ между двумя типами эмоцій, такъ что подъ разсудкомъ въ данномъ случаѣ нужно разумѣть чисто эмоціональныя переживанія. Это именно болѣе тихія и спокойныя эмоціи, которыя не производятъ замѣтныхъ пертурбацій въ нашей душѣ и, благодаря этому тихому теченію, онѣ неправильно разсматриваются многими какъ продуктъ дѣятельности нашихъ интеллектуальныхъ способностей ²⁾. По мнѣнію Юма, въ основѣ этихъ эмоцій лежатъ болѣе глубоко скрытыя желанія или влеченія двухъ родовъ: или это опредѣленные инстинкты, изначально заложенные въ нашей душѣ, какъ, напр., привязанность къ жизни, любовь къ дѣтямъ, благожелательность или злопамятство; или это общее стремленіе къ добру и отвращеніе отъ зла, поскольку то и другое разсматриваются именно какъ таковыя ³⁾.

Что касается возникновенія этихъ болѣе спокойныхъ эмоцій, то причины ихъ очень разнообразны и коренятся, главнымъ

¹⁾ *Ib.*, 195—196.

²⁾ *Ib.*, p. 214. Ср. *Dissertation on the passions*, p. 161.

³⁾ *Ib.*, p. 197 (Разумѣется „добро“ и „зло“ въ широкомъ, а не въ моральномъ только смыслѣ).

образомъ, въ индивидуальныхъ особенностяхъ каждого человѣка, какъ это можно сказать и о причинахъ бурныхъ аффектовъ. Относительно вліянія этихъ болѣ тихихъ эмоцій на нашу волю нужно замѣтить, что хотя бурныя страсти обычно имѣютъ болѣ сильное дѣйствіе на волю, однако въ иныхъ случаяхъ болѣ спокойныя эмоціи, соединенныя съ размышленіемъ и настойчивовстѣю, способны контролировать эти яркія проявленія эмоціональной жизни даже во время ихъ наиболѣ бурнаго обнаруженія. При этомъ нужно замѣтить, что спокойная эмоція можетъ легко перейти въ бурную или благодаря измѣненію общаго настроенія и окружающей обстановки, или благодаря содѣйствію сопутствующей эмоціи (вслѣдствіе воздѣйствія со стороны привычки или воображенія). Именно борьба разсудка и страсти въ такомъ пониманіи разнообразитъ человѣческую жизнь, когда такимъ образомъ устанавливается различіе не только между отдѣльными людьми, но и въ предѣлахъ личности опредѣленнаго человѣка, переживающаго въ различныя времена различныя настроенія¹⁾. Въ виду такого взаимодѣйствія указанныхъ видовъ эмоцій, для Юма кажутся особенно очевидными ошибки метафизиковъ, которые приписывали исключительное значеніе какому-либо опредѣленному типу эмоцій, отрицая въ то же самое время вліяніе другого. Въ дѣйствительности, полагаетъ Юмъ, обѣ эти формы эмоціональной жизни оказываютъ воздѣйствіе на волю, и гдѣ онѣ кажутся противоположными, тамъ имѣетъ перевѣсъ одна изъ этихъ формъ, сообразно общему характеру даннаго лица или его частному настроенію. То, что обычно называется силою духа, предполагаетъ преобладаніе спокойныхъ эмоцій надъ бурными, хотя мы можемъ замѣтить, что никто не обладаетъ этой способностью давать всегда перевѣсъ спокойнымъ страстямъ настолько, чтобы ни въ одномъ случаѣ не уступать влеченію бурнаго чувства или желанія²⁾.

¹⁾ *Ib.*, p. 214.

²⁾ *Ib.*, p. 197. Сравни. *Dissertation on the passions*, p. 162 (ed. by Green and Grose, London, 1889).

IV.

Такъ рѣшается у Юма вопросъ о мотивахъ нашей дѣятельности. Другимъ кардинальнымъ вопросомъ при анализѣ нашей активности является проблема свободы воли. Вопросъ о свободѣ и необходимости, въ отношеніи человѣческихъ дѣйствій, является, по мнѣнію Юма, „самымъ спорнымъ вопросомъ въ метафизикѣ, самой спорной изъ всѣхъ наукъ“ ¹⁾. Но Юмъ думаетъ, что при ближайшемъ разсмотрѣніи споръ этотъ есть въ значительной степени споръ о словахъ, ибо въ дѣйствительности, если съ этими словами соединять вполне опредѣленное значеніе, въ этомъ вопросѣ можно безъ труда достигнуть извѣстнаго соглашенія ²⁾. Это соглашеніе можетъ быть достигнуто, прежде всего, на почвѣ анализа соответствующихъ идей, т.-е. идей необходимости и свободы. Что касается первой изъ нихъ, необходимости, то истинный характеръ ея познается только изъ наблюденія надъ матеріальными процессами, когда мы приходимъ къ убѣжденію, что матерія во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ приводится въ движеніе необходимой силой, и всякое дѣйствіе въ природѣ точно опредѣлено энергіей своей причины. Дальнѣйшій анализъ этой идеи показываетъ намъ, что она имѣетъ свой источникъ исключительно въ образіи, констатируемомъ въ природѣ, гдѣ сходные объекты всегда связаны другъ съ другомъ, и умъ побуждается, въ силу привычки, къ заключенію объ одномъ изъ нихъ при появленіи другого. Помимо постоянного соединенія сходныхъ объектовъ и постоянного заключенія объ одномъ изъ нихъ на основаніи другого, у насъ нѣтъ идеи необходимости или связи ³⁾. Но именно эти два условія—постоянное соединеніе двухъ объектовъ и постоянное заключеніе объ одномъ изъ нихъ на основаніи другого—имѣютъ мѣсто и въ отношеніи произвольныхъ дѣйствій людей, т.-е. та-

¹⁾ Enquiry concerning human understanding, p. 77 (ed. by Green and Grose).

²⁾ Ib., p. 67.

³⁾ Ib., p. 67.

кихъ дѣйствій, которыя разсматриваются какъ свободныя. Въ этомъ существуетъ полное согласіе между людьми. Такъ, говоритъ Юмъ,—„общепризнанный фактъ, что существуетъ очень большое однообразіе въ поступкахъ людей у всѣхъ народовъ и во всѣ эпохи и что человѣческая природа почти остается одинаковой во всѣхъ принципахъ и проявленіяхъ. Одинаковые мотивы всегда производятъ одни и тѣ же дѣйствія, одинаковыя явленія вытекаютъ изъ одинаковыхъ причинъ. Честолюбіе, скупость, тщеславіе, дружба, великодушіе, духъ общественности—всѣ эти страсти, смѣшанныя въ различной степени и распредѣленные среди разнообразныхъ членовъ общества, были съ начала міра и теперь еще остаются источникомъ всѣхъ дѣйствій, какія только могли наблюдаться среди человѣчества“ ¹⁾. Человѣчество настолько одинаково во всѣ эпохи и во всѣхъ странахъ, что исторія не даетъ намъ ничего новаго или совершенно необычнаго въ этомъ отношеніи ²⁾. „Главная польза исторіи состоитъ въ томъ, что она открываетъ постоянные и всеобщіе принципы человѣческой природы, показывая намъ людей во всемъ разнообразіи обстоятельствъ и положеній, и доставляетъ намъ матеріалъ, на основаніи котораго мы можемъ дѣлать наблюденія и знакомиться съ настоящими пружинами человѣческой дѣятельности и поведенія“ ³⁾. Такимъ образомъ, для обнаруженія вымысла въ историческомъ повѣствованіи самымъ лучшимъ аргументомъ является доказательство, что поступки, приписываемые какому-либо лицу, прямо противоположны порядку природы, и что никакіе человѣческіе мотивы не могли бы, при подобныхъ обстоятельствахъ, заставить это лицо поступать такимъ именно образомъ ⁴⁾. На почвѣ повсѣдневнаго опыта у насъ постепенно вырабатывается знаніе мотивовъ человѣческой дѣятельности, когда мы анализируемъ поступки людей, вы-

¹⁾ Ib. p., 68.

²⁾ Ib., p. 68.

³⁾ Ib., p. 68.

⁴⁾ Ib., p. 69.

раженія, жесты. Равнымъ образомъ, имѣя представленіе объ этихъ мотивахъ, въ видѣ разнообразныхъ наклонностей, мы приходимъ къ своеобразному истолкованію поступковъ людей. Такимъ образомъ, „общія наблюденія, накопленныя рядомъ опытовъ, даютъ намъ ключъ къ человѣческой природѣ и учатъ насъ распутывать ея сложныя явленія“ ¹⁾. Все это приводитъ насъ къ заключенію, что „связь между мотивами и произвольными дѣйствіями не только такъ же правильна и однообразна, какъ связь между причиной и дѣйствіемъ во всякой части природы, но что эта правильная связь пользуется всеобщимъ признаніемъ среди людей и никогда не была предметомъ спора ни въ философіи, ни въ обыденной жизни“ ²⁾. Отсюда основаніемъ для всѣхъ нашихъ заключеній относительно будущаго является именно это единообразіе человѣческихъ поступковъ ³⁾. Если бы мы не признавали этой возможности дѣлать заключенія о произвольныхъ актахъ на основаніи мотивовъ, о поступкахъ на основаніи характеровъ, то едва ли могли бы существовать разнообразныя дисциплины, которыя мы имѣемъ передъ собой. Такъ не могло бы быть исторіи, если бы мы не могли довѣрять историку, опираясь на тотъ опытъ, который пріобрѣтенъ нами самими относительно людей въ ихъ самыхъ разнообразныхъ положеніяхъ. Равнымъ образомъ, политика (наука о государствѣ) также не могла бы считаться научной дисциплиной, разъ мы стали бы отвергать, что законы и формы правленія оказываютъ извѣстное единообразное вліяніе на общество. Наконецъ, не могло бы быть никакого фундамента и для науки о нравственности, если бы у извѣстныхъ лицъ не было опредѣленной способности переживать спеціальныя чувства и если бы эти чувства не вліяли постоянно, опредѣленнымъ образомъ, на ихъ поступки ⁴⁾. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности та форма очевидности, кото-

¹⁾ Ib., p. 69.

²⁾ Ib., p. 72.

³⁾ Ib., p. 72.

⁴⁾ Ib., p. 73.

рую мы наблюдаемъ въ явленіяхъ природы, и другая форма, которую мы встрѣчаемъ въ области моральныхъ отношеній, тѣсно связаны между собой, образуя одну цѣпь доказательствъ, и это обстоятельство особенно убѣждаетъ насъ, что природа ихъ одинакова и что они выводятся изъ однихъ и тѣхъ же принциповъ. Такъ, напримѣръ, если узникъ, не имѣя денегъ, сознаетъ невозможность бѣгства не только при взглядѣ на окружающія внѣшнія препятствія (запертыя двери, высокія стѣны и т. п.), но и при мысли о непреклонности тюремщиковъ, то здѣсь наблюдается именно связь естественныхъ и моральныхъ препятствій, ограничивающихъ его свободу. Связь, извѣстная намъ по опыту, оказываетъ одинаковое вліяніе на сознаніе, независимо отъ того, что представляютъ собою объекты, между которыми наблюдается эта связь, т.-е. будутъ ли они мотивами, хотѣніями, дѣйствіями или же фигурами и движеніемъ ¹⁾).

Но если, дѣйствительно, всѣ люди, въ практикѣ своей жизни, признаютъ охарактеризованную необходимость въ своихъ дѣйствіяхъ и разсужденіяхъ, то чѣмъ объяснить часто встрѣчающееся теоретическое отрицаніе этой необходимости? Юмъ думаетъ, что причина этого явленія заключается въ склонности людей вѣрить, что они могутъ и не ограничиваться заключеніемъ относительно соединенія объектовъ, а въ состояніи проникнуть болѣе глубоко въ силы природы и замѣтить нѣчто, подобное необходимой связи между причиной и дѣйствіемъ. Далѣе, когда они начинаютъ размышлять о своихъ умственныхъ операціяхъ и не чувствуютъ подобной же связи между мотивомъ и поступкомъ, тогда они естественно склоняются къ предположенію, что существуетъ различіе между дѣйствіями, которыя являются результатомъ матеріальной силы, и между тѣми, которыя возникаютъ въ связи съ дѣятельностью нашего мышленія ²⁾). Дальнѣйшею причиной отрицанія необходимости или признанія свободы можетъ служить явленіе

¹⁾ *Ib.*, p. 74. *Cp.* Treatise, II, p. 187.

²⁾ *Ib.*, p. 75. *Cp.* Treatise, II, p. 188—189.

своеобразной иллюзіи, что мы, при совершеніи многихъ поступковъ, именно переживаемъ состояніе свободы или безразличія, при чемъ это состояніе испытывается не столько при размышленіи о поступкахъ, сколько при ихъ выполненіи. Но это состояніе есть только иллюзія, и въ дѣйствительности всякое наше дѣйствіе имѣетъ мотивъ, хотя бы такимъ мотивомъ было и фантастическое желаніе проявить свободу. Равнымъ образомъ, несмотря на это наше интуитивное сознаніе свободы, посторонній зритель всегда въ состояніи сдѣлать вѣрное заключеніе о нашихъ дѣйствіяхъ на основаніи мотивовъ и характера ¹⁾.

Если теперь необходимость нашихъ дѣйствій, въ смыслѣ обусловленности ихъ мотивами, составляетъ несомнѣнный фактъ, то что нужно разумѣть подъ свободой нашей воли? Очевидно, „свобода есть не что иное, какъ только способность поступать или не поступать сообразно рѣшенію воли, т.-е. если мы хотимъ остаться на мѣстѣ, мы можемъ это сдѣлать; если хотимъ двигаться, можемъ (осуществить) и это“ ²⁾. Такъ условно понимаемая свобода присуща, по общему мнѣнію, всякому, кто не сидитъ въ тюрьмѣ и не закованъ въ кандалы ³⁾.

Если мы будемъ понимать необходимость въ такомъ ограниченномъ смыслѣ, то этимъ не только не попадемъ въ противорѣчіе съ нравственностью, но, наоборотъ, это послѣдняя и возможна только при допущеніи такой именно формы необходимости, которая должна отличаться отъ внѣшняго принужденія. Только при такомъ условіи и возможна моральная оцѣнка поступка и связанное съ нею нравственное вмѣненіе. Поступки дѣлаютъ человѣка преступнымъ лишь постольку, поскольку они являются показателями преступныхъ принциповъ въ его душѣ; если же, вслѣдствіе измѣненія этихъ принциповъ, они перестаютъ быть вѣрными показателями послѣднихъ, то они въ то же время утра-

¹⁾ Ib., p. 77.

²⁾ Ib., p. 78.

³⁾ Ib. p., 78.

чиваютъ и характеръ преступности. Но если мы отвергнемъ доктрину необходимости, то мы не можемъ говорить, что поступки служатъ показателями чего-либо, и слѣдовательно, не можемъ называть ихъ и преступными. Равнымъ образомъ, если поступки могутъ быть объектами нашего нравственнаго чувства лишь постольку, поскольку они являются показателями внутренняго характера, аффектовъ и чувствованій, то совершенно невозможно, чтобы эти поступки вызывали похвалу или порицаніе въ тѣхъ случаяхъ, когда они не вытекаютъ изъ этихъ принциповъ, а обуславливаются чисто внѣшними данному человѣку факторами (напр., внѣшнимъ принужденіемъ) ¹⁾.

V.

Что касается теперь анализа эмоціональной жизни, то изслѣдованіе природы эмоцій должно представлять тѣмъ большій интересъ въ глазахъ Юма, что, по словамъ этого мыслителя, до сего времени моральная философія находилась, въ отношеніи плодотворности научнаго изысканія, въ томъ же самомъ положеніи, въ какомъ была астрономія до Коперника ²⁾. А между тѣмъ Юмъ рѣшается думать, что эмоціи, въ своемъ теченіи и возникновеніи, подчиняются извѣстному правильному механизму, который доступенъ точному разслѣдованію не меньше, чѣмъ законы движенія, оптики, гидростатики или явленія изъ какой-либо другой области естественныхъ наукъ ³⁾.

Свое изслѣдованіе эмоціональной сферы Юмъ поставляетъ въ тѣсную связь съ тѣми психологическими предпосылками, на которыя опирается его теоретическая философія. Какъ извѣстно, все содержаніе нашей душевной жизни Юмъ представляетъ состоящимъ изъ перцепцій, которыя раздѣляются на впечатлѣнія и идеи ⁴⁾. Впечатлѣнія, въ

¹⁾ *Ib.*, p. 81. Ср. *Treatise*, II, p. 192.

²⁾ *Treatise*, II, p. 81.

³⁾ *Dissertation on the passions*, p. 166.

⁴⁾ Ср. *Enquiry concerning human understanding*, p. 13.

свою очередь, могутъ быть подраздѣлены на первичныя (original) и вторичныя (secondary), каковое подраздѣленіе соотвѣтствуетъ также расчлененію впечатлѣній на впечатлѣнія на почвѣ ощущенія (impressions of sensation) и впечатлѣнія на почвѣ рефлексіи (impressions of reflection). Первичными впечатлѣніями или впечатлѣніями на почвѣ ощущенія называются тѣ впечатлѣнія, которыя возникаютъ въ нашей душѣ независимо отъ какой-либо предшествующей перцепціи, при чемъ они появляются въ связи съ состояніемъ тѣла, жизненной или нервной энергіи („жизненныхъ духовъ“) или въ связи съ воздѣйствіемъ предметовъ на органы внѣшнихъ чувствъ. Что же касается вторичныхъ впечатлѣній или впечатлѣній въ связи съ рефлексіей, то подъ ними разумѣются такія впечатлѣнія, которыя возникаютъ на почвѣ первичныхъ впечатлѣній—или непосредственно или при посредствѣ идей. Первымъ способомъ возникаютъ впечатлѣнія въ связи съ дѣятельностью органовъ внѣшнихъ чувствъ и всякія тѣлесныя страданія и удовольствія, вторымъ способомъ образуются всѣ такъ называемыя страсти или аффекты (passions) и другія подобныя имъ эмоціи ¹⁾. Юмъ далѣе ограничиваетъ свое изслѣдованіе областью вторичныхъ впечатлѣній или впечатлѣній на почвѣ рефлексіи, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ или первичнымъ впечатлѣніямъ или ихъ идеямъ. Что же касается самихъ первичныхъ впечатлѣній, то изслѣдованіе ихъ намѣренно устраняется Юмомъ, такъ какъ привлеченіе этихъ предметовъ неизбежно увлекло бы изслѣдователя въ такія спеціальныя научныя дисциплины, какъ анатомія и другіе различные виды естественныхъ наукъ ²⁾.

Впечатлѣнія, возникающія въ связи съ рефлексіей, раздѣляются, въ свою очередь, на два класса: на спокойныя или тихія (calm) впечатлѣнія и на впечатлѣнія болѣе яркія или бурныя (violent). Къ первымъ относятся ощущенія красиваго или некрасиваго, поскольку такія ощущенія

¹⁾ Treatise, II, p. 75—76.

²⁾ Ib., p. 76.

возникаютъ или въ связи съ дѣятельностью вообще, или въ процессѣ творчества, или просто на почвѣ воспріятія предметовъ внѣшняго міра. Впечатлѣнія второго рода встрѣчаются въ видѣ эмоцій или страстей: любви и ненависти, печали и радости, гордости и смиренія ¹⁾. Эта классификація эмоцій очень далека, по мнѣнію Юма, отъ того, чтобы считаться вполнѣ точной. Такъ восхищеніе поэзіей и музыкой часто достигаетъ крайней напряженности, между тѣмъ какъ впечатлѣнія, называемыя страстями въ собственномъ смыслѣ, принимаютъ иногда столь слабую форму эмоціональнаго переживанія, что становятся мало ощутимыми. Но, несмотря на это, приходится ограничиваться этимъ несовершеннымъ и, больше, вульгарнымъ дѣленіемъ, ибо попытка основать совершенно новую классификацію естественно вызвала бы за собой очень большую работу, благодаря крайней сложности и разнообразію въ содержаніи душевной жизни ²⁾.

Собственно страсти или аффекты также раздѣляются на два класса: на прямые или непосредственные (direct) и косвенные или посредственные (indirect). Подъ непосредственными аффектами разумѣются такія эмоціональныя состоянія, которыя возникаютъ непосредственно въ связи съ воспріятіемъ хорошаго или дурного, страданія или удовольствія. Посредственные или косвенные аффекты — это тѣ, которые возникаютъ на почвѣ тѣхъ же самыхъ принциповъ, но только въ соединеніи съ другими качествами. Къ косвеннымъ аффектамъ относятся гордость, смиреніе, честолюбіе, тщеславіе, любовь, ненависть, зависть, жалость, зложелательство, великодушіе и производныя отъ нихъ эмоціи. Прямые или непосредственные аффекты—влеченіе, от-

¹⁾ Ib., p. 76.

²⁾ Ib., p. 76. Бурныя эмоціи нельзя отождествлять съ сильными, а спокойныя—со слабыми: Юмъ предостерегаетъ отъ такого смѣшенія (Treatise, II, p. 198), ибо спокойныя эмоціи могутъ сдѣлаться самыми сильными стимулами нашей дѣятельности, между тѣмъ какъ вліяніе бурныхъ эмоцій часто очень преходящее. Ср. выше стр. 62.

вращеніе, печаль, радость, надежда, страхъ, отчаяніе и увѣренность въ безопасности ¹⁾).

Прежде чѣмъ переходить къ анализу опредѣленныхъ типовъ эмоцій, которые только что были намѣчены, Юмъ, въ своемъ болѣе раннемъ произведеніи (Treatise), останавливается на выясненіи различія между объектомъ этихъ эмоцій и ихъ причиной. Такимъ объектомъ является самъ человѣкъ, который переживаетъ извѣстную эмоцію и въ душѣ котораго наблюдается непосредственно воспринимаемая послѣдовательность впечатлѣній и идей. Но отъ этого объекта нужно отличать причину аффекта, именно ту идею, которая порождаетъ эмоціи. Въ этой причинѣ также необходимо дѣлать различіе между качествомъ, которое производитъ дѣйствіе, и между субъектомъ, въ которомъ заключается это качество. Это на первый взглядъ смутное различіе Юмъ далѣе пытается уяснить путемъ конкретной иллюстраціи. Такъ, если человѣкъ восхищается красивымъ домомъ, который принадлежитъ ему или который онъ самъ выстроилъ по задуманному имъ плану, то объектомъ эмоціи въ данномъ случаѣ является самъ этотъ человѣкъ, а причиной — домъ. Въ этой причинѣ снова можно различать два элемента: качество (въ данномъ случаѣ красота), вызывающее эмоцію, и субъектъ, поскольку домъ разсматривается какъ собственность этого человѣка или его созданіе. Оба эти элемента являются существенно-необходимыми для возбужденія эмоціи, и если будетъ дѣйствовать только какой-нибудь одинъ изъ этихъ элементовъ, то не можетъ получиться и опредѣленного впечатлѣнія ²⁾).

Въ дальнѣйшемъ анализѣ эмоціональной жизни Юмъ съ особенною подробностью останавливается на выясненіи значенія для жизни эмоцій тѣхъ сторонъ нашей психики, которыя играютъ такую большую роль и въ теоретической философіи этого мыслителя. Это ассоціаціи, воображеніе привычка.

¹⁾ Ib., p. 77.

²⁾ Ib., p. 77—79.

Что касается ассоціацій, то здѣсь Юмъ, прежде всего, разумѣетъ ассоціацію идей или, какъ онъ говоритъ, извѣстный порядокъ между идеями, переходъ отъ одного объекта къ другому—или сходному, или смежному, или произведенному имъ ¹⁾. Такимъ образомъ, здѣсь указываются три основныя формы ассоціацій идей, съ которыми мы встрѣчаемся и въ „Исслѣдованіи о человѣческомъ умѣ“ ²⁾. Но кромѣ ассоціацій идей Юмъ отмѣчаетъ другую форму ассоціационныхъ сцѣпленій, именно ассоціацію впечатлѣній. По его мнѣнію, всѣ сходныя впечатлѣнія находятся въ извѣстной связи между собой, и лишь только возникаетъ одно, непосредственно слѣдуютъ и другія. Такъ, печаль и разочарованіе переходятъ въ гнѣвъ, гнѣвъ—въ зависть, а зависть—въ зложелательство, зложелательство—опять въ печаль, пока не завершится весь кругъ. Равнымъ образомъ, если мы находимся въ состояніи радостнаго восхищенія, то у насъ естественно возникаютъ чувства любви, великодушія, состраданія, мужества, гордости и другія подобныя ассоціаціи. При этомъ Юмъ полагаетъ, что между ассоціаціями впечатлѣній можно различать тѣ же типы сцѣпленій, что и между ассоціаціями идей ³⁾.

Наконецъ, Юмъ отмѣчаетъ тѣсную связь обѣихъ этихъ формъ ассоціацій—ассоціаціи идей и ассоціаціи впечатлѣній, поскольку обѣ эти формы ассоціацій помогаютъ другъ другу, вызываютъ одна другую и поскольку болѣе легкій переходъ отъ одной къ другой наблюдается тамъ, гдѣ они обѣ сталкиваются въ одномъ объектѣ. Такъ, если человѣкъ приведенъ въ раздраженное состояніе благодаря оскорбленію со стороны другого лица, то онъ можетъ найти массу поводовъ для недовольства, нетерпѣнія, страха и другихъ непріятныхъ эмоцій, особенно, если онъ можетъ открыть эти поводы въ томъ лицѣ или около того лица, которое

¹⁾ *Ib.* p. 82.

²⁾ *Enquiry concerning human understanding*, p. 18 (ed. by Green and Grose, London, 1889).

³⁾ *Ib.* p. 82.

было причиной его перваго аффекта. Такимъ образомъ, принципы, вызывающіе переходъ идей, сталкиваются здѣсь съ принципами, вызывающими аффекты, и благодаря такому соединенному воздѣйствію, естественно, получается болѣе сильное впечатлѣніе въ нашей душѣ ¹⁾.

Въ другомъ мѣстѣ своего „Трактата“ Юмъ уподобляетъ роль ассоціацій своеобразному закону притяженія и проводитъ параллель между дѣйствіемъ этого закона въ процессѣ возникновенія эмоцій и между тѣми явленіями, которыя наблюдаются въ актѣ причиннаго заключенія. Здѣсь же вскрывается и роль воображенія, которому, какъ мы сейчасъ увидимъ, принадлежитъ большое значеніе въ процессѣ возникновенія эмоціоанальной жизни. Именно, въ процессѣ причиннаго заключенія мы всегда можемъ констатировать наличное впечатлѣніе и соотвѣтствующую идею. Благодаря наличному впечатлѣнію достигается особенная живость дѣятельности воображенія, и эта живость сообщается, благодаря легкому переходу, соотвѣтствующей идеѣ. Если отсутствуетъ наличное впечатлѣніе, то не получается фиксаціи вниманія и общаго возбужденія необходимыхъ въ этомъ случаѣ жизненныхъ процессовъ (движеній „животныхъ духовъ“). Если же нѣтъ отношенія къ соотвѣтствующей идеѣ, вниманіе продолжаетъ оставаться на своемъ первомъ объектѣ и не оказываетъ никакого дальнѣйшаго воздѣйствія ²⁾.

По мнѣнію Юма, нельзя сомнѣваться въ томъ, что эмоціоанальная жизнь протекаетъ въ тѣсной связи съ дѣятельностью воображенія. Воображеніе и эмоціи, думаетъ онъ, тѣсно соединены другъ съ другомъ, и все, что затрагиваетъ первое, не является безразличнымъ и для послѣднихъ. Когда идеи хорошаго или дурного пріобрѣтаютъ особенную живость, аффекты дѣлаются болѣе сильными и при всѣхъ своихъ измѣненіяхъ сохраняютъ миръ съ воображеніемъ ³⁾. Благодаря воображенію устанавливаются всякія

¹⁾ Ib. p. 82—83.

²⁾ Ib., p. 87—88.

³⁾ Ib., p. 202—203.

связи и отношенія между объектами. Мы не знаемъ дѣйствительной связи между вещами,—намъ только извѣстно, что идея одной вещи ассоціируется съ идеей другой вещи и что, благодаря воображенію, дѣлается очень легкимъ переходъ отъ одной вещи къ другой. Но такъ какъ этотъ легкій переходъ идей и такой же переходъ эмоцій взаимно помогаютъ другъ другу, то мы уже заранѣе должны ожидать, что этотъ принципъ долженъ имѣть могущественное вліяніе на наши внутреннія движенія и эмоціи ¹⁾.

Эта роль воображенія съ особенною силою вскрывается, по мнѣнію Юма, въ воздѣйствіи на насъ краснорѣчія или вообще мнѣнія другого лица, разъ это мнѣніе соединяется со страстью. Такъ мы можемъ и безъ краснорѣчія убѣдить себя въ томъ, что извѣстные предметы должны имѣть цѣну для насъ, а другіе—только достойны отверженія. Но пока ораторъ не воздѣйствуетъ на наше воображеніе и не придастъ силы соотвѣтствующимъ идеямъ, тѣ могутъ имѣть только слабое вліяніе на волю и эмоціи. Равнымъ образомъ, простое мнѣніе лица, если оно усилено страстью, можетъ оказать на насъ такое вліяніе со стороны идей добра и зла, которое не могло бы имѣть мѣста при отсутствіи этого условія. Главная роль въ этомъ случаѣ принадлежитъ, по мнѣнію Юма, симпатіи, или своеобразному эмоціональному общенію, гдѣ и наблюдается превращеніе идеи въ впечатлѣніе силою воображенія ²⁾.

Въ этой послѣдней фразѣ уже заключается упоминаніе о принципѣ симпатіи, которому Юмъ также приписываетъ громадное значеніе въ процессѣ возникновенія и теченія эмоцій, но объ этомъ мы скажемъ нѣсколько ниже, а теперь нѣсколько остановимся на выясненіи роли пространственныхъ и временныхъ отношеній въ связи съ дѣятельностью воображенія.

Вліяніе отношеній пространства и времени сказывается на дѣятельности нашего воображенія въ томъ, что вообра-

¹⁾ Dissertation on the passions, p. 160—161.

²⁾ Treatise, II, p. 204—5.

женіе дѣйствуетъ съ меньшею интенсивностью по мѣрѣ увеличенія разстоянія (въ пространствѣ или во времени) между самымъ лицомъ и тѣми объектами, на которые направляется эта дѣятельность въ извѣстный моментъ. Этотъ фактъ объясняется, по мнѣнію Юма, тѣмъ обстоятельствомъ, что, при значительныхъ разстояніяхъ, нашей душѣ приходится въ процессѣ своей дѣятельности захватывать цѣлый рядъ предметовъ, на воспріятіе которыхъ какъ бы разбивается наша энергія, такъ какъ въ это время требуется сосредоточеніе, хотя и не продолжительное, на этихъ промежуточныхъ вещахъ. Благодаря этому получается идея прерывистости въ теченіи нашихъ психическихъ процессовъ, и самое воспріятіе отдаленнаго объекта не бываетъ столь яркимъ и интенсивнымъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ отношеніи болѣе близкихъ предметовъ. Этимъ объясняется, по мнѣнію Юма, то обстоятельство, что люди больше интересуются близкимъ къ нимъ (во времени или въ пространствѣ), чѣмъ отдаленнымъ. Разбитое зеркало у себя въ домѣ можетъ больше привлечь къ себѣ вниманія, чѣмъ пожаръ дома за нѣсколько миль ¹⁾. Далѣе, мы знаемъ, что увеличеніе разстоянія въ пространствѣ имѣетъ меньшее вліяніе на воображеніе, чѣмъ увеличеніе промежутковъ во времени. Иначе сказать, наша эмоціональная жизнь въ своемъ теченіи зависитъ гораздо больше отъ измѣненій въ условіяхъ времени, чѣмъ въ условіяхъ пространства. Это различіе объясняется особымъ характеромъ нашихъ представленій пространства и времени. Пространство мы представляемъ себѣ какъ рядъ частичекъ, существующихъ вмѣстѣ или совместно и расположенныхъ въ извѣстномъ порядкѣ, благодаря чему мы можемъ сразу обнять своимъ взоромъ весь этотъ рядъ. Вслѣдствіе этого же дѣятельность воображенія дѣлается болѣе легкой и плавной, и мы не испытываемъ значительныхъ затрудненій при воспріятіи болѣе увеличенныхъ пространственныхъ частей. Что же касается воспріятія времени, то

¹⁾ Treatise, II, p. 205—207.

мы въ каждый данный моментъ воспринимаемъ только строго опредѣленную часть извѣстнаго временнаго ряда, и всякая новая часть можетъ сдѣлаться достояніемъ нашего воспріятія не прежде, чѣмъ выйдетъ изъ сферы нашего сознанія предшествующій моментъ времени. Въ силу этого получается своеобразный перерывъ въ нашей мысли, который даетъ знать о себѣ и соотвѣтственнымъ чувствомъ ¹⁾. Наконецъ, что касается различія временныхъ отношеній, которыя относятся къ будущему, отъ тѣхъ, которыя имѣютъ дѣло съ прошедшимъ, то это увеличеніе разстоянія во времени съ гораздо большею силою сказывается на послѣднемъ, чѣмъ на первомъ: мы находимся въ гораздо большемъ затрудненіи, если приходится нашему воображенію увеличивать разстояніе въ прошедшемъ, чѣмъ въ будущемъ. Это обстоятельство имѣетъ для себя причину въ томъ, что направленіе мыслей къ будущему болѣе соотвѣтствуетъ естественному направленію событій, поскольку въ фактахъ нашего воспріятія они существуютъ какъ настоящія, являясь болѣе тѣсно связанными съ будущимъ. Обращеніе же своего взора въ прошлое требуетъ гораздо бѣльшаго напряженія, и это обстоятельство находитъ свое отраженіе и въ своеобразномъ чувствѣ усилія, которое наблюдается при воспріятіи увеличенныхъ промежутковъ прошлаго времени ²⁾. Мы не будемъ входить въ подробности дальнѣйшихъ объясненій, которыя приводитъ Юмъ какъ для уясненія этого послѣдняго факта, такъ и для истолкованія другихъ аналогичныхъ явленій, какъ напр., почему, благодаря разстоянію, увеличивается наше уваженіе къ предмету, почему это чувство усиливается больше въ связи съ увеличеніемъ разстоянія во времени, чѣмъ въ пространствѣ и т. п. Всѣ эти объясненія очень напоминаютъ только что изложенныя соображенія Юма и имѣютъ свое конечное основаніе въ своеобразномъ представленіи этого мыслителя о природѣ пространственныхъ и временныхъ отношеній.

¹⁾ Ib., p. 207.

²⁾ Ib., p. 207—208.

Прежде чѣмъ выяснять громадное значеніе явленія симпатіи въ актахъ эмоціональной жизни, мы должны отмѣтить роль еще одного основного фактора въ жизни эмоцій, которому Юмъ придаетъ столь большое значеніе и при анализѣ интеллектуальной дѣятельности, въ связи съ выясненіемъ природы причиннаго умозаключенія. Факторъ этотъ привычка—въ широкомъ, біологическомъ смыслѣ слова.

Роль привычки, въ отношеніи эмоціональной сферы, обнаруживается, по мнѣнію Юма, въ двухъ формахъ: благодаря привычкѣ достигается бѣльшая легкость въ совершеніи извѣстнаго дѣйствія и, въ связи съ этимъ создается, тенденція или наклонность дѣйствовать именно въ опредѣленномъ направленіи. Если нашей душѣ приходится совершать какое-либо дѣйствіе или просто воспринимать какой-либо объектъ, въ отношеніи которыхъ у нея еще не образовалось привычки, то въ этомъ случаѣ замѣчается какъ бы нѣкоторая негибкость въ самыхъ способностяхъ и констатируется затрудненіе для самой жизненной энергіи („жизненныхъ духовъ“) двигаться въ этомъ новомъ направленіи. Такъ какъ здѣсь имѣетъ мѣсто упомянутое возбужденіе жизненной энергіи, то это обстоятельство порождаетъ чувство неожиданности, удивленія и вообще вызываетъ цѣлый рядъ волненій, проистекающихъ отъ воспріятій новизны. Эти волненія обычно носятъ пріятный для насъ характеръ, но они могутъ усиливать и непріятное настроеніе, разъ послѣднее уже имѣло мѣсто до появленія новой эмоціи. Во всякомъ случаѣ всякая новая вещь производитъ на насъ болѣе сильное впечатлѣніе и доставляетъ намъ больше удовольствія или страданія, чѣмъ вещь, постоянно принадлежащая намъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы уже не испытываемъ впечатлѣній новизны, не переживаемъ никакихъ волненій и не получаемъ чисто тѣлесныхъ возбужденій, а смотримъ на предметы съ гораздо большимъ спокойствіемъ ¹⁾. Благодаря повторному дѣйствію извѣстныхъ возбужденій въ нашей душѣ

¹⁾ Ib., p. 201.

возникаетъ ощущение легкости, которое является другимъ очень могущественнымъ источникомъ удовольствія, если только это ощущение не переходитъ извѣстной границы. Это удовольствіе обусловливается не столько возбужденіемъ общей жизненной энергіи, сколько равномернымъ распределеніемъ этой энергіи, и однако наблюдающееся при этомъ движеніе иногда бываетъ столь сильнымъ, что обращаетъ страданіе въ удовольствіе и заставляетъ насъ находить вкусъ въ томъ, что прежде казалось терпкимъ и непріятнымъ. Но, подобно тому, какъ, вслѣдствіе упомянутаго ощущенія легкости, страданіе превращается въ удовольствіе, такъ и удовольствіе переходитъ въ страданіе, когда это ощущение является слишкомъ сильнымъ, ослабляя при этомъ настолько активность духа, что въ насъ уже больше не возбуждается интересъ къ этимъ предметамъ. Поэтому намъ становятся непріятными, благодаря привычкѣ, только тѣ вещи, которыя по самой природѣ своей сопровождаются нѣкоторымъ чувствомъ, ослабѣвающимъ отъ повторенія. Мы можемъ подолгу смотрѣть на облака, деревья, камни, не испытывая чувства отвращенія. Но если красивая женщина, или музыка, или хорошее настроеніе, или что-либо другое, чтò по самой природѣ своей должно быть пріятнымъ, перестаетъ интересоваться насъ и становится для насъ безразличнымъ, то у насъ легко возникаетъ эмоція, противоположная прежнему влеченію къ этимъ предметамъ ¹⁾.

При выясненіи роли воображенія въ явленіяхъ эмоціо-
нальной жизни мы уже упоминали, что эта душевная дѣ-
ятельность находится въ тѣсной связи съ той формой пси-
хическихъ переживаній, которая извѣстна подъ именемъ
симпатіи. Анализу процессовъ, обнимаемыхъ этимъ назва-
ніемъ, Юмъ посвящаетъ очень много мѣста въ своемъ
„Трактатѣ“, считая эти процессы какъ бы центральными
въ общей суммѣ эмоціо-нальной жизни и имѣющими гро-

¹⁾ Ib., p. 201—202.

мадное значеніе для выясненія самаго существа моральной дѣятельности. Какъ мы сейчасъ увидимъ, Юмъ не смотритъ на симпатію какъ только на отдѣльную или изолированную форму чувства,—наоборотъ, онъ видитъ въ симпатіи болѣе универсальный принципъ, помогающій понять намъ многія, на первый разъ какъ бы совершенно необъединенныя проявленія въ жизни эмоций.

Нѣтъ ни одного свойства въ человѣческой природѣ, говоритъ Юмъ, столь замѣчательнаго и самого по себѣ, и по своимъ послѣдствіямъ, какъ эта склонность симпатизировать другимъ и получать, черезъ общеніе съ ними, ихъ расположенія и чувства, иногда отличныя или даже противоположныя тѣмъ, которыя мы испытываемъ въ данный моментъ. Это приложимо не только къ дѣтямъ, которыя до вѣрчиво относятся ко всему, сообщаемому имъ, но и къ взрослымъ людямъ—даже съ сильно развитымъ интеллектомъ, которые часто испытываютъ сильное затрудненіе въ томъ, чтобы слѣдовать указаніямъ своего разсудка, если при этомъ получается разладъ съ настроеніемъ ихъ друзей. Этимъ принципомъ, по мнѣнію Юма, объясняется и то единообразіе, которое мы замѣчаемъ въ общемъ природномъ складѣ и способѣ мысли у людей, принадлежащихъ къ одной и той же націи. Ненависть, раскаяніе, уваженіе, любовь, веселое или печальное настроеніе,—всѣ эти эмоции возникаютъ гораздо чаще на почвѣ общенія съ другими людьми, чѣмъ на почвѣ только личнаго природнаго расположенія ¹⁾.

Основаніе для чувства симпатіи коренится, по мнѣнію Юма, въ томъ общемъ сходствѣ, которое замѣчается между всѣми людьми, поскольку мы никогда не наблюдаемъ въ другихъ людяхъ такой эмоции, которая не имѣла бы параллели, въ той или другой степени, въ насъ самихъ. Несмотря на многочисленныя различія, наблюдаемыя между людьми, мы всегда можемъ констатировать элементы сход-

¹⁾ В., р. III.

ства среди этого разнообразія, и, благодаря именно этому сходству, мы можемъ входить въ чувства другихъ и усваивать ихъ легко и съ удовольствіемъ. Поэтому тамъ, гдѣ, вмѣстѣ съ сходствомъ нашихъ натуръ въ общихъ свойствахъ, есть еще специальное сходство въ манерахъ, характерѣ, мѣстности, языкѣ,—тамъ, благодаря всему этому, облегчается возникновеніе чувства симпатіи. Чѣмъ тѣснѣе отношеніе между нами самими и какимъ-либо объектомъ, тѣмъ легче воображеніе дѣлаетъ переходъ къ соотвѣтствующей идеѣ и сообщаетъ ему живость воспріятія, при помощи котораго мы всегда образуемъ идею о нашей собственной личности ¹⁾).

Юмъ далѣе особенно настойчиво подчеркиваетъ этотъ процессъ перехода идеи въ впечатлѣніе, въ каковомъ процессѣ онъ видитъ самую существенную черту переживанія, которое мы называемъ симпатіей. „Когда, говоритъ Юмъ, мы симпатизируемъ эмоціямъ и чувствамъ другихъ людей, то переживаемые нами процессы возникаютъ въ *нашемъ* духѣ прежде всего только какъ идеи, и мы понимаемъ ихъ принадлежность всякому другому лицу точно такъ же, какъ это мы утверждаемъ относительно всякаго другого факта. Очевидно, идеи эмоцій, переживаемыхъ другими лицами, превращаются въ настоящія впечатлѣнія, отпечатками которыхъ онѣ являются, и эмоціи возникаютъ въ согласіи съ образами, которые мы составляемъ относительно нихъ ²⁾).

Такимъ образомъ, въ симпатіи имѣетъ мѣсто переходъ идей въ впечатлѣніе ³⁾. Поэтому и самую симпатію Юмъ въ одномъ мѣстѣ опредѣляетъ прямо какъ процессъ превращенія идеи въ впечатлѣніе силою воображенія ⁴⁾.

Благодаря этому своеобразному свойству человѣческой природы души людей являются какъ бы зеркалами въ отношеніи другъ друга—не только потому, что одна душа про-

¹⁾ Ib., p. 112.

²⁾ Ib., p. 113.

³⁾ Ib., p. 113—114.

⁴⁾ Ib., p. 125.

сто отражаетъ эмоціи другой, но и потому, что лучи аффектовъ, чувствъ, мнѣній могутъ подвергаться обратному отраженію. Такъ, удовольствіе, которое испытываетъ богатый человѣкъ отъ своего богатства, путемъ воздѣйствія на зрителя можетъ и въ послѣднемъ пробуждать чувство удовольствія и уваженія. Эти чувства посторонняго человѣка, будучи восприняты, путемъ симпатій, богачомъ, усиливаютъ и его удовольствіе, и въ свою очередь, подвергшись дальнѣйшему отраженію, дѣлаются новымъ источникомъ удовольствія и уваженія для зрителя ¹⁾.

Это чувство симпатіи служить, по мнѣнію Юма, основою и тѣхъ общественныхъ тенденцій, которыя являются изначальными задатками человѣческой природы. Благодаря такимъ первичнымъ стремленіямъ къ жизни сообща образуются общественныя соединенія какъ въ мірѣ животныхъ, такъ въ мірѣ людей, независимо отъ тѣхъ практическихъ выгодъ, которыя можетъ доставить такое объединенное существованіе. По мнѣнію Юма, мы не можемъ имѣть ни одного желанія, которое не имѣло бы отношенія къ обществу. Полная изолированность или отъединенность можетъ считаться для насъ величайшимъ наказаніемъ. Каждое удовольствіе ослабѣваетъ въ своей силѣ, если только оно переживается наединѣ, и всякое страданіе дѣлается при этомъ болѣе жестокимъ и нестерпимымъ. Какія бы страсти ни владѣли нами, будетъ ли это гордость, честолюбіе, скупость, любопытство, мщеніе, страсть къ наслажденіямъ,—душою всѣхъ ихъ является симпатія, и всѣ онѣ не имѣли бы никакой силы, если бы мы всецѣло абстрагировались отъ мыслей и чувствъ, испытываемыхъ другими людьми ²⁾. „Пусть,—заключаетъ Юмъ не безъ нѣкотораго пафоса,—всѣ силы и элементы природы согласятся служить и повиноваться одному человѣку, пусть солнце восходитъ и заходитъ по его приказанію, пусть море и рѣки текутъ какъ ему угодно, пусть земля добровольно производитъ все по-

¹⁾ Ib., p. 152.

²⁾ Ib., p. 150.

лезное и пріятное для него: человѣкъ этотъ будетъ несчастенъ до тѣхъ поръ, пока вы не дадите ему, по крайней мѣры, одно лицо, съ которымъ онъ могъ бы раздѣлить свое счастье, съ которымъ его связывали бы пріятныя чувства дружбы и уваженія“ ¹⁾).

Универсальность чувства симпатіи подтверждается, по мнѣнію Юма, фактомъ существованія этого чувства въ мірѣ животныхъ. Страхъ, гнѣвъ и другія эмоціи часто сообщаются отъ одного животнаго къ другому, при чемъ у насъ нѣтъ основанія думать, что животнымъ извѣстна причина, вызвавшая первоначальную эмоцію. Печаль или страданіе воспринимается у животныхъ на почвѣ симпатіи, влечетъ тѣ же самыя послѣдствія и вызываетъ тѣ же самыя эмоціи, которыя возникаютъ въ подобномъ случаѣ и у насъ. Такъ вой одной собаки, вызываемый какимъ-либо страданіемъ, находитъ столь замѣтный откликъ въ ея собратяхъ. Это чувство симпатіи констатируется также въ играхъ животныхъ, когда животныя, повидимому, опасаются причинить болевые ощущенія другъ къ другу, хотя въ этомъ случаѣ они пользуются своими обычными орудіями нападенія и защиты ²⁾).

VI.

Мы уже знаемъ, что Юмъ раздѣляетъ всѣ аффекты на двѣ главныя категоріи: аффекты прямыя или непосредственныя и аффекты косвенныя или посредственныя. Изъ прямыхъ или непосредственныхъ аффектовъ Юмъ съ особенною обстоятельностью анализируетъ чувства страха и надежды, каковыя эмоціи являются, по мнѣнію Юма, смѣшанными, возникая въ связи съ вѣроятнымъ ожиданіемъ хорошаго или дурного. Впрочемъ, этотъ принципъ „вѣроятнаго“ или степеней вѣроятности имѣетъ отношеніе къ выясненію природы и другихъ эмоцій. Такъ, напр., радость, по мнѣнію Юма, возникаетъ въ томъ случаѣ, если у насъ

¹⁾ Ib., p. 150.

²⁾ Ib., p. 180.

есть увѣренность въ хорошемъ или когда хорошее налицо. Если же для насъ столь же несомнѣннымъ является дурное, то у насъ возникаетъ печаль или скорбь ¹⁾. Отсюда и самое состояніе вѣроятности или извѣстнаго колебанія сначала изображается Юмомъ въ отношеніи эмоціональной жизни вообще. Это состояніе возникаетъ благодаря столкновенію противоположныхъ шансовъ, которые являются въ данномъ случаѣ причинами извѣстнаго явленія. Именно здѣсь наблюдается колебаніе нашего духа—будетъ ли это умъ или воображеніе, ибо pro и contra извѣстнаго явленія попеременно удерживаютъ въ своей власти нашъ духъ, и послѣдній не можетъ принять опредѣленнаго рѣшенія въ ту или другую сторону. Такимъ образомъ порождается то состояніе неувѣренности, которое является, между прочимъ, столь типичнымъ для эмоціи страха ²⁾. Этотъ актъ колебанія можно иллюстрировать анализомъ процесса возникновенія эмоцій радости и печали. Такъ, если объектъ, относительно котораго мы сомнѣваемся, вызываетъ извѣстное влеченіе или отвращеніе, то душа, поскольку она въ опредѣленный моментъ будетъ направляться въ ту или другую сторону, будетъ, соотвѣтственно этому, испытывать впечатлѣнія или радости или печали. Здѣсь, слѣдовательно, получается состояніе удовлетворенности или неудовлетворенности, и сердце наше здѣсь такъ же какъ бы раздѣляется между двумя противоположными эмоціями, какъ это раздѣленіе или раскалываніе между противоположностями мы замѣчаемъ и въ отношеніи ума ³⁾. Несомнѣнно, въ этомъ процессѣ колебанія принадлежитъ большая роль нашему воображенію, которое въ данномъ случаѣ приходитъ въ соприкосновеніе съ эмоціональною сферой, при чемъ болѣе подвижная работа воображенія здѣсь сталкивается съ своеобразной инерціей эмоціи. Въ этомъ смыслѣ душу человѣческую, по мнѣнію Юма, можно сравнить съ музыкаль-

¹⁾ Dissertation on the passions, p. 139.

²⁾ *Ib.*, p. 140; Treatise, II, p. 216.

³⁾ Dissertation on the passions, p. 140; Treatise, II, p. 216.

нымъ инструментомъ—но только не съ духовымъ, гдѣ звукъ прекращается, лишь только перестаютъ дуть въ инструментъ, а съ инструментомъ струннымъ, гдѣ вибраціи имѣютъ мѣсто и послѣ удара, обуславливая такимъ образомъ явленіе постепеннаго замиранія звуковъ. Воображеніе, продолжаетъ Юмъ, крайне живо и подвижно, а эмоціи, въ сравненіи съ нимъ, медленны и стойки по своему теченію; поэтому, лишь только налицо предметъ, вызывающій разнообразныя точки зрѣнія въ отношеніи воображенія и эмоцій, то хотя воображеніе можетъ быстро перейти отъ одного взгляда къ другому, однако каждый ударъ не дастъ ясной и раздѣльной ноты эмоціи, но одна эмоція всегда соединится и какъ бы смѣшается съ другой. Сообразно тому, насколько вѣроятность клонится въ сторону хорошаго или дурного, является преобладающею въ данномъ сложномъ процессѣ эмоція или радости или печали, и эти эмоціи, вслѣдствіе присоединенія сюда противоположныхъ точекъ зрѣнія со стороны воображенія, вызываютъ эмоціи надежды и страха ¹⁾. Эмоціи страха и надежды могутъ возникнуть тогда, когда одинаковы шансы съ обѣихъ сторонъ и нѣтъ превосходства ни съ той, ни съ другой стороны. Въ такомъ случаѣ эмоціи по большей части не бываютъ рѣзко выраженными и не завладѣваютъ всею душою, такъ что послѣдняя вполне естественно испытываетъ состояніе колебанія и какъ бы бросается отъ одного предмета къ другому. Если въ это время бросить нашъ духъ въ сторону печали, то сразу же обнаруживается дѣйствіе этой эмоціи на все сложное состояніе, которое и окрашивается чувствомъ печали. Если продолжается увеличеніе вѣроятности въ этомъ послѣднемъ направленіи, будетъ постепенно увеличиваться и эмоція страха, пока, по мѣрѣ постепеннаго уменьшенія радости, не перейдетъ въ чистую печаль. Если теперь подобнымъ же образомъ уменьшить чувство печали, то настроеніе будетъ постепенно проясняться,

) Dissertation on the passions, p. 140; Treatise, p. 216—214.

пока не перейдетъ въ надежду. Эта послѣдняя эмоція можетъ, по мѣрѣ увеличенія соотвѣтственной вѣроятности, постепенно перейти въ радость. Все это, по мнѣнію Юма, можетъ служить доказательствомъ того, что эмоціи страха и надежды имѣютъ сложный или составной характеръ, и эта сложность обнаруживается путемъ своеобразнаго эксперимента (уменьшенія или увеличенія вѣроятности), подобно тому какъ пропусканіе солнечнаго луча черезъ призму вскрываетъ сложную природу этого луча ¹⁾.

Итакъ, надежда и страхъ порождаются своеобразнымъ состояніемъ вѣроятности, ибо вслѣдствіе этого состоянія возникаютъ тѣ черты колебанія и нерѣшительности, которыя являются столь типичными для этихъ эмоцій. Но эти эмоціи могутъ появиться и при отсутствіи этихъ переживаній колебанія, обусловленныхъ опредѣленными степенями вѣроятности. Такъ, и непріятность только возможная, если еще не выступаетъ на сцену вопросъ о степеняхъ вѣроятности, можетъ порождать страхъ, особенно если эта непріятность очень близка. Человѣкъ не можетъ безъ трепета думать о чрезмѣрныхъ страданіяхъ отъ пытки, если даже рискъ подвергнуться этимъ страданіямъ низведенъ до минимума. Такимъ образомъ, здѣсь малая степень вѣроятности компенсируется огромностью предстоящаго несчастья. Мало того, даже зло или несчастіе, которое относится къ разряду невозможнаго, въ состояніи причинить намъ страхъ. Такъ мы можемъ испытывать трепеть, находясь на краю пропасти, хотя мы знаемъ, что мы въ безопасности и что сдѣлать шагъ впередъ зависитъ только отъ насъ самихъ. Въ данномъ случаѣ непосредственная близость непріятнаго вліяетъ на воображеніе и создаетъ настроеніе своеобразной вѣры въ возможность несчастья; но затѣмъ, благодаря возникающей при этомъ мысли о нашей безопасности, вѣра эта утрачивается, уступая мѣсто упомянутой своеобразной эмоціи ²⁾. Мы не будемъ входить въ дальнѣйшія

¹⁾ Dissertation on the passions, p. 140—141; Treatise, II, p. 219.

²⁾ Dissertation on the passions, p. 141—142; Treatise, II, p. 219—220.

подробности Юмовскаго анализа чувства страха,—скажемъ только, что, на почвѣ изложенныхъ принциповъ, по мнѣнію Юма, можетъ быть объяснено и такое явленіе изъ эмоціональной сферы, которое на первый разъ кажется очень страннымъ. Юмъ разумѣетъ здѣсь переходъ изумленія въ страхъ или вообще испугъ отъ неожиданности. Это явленіе, конечно, не можетъ быть объяснено простымъ предположеніемъ, что человѣческая природа по самой своей сущности является робкой и трусливой,—здѣсь нужно болѣе сложное объясненіе. Именно внезапность и новизна явленія естественно возбуждаетъ смятеніе въ нашей душѣ, подобно всякой другой необычной для насъ вещи. Это возбужденіе вызываетъ, въ свою очередь, чувство любопытства или стремленіе узнать новый предметъ, каковое чувство, будучи очень рѣзкимъ и сильнымъ, благодаря внезапному и стремительному импульсу со стороны объекта, дѣлается непріятнымъ и похожимъ въ своемъ колебаніи и неувѣренности на чувство страха или смѣшанныхъ эмоцій печали и радости. Этотъ сначала только образъ страха естественно обращается въ самую вещь, доставляя намъ реальное опасеніе непріятности, такъ какъ наша душа всегда образуетъ свои сужденія больше подъ вліяніемъ своего наличнаго настроенія, чѣмъ подъ вліяніемъ природы дѣйствующихъ на нее объектовъ ¹⁾.

Такимъ образомъ, всѣ виды неувѣренности имѣютъ тѣсную связь съ чувствомъ страха, даже если въ этомъ случаѣ и не наблюдается столкновенія эмоцій. Такъ, если мы, уѣзжая куда-либо, оставляемъ своего друга въ болѣзни, то мы должны чувствовать относительно него безпокойство въ гораздо большей степени, чѣмъ если бы мы были съ нимъ, хотя, быть можетъ, наше присутствіе было бы, по существу его болѣзни, совершенно бесполезно. Хотя въ этомъ случаѣ мы находимся одинаково въ неувѣренности относительно главнаго объекта эмоціи, т.-е. жизни или

¹⁾ Treatise, II, p. 221.

смерти нашего друга, однако есть множество мелких обстоятельств въ положеніи нашего друга, знаніе которыхъ фиксируетъ идею и предупреждаетъ это колебаніе и неувѣренность, столь близкія страху. Далѣе, даже одно состояніе сомнѣнія можетъ породить эту эмоцію, хотя бы здѣсь шла рѣчь о пріятномъ и желательномъ для насъ. Такъ новобрачная въ первую ночь идетъ къ своему ложу полная страховъ и опасеній, хотя она ничего не ожидаетъ, кромѣ удовольствій высшаго типа, о которыхъ она давно мечтала. Но, заключаетъ Юмъ, „новизна и величіе событія, смѣсь желаній и радостей приводятъ ея душу въ такое смятеніе, что она не знаетъ, на какомъ чувствѣ ей остановиться; отсюда происходитъ колебаніе или неустойчивость настроенія, каковыя чувства, будучи въ нѣкоторой степени непріятными, вырождаются въ страхъ“ ¹⁾.

Что касается смѣшенія чувствованій, о которомъ много говоритъ Юмъ и которому онъ придаетъ большое значеніе въ общей экономіи эмоціональной жизни, то этотъ процессъ имѣетъ мѣсто при особыхъ условіяхъ. Такъ, если эмоціи появляются въ связи съ воздѣйствіемъ объектовъ, совсѣмъ не связанныхъ между собою, то между ними не можетъ быть постоянного смѣшенія, и онѣ протекаютъ въ порядкѣ послѣдовательности. Если человѣкъ въ одно и то же время удрученъ проигрышемъ процесса и обрадованъ рожденіемъ сына, то душа, какъ бы быстро она ни перебѣгала отъ одного предмета къ другому, отъ непріятнаго къ пріятному, едва ли можетъ растворить одно чувство въ другомъ и сама остаться между ними въ состояніи безразличія. Но душа болѣе легко достигаетъ спокойнаго состоянія, если переживаемое чувство представляетъ собою смѣсь пріятнаго и непріятнаго, ибо соединеніе этихъ противоположностей можетъ повести къ временному уничтоженію яркихъ эмоціональных переживаній и можетъ содѣйствовать такимъ образомъ появленію болѣе спокойнаго душевнаго со-

¹⁾ Treatise, II, p. 221—222; Dissertation on the passions, p. 142—143.

стоянія. Но если, далѣе, объектъ не является сложнымъ соединеніемъ хорошаго и дурного, а просто разсматривается какъ вѣроятный или невѣроятный, въ какой бы то ни было степени, то въ этомъ случаѣ противоположныя эмоціи будутъ одновременно находиться въ нашей душѣ и, вмѣсто взаимнаго разрушенія или растворенія, будутъ существовать вмѣстѣ, а изъ этого соединенія возникнетъ уже новое душевное переживаніе—страхъ или надежда ¹⁾. Это взаимное отношеніе эмоцій можетъ быть иллюстрировано, по мнѣнію Юма, слѣдующими сравненіями. Эмоціи противоположнаго характера, гдѣ объекты всецѣло различны, могутъ быть уподоблены двумъ различнымъ жидкостямъ, которыя находятся въ двухъ не сообщающихся между собою сосудахъ. Если объекты внутренно связаны между собою, то возникающія при этомъ эмоціи подобны щелочи и кислотѣ, которыя, будучи смѣшаны, разрушаютъ другъ друга. Если же отношеніе имѣетъ болѣе несовершенный характеръ и выражается въ противорѣчивыхъ взглядахъ на одинъ и тотъ же предметъ, то эмоціи въ этомъ случаѣ похожи на смѣсь изъ уксуса и масла, гдѣ смѣшиваемые элементы не проникаютъ другъ въ друга и не составляютъ новаго соединенія, какъ чего-то вполне цѣльнаго ²⁾.

VII.

Что касается косвенныхъ или посредственныхъ эмоцій, то Юмъ болѣе подробно останавливается на анализѣ такихъ чувствованій, какъ гордость и смиреніе, любовь и ненависть и нѣкоторыя производныя отъ нихъ эмоціи.

Гордость Юмъ опредѣляетъ какъ своеобразное удовлетвореніе нами же самими, возникающее въ связи съ сознаниемъ присущихъ намъ—совершенства или силы. Смиреніе или уничиженіе есть неудовлетворенность нами самими, благодаря какому-либо недостатку или слабости. Любовь или

¹⁾ Treatise, II, p. 217—218; Dissertation on the passions, p. 143.

²⁾ Treatise, II, p. 218—219; Dissertation on the passions, p. 143.

дружба представляют собою чувство расположенія къ другому лицу или на почвѣ признанія его совершенства или въ связи съ услугами съ его стороны. Ненависть есть эмоція, противоположная этому чувству¹⁾.

Во всѣхъ этихъ эмоціяхъ мы можемъ наблюдать ясное различіе между объектомъ эмоціи и ея причиной. Такъ объектомъ гордости и униженія являемся мы сами, причиной эмоціи служить—нѣкоторое превосходство въ первомъ случаѣ и нѣкоторый недостатокъ—въ второмъ. Объектомъ любви и ненависти является нѣкоторое другое лицо, причинами—какое-либо превосходство или какіе-либо недостатки. Если обобщить причины этихъ эмоцій, то можно сказать, что причинами здѣсь является то, что возбуждаетъ эмоцію, объектомъ же—то, на что душа направляетъ свое вниманіе во время возбужденія эмоціи. Напримѣръ, гордость можетъ возбуждаться благодаря нашимъ достоинствамъ и заслугамъ, и существеннымъ моментомъ въ данномъ случаѣ является обращеніе нашего взора на самихъ себя въ связи съ переживаніемъ чувства удовольствія или удовлетворенности²⁾.

Для уясненія природы этихъ эмоцій громадное значеніе имѣютъ различные виды ассоціацій, о чемъ у насъ уже была рѣчь при анализѣ общихъ условій эмоціональной жизни.

Далѣе, въ процессѣ возникновенія упомянутыхъ чувствованій, особенно эмоцій гордости и смиренія, большая роль принадлежитъ различнаго рода отношеніямъ идей. Такъ все, чѣмъ мы гордимся, въ нѣкоторомъ смыслѣ принадлежитъ намъ. Это—всегда *наше знаніе, наше чувство, наши—красота, имущество, семья*. Сами мы, которые въ данномъ случаѣ являемся объектомъ эмоціи, должны имѣть отношеніе къ какому-либо качеству или обстоятельству, которое служитъ причиной эмоціи. Между этимъ объектомъ и причиной должна быть связь, долженъ быть легкій переходъ на почвѣ воображенія или легкость пониманія при пере-

¹⁾ Dissertation on the passions, p. 144.

²⁾ Ib., p. 144.

ходѣ отъ объекта къ причинѣ. Гдѣ этой связи нѣтъ, ни одинъ объектъ не можетъ возбуждать гордости или уничиженія, и если эта связь существуетъ, то по мѣрѣ ея ослабленія слабѣетъ и сама эмоція ¹⁾).

Затѣмъ, Юмъ указываетъ цѣлый рядъ „обстоятельствъ“ или „качествъ“, въ связи съ которыми возбуждаются эмоціи гордости и смиренія. Здѣсь онъ, прежде всего, называетъ явленіе красоты и безобразія, поскольку красивое и некрасивое являются субъективными качествами и могутъ именно у насъ возбуждать упомянутыя эмоціи ²⁾. Затѣмъ имъ отмѣчается большое значеніе собственности, какъ одного изъ важнѣйшихъ факторовъ при пробужденіи названныхъ эмоцій ³⁾. Наконецъ, Юмъ указываетъ цѣлый рядъ специальныхъ условій въ отношеніи объектовъ, въ связи съ которыми возникаютъ характеризуемые имъ эмоціи. Это, прежде всего, очевидность объектовъ и легкость ихъ воспріятія, благодаря чему гораздо легче и скорѣе является чувство одобренія въ другихъ лицахъ. Затѣмъ, однимъ изъ этихъ условій является постоянство и устойчивость объекта: что носить случайный и слишкомъ преходящій характеръ, то даетъ мало удовлетворенія и съ трудомъ вызываетъ пріятное чувство гордости. Далѣе, объекты, вызывающіе эти эмоціи, должны быть общими у насъ только съ немногими другими лицами. Поэтому у насъ не можетъ возникать чувство гордости при обладаніи такими предметами, которыми могутъ пользоваться очень многіе. Таковы—свѣтъ солнца, хорошая погода, счастливый климатъ и т. п. Наконецъ, послѣднимъ условіемъ въ данномъ случаѣ являются такъ называемыя „общія правила“, при помощи которыхъ мы составляемъ понятіе о различныхъ рангахъ людей, согласно силѣ ли и богатству, которыми они обладаютъ. Вліяніе этихъ общихъ правилъ объясняетъ очень многое въ механизмѣ возникновенія и теченія аффектовъ. Если бы человѣкъ вы-

¹⁾ Ib., p. 146.

²⁾ Ib., p. 148.

³⁾ Ib., p. 150.

рось въ другихъ условіяхъ или совершенно въ другомъ мірѣ и если бы онъ сразу былъ перенесенъ въ наше общество, то онъ, при соприкосновеніи съ разными явленіями, естественно долженъ былъ бы испытывать сильное колебаніе въ своихъ чувствахъ, не рѣшаясь сразу стать на сторону опредѣленной эмоціи. Привычкѣ и здѣсь принадлежитъ очень большая роль, поскольку на почвѣ ея вырабатывается извѣстный масштабъ, которымъ мы пользуемся при установленіи своеобразнаго эмоциональнаго отношенія къ разнообразнымъ явленіямъ ¹⁾).

Этотъ анализъ эмоціи гордости и смиренія имѣетъ приложеніе, по мнѣнію Юма, къ другимъ косвеннымъ эмоціямъ, и въ частности—къ чувствамъ любви и ненависти, съ тѣмъ только различіемъ, что объектомъ въ данномъ случаѣ является уже другое лицо, а не мы сами. Затѣмъ, существенное отличіе любви и ненависти отъ гордости и смиренія заключается въ томъ, что эмоціи перваго рода характеризуются присутствіемъ въ большей степени активнаго элемента, поскольку тѣ вызываютъ вліяніе или отвращеніе и поэтому часто сопровождаются чувствами благожелательности или злобности (разумѣется желаніе блага любимому лицу и желаніе зла—ненавидимому ²⁾).

Изъ эмоцій, родственныхъ только что охарактеризованнымъ, Юмъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній относительно чувствъ — состраданія, недоброжелательности и зависти, презрѣнія и отвращенія.

Состраданіе можетъ возникнуть и въ томъ случаѣ, если раньше мы не питали дружественныхъ чувствъ въ отношеній того лица, которое въ данный моментъ вызываетъ наше сочувствіе. Это чувство можетъ явиться въ связи съ яснымъ и яркимъ представленіемъ страданій другого лица, поскольку въ этомъ оживленіи идеи главная роль принадлежитъ дѣятельности воображенія ³⁾).

¹⁾ Ib., p. 153—155; Treatise, II, p. 88—92.

²⁾ Ib., p. 156—157; Treatise, II, p. 153.

³⁾ Ib., p. 157.

Зложелательство и зависть также могут появиться независимо отъ предшествующаго нерасположенія къ другому лицу. Эти эмоціи возникаютъ на почвѣ сравненія нашего положенія или вообще насъ самихъ съ другими людьми, и чѣмъ болѣе несчастными кажутся намъ другіе, тѣмъ болѣе счастливыми кажемся мы самимъ себѣ ¹⁾).

Въ связи съ тяжелымъ, бѣдственнымъ состояніемъ другихъ лицъ можетъ возникать чувство отвращенія или отверженія, но при болѣе глубокомъ проникновеніи въ существо положенія здѣсь можетъ возникнуть эмоція состраданія и расположенія ²⁾).

Что касается роли отношенія идей въ процессѣ возникновенія этихъ чувствованій, то роль эта, по мнѣнію Юма, слишкомъ очевидна, чтобы подробно останавливаться на выясненіи ея. Такъ мы, напр., очень хорошо знаемъ, что зависть возбуждается въ зависимости отъ болѣе близкаго, а не отдаленнаго отношенія къ намъ лица, которое чѣмъ-либо превосходитъ насъ. Естественнѣе возникнуть этому чувству между двумя поэтами въ области одного и того рода творчества, чѣмъ между поэтомъ и философомъ или даже между двумя поэтами, произведенія которыхъ относятся къ различнымъ видамъ поэтическаго творчества ³⁾).

Мы не будемъ останавливаться на многихъ другихъ тонкихъ психологическихъ замѣчаніяхъ Юма, которыя онъ дѣлаетъ въ своемъ анализѣ. Такъ, въ особенности интересны его взгляды на природу красоты, поскольку онъ въ этой области пытается провести свою утилитарную точку зрѣнія ⁴⁾).

Въ заключеніе своего анализа, очень растянутаго въ своемъ первомъ произведеніи (*Treatise*), Юмъ пытается доказать, что характеризуемая имъ эмоціи не только являются принадлежностью человѣческой природы, но и встрѣчаются

¹⁾ *Ib.*, p. 157.

²⁾ *Ib.*, p. 158.

³⁾ *Ib.*, p., 159—160; *Treatise*, II, p. 163.

⁴⁾ *Treatise*, II, p. 96—98.

въ мірѣ животныхъ. Сюда можно отнести, по мнѣнію Юма, гордую осанку лебедя или павлина, въ связи съ презрительнымъ отношеніемъ къ другимъ живымъ существамъ, явленія соревнованія въ извѣстныхъ качествахъ (напр., въ силѣ, въ искусствѣ пѣнія и т. п.), встрѣчающіяся у различныхъ животныхъ и птицъ ¹⁾. При этомъ, думаетъ Юмъ, по аналогіи мы можемъ заключить, что и условія возникновенія этихъ эмоцій, въ общей формѣ,—тѣ же, что и у человѣка ²⁾).

Свой анализъ эмоцій любви и ненависти Юмъ заканчиваетъ (въ своемъ первомъ произведеніи) краткой характеристикой чувства любви между полами. Чувство это, по мнѣнію Юма, довольно сложной природы: сюда входитъ удовольствіе въ связи съ воспріятіемъ красоты, тѣлесное влеченіе на почвѣ инстинкта продолженія рода и благородная нѣжность или благорасположеніе. Эта эмоція, какъ и другіе виды охарактеризованныхъ чувствованій, наблюдаются въ болѣе элементарной формѣ, и въ мірѣ животныхъ, о чемъ уже была рѣчь раньше, при изображеніи универсальной природы симпатіи ³⁾.

VIII.

Изложенію своихъ этическихъ воззрѣній Юмъ, какъ мы видѣли, предпосылаетъ характеристику основныхъ душевныхъ процессовъ, которыми опредѣляется наша моральная дѣятельность. Такими процессами являются въ этомъ случаѣ акты воли въ широкомъ смыслѣ и эмоціональныя переживанія. Характеристикѣ тѣхъ и другихъ удѣляется достаточно мѣста въ главнѣйшихъ произведеніяхъ Юма (въ обѣихъ редакціяхъ). Въ этомъ отношеніи Юмъ смотритъ на дѣло гораздо глубже, чѣмъ многіе изъ его предшественниковъ, особенно ближайшихъ. Такъ, что касается такихъ моралистовъ, какъ Гетчесонъ и Бэтлеръ, то у нихъ почти совсѣмъ отсутствуетъ ученіе о волѣ, и характеръ этой психической дѣя-

¹⁾ Ib., p. 118—119.

²⁾ Ib., p. 120.

³⁾ Ib., p. 176—178.

тельности изображается очень блѣдно, часто въ видѣ случайныхъ и разрозненныхъ намековъ. Анализу эмоциональной жизни у нихъ удѣляется больше мѣста, но и этотъ анализъ не всегда поставляется въ тѣсную связь съ изложеніемъ моральныхъ взглядовъ. По крайней мѣрѣ, мы видѣли, что главное сочиненіе Гетчесона, посвященное анализу эмоциональной жизни, вышло уже послѣ его „Исслѣдованія объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели“ ¹⁾.

Что касается теперь юмовскаго анализа волевой дѣятельности, то здѣсь заслуживаютъ особеннаго вниманія три пункта: самое опредѣленіе воли, вопросъ о свободѣ воли и взглядъ на эмоции, какъ на главныя пружины нашей дѣятельности (въ связи съ этимъ вопросъ объ отношеніи между разсудкомъ и страстями). Опредѣленіе воли, данное Юмомъ, не можетъ считаться вполне точнымъ и яснымъ, хотя оно отбѣняетъ элементы сознательности и новизны, которые, по мнѣнію Юма, являются существенными чертами волевого акта. Очевидно, Юмъ понимаетъ подъ волей болѣе высокія проявленія нашей активности, включая болѣе элементарные волевые акты въ область эмоциональной жизни (таковы, напр., желаніе и отвращеніе). Такимъ путемъ устанавливается болѣе тѣсная связь между обѣими этими сферами, хотя это не всегда ведетъ къ болѣе ясному пониманію природы этихъ дѣятельностей. Опредѣленіе акта воли, какъ своеобразнаго „впечатлѣнія“, очень напоминаетъ извѣстное опредѣленіе Мальбранша ²⁾, хотя въ этомъ послѣднемъ опредѣленіи нѣтъ того элемента новизны, который выдвигается на первый планъ Юмомъ. Далѣе, въ вопросѣ о свободѣ воли Юмъ выставляетъ себя защитникомъ детерминизма, распространяя этотъ детерминизмъ на всѣ самые сложные и возвышенные акты нашей психики. Этотъ детерминизмъ является не новымъ въ исторіи философской мысли, и мы находимъ его ясно выраженнымъ у Гоббса, Спинозы и нѣкоторыхъ другихъ мыслителей, жившихъ раньше Юма. Въ частности,

¹⁾ Ср. „Этическія воззрѣнія Гетчесона“. Вопросы философіи, кн. 96.

²⁾ Malebranche. De la recherche de la vérité. Oeuvres. Paris, 1842, p. II, p. 6.

здѣсь заслуживаетъ упоминанія мало извѣстный Антоній Коллинзъ (Antony Collins), которому принадлежатъ два небольшихъ трактата: „Философское изслѣдованіе о человѣческой свободѣ“ и „Диссертация о свободѣ и необходимости“¹⁾. Въ обоихъ этихъ трактатахъ мы встрѣчаемъ, на ряду съ полемикой противъ интеллектуалистической морали, явно детерминистическіе принципы, развиваемые въ духѣ Гоббса. Мы можемъ предположить, что Юму были извѣстны эти сочиненія, все равно какъ онъ, несомнѣнно, былъ знакомъ съ произведеніями Гоббса и зналъ, хотя бы по изложенію Бейля, существенные взгляды Спинозы. Но все это не умаляетъ философской оригинальности Юма, поскольку она обнаруживается въ своеобразной аргументаціи Юма, какъ при защитѣ своего детерминизма, такъ и при опроверженіи противоположныхъ взглядовъ, пытавшихся найти для себя убѣжище въ области морали и теологіи. Мы видѣли, какъ безпощадно разоблачаетъ Юмъ всѣ эти неудачныя попытки и какъ убѣдительно старается показать, что детерминизмъ вполне совмѣстимъ съ самыми возвышенными представленіями—этическими и теологическими.

Наконецъ, намъ остается сказать нѣсколько словъ по поводу послѣдняго пункта въ ученіи Юма о волѣ. Это вопросъ о мотивахъ воли. Юмъ является здѣсь яркимъ противникомъ интеллектуализма, считая настоящимъ двигателемъ нашей дѣятельности не умъ, а чувство. Чтобы понять самое зерно этого взгляда, нужно помнить, что Юмъ понимаетъ подъ разсудкомъ или умомъ чисто абстрактную дѣятельность, которая оперируетъ въ сферѣ отношенія идей, а не фактовъ. Съ этой точки зрѣнія вполне понятно отрицаніе за этимъ факторомъ активнаго участія въ процессѣ нашей волевой дѣятельности. Равнымъ образомъ, вполне справедливо положеніе, что настоящею пружиною нашей активности являются эмоціи въ ихъ самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ. Это положеніе находитъ для себя блестящее подтвержденіе

¹⁾ A. Collins. A philosophical inquiry concerning human liberty, London, 1717; A dissertation on liberty and necessity, London, 1729.

въ современной психологической наукѣ, гдѣ этимъ эмоціо-
нальнымъ стимуламъ отводится главная роль. Правда, теперь
уже не проводится такой рѣзкой грани между различными
сферами нашей психики, какъ это еще имѣетъ мѣсто въ
извѣстной степени у Юма, однако жъ и съ точки зрѣнія
современной психологіи разсудокъ можетъ бороться съ
эмоціями только противопоставляя имъ противоположныя
чувствованія. Поэтому психологически тонкимъ можетъ пред-
ставляться намъ и то истолкованіе борьбы между разсуд-
комъ и страстями, которое мы встрѣчаемъ у Юма. Этимъ,
конечно, мы совсѣмъ не хотимъ сказать, что Юмъ является
въ своемъ анализѣ волевой дѣятельности безупречнымъ из-
слѣдователемъ, не вызывающимъ противъ себя никакихъ
возраженій. Несомнѣнно, и послѣ анализа Юма вопросъ объ
отношеніи между эмоціями и интеллектомъ въ процессѣ
волевой дѣятельности остается не рѣшеннымъ во всемъ
своемъ объемѣ, въ особенности, если мы расширимъ зна-
ченіе термина „разумъ“ (вопреки тому узкому употребленію,
которое мы встрѣчаемъ у Юма). Роль ума, въ такомъ расши-
ренномъ пониманіи, несомнѣнно очень значительна въ актахъ
нашей моральной дѣятельности, но мы вполне не уясняемъ
ее, какъ это обнаружится въ послѣдствіи, и послѣ разсмотрѣ-
нія чисто-этическихъ воззрѣній Юма. Равнымъ образомъ, и
аргументація Юма въ пользу детерминизма убѣдительно
больше въ своей отрицательной части, постольку Юмъ
опровергаетъ здѣсь индетерминистическія тенденціи, какъ мы
находимъ ихъ ясно выраженными въ предшествующей ему
философіи. Но едва ли можно понимать свободу человѣче-
ской дѣятельности только въ томъ смыслѣ, какъ ее пони-
маетъ Юмъ. Наконецъ, и извѣстное намъ опредѣленіе воле-
вой дѣятельности Юмомъ очень далеко отъ того, чтобы
претендовать на полную психологическую точность, по-
скольку въ такомъ опредѣленіи не захватываются болѣе
элементарныя проявленія нашей активности.

Анализъ эмоціональной жизни занимаетъ очень значитель-
ное мѣсто въ философскихъ произведеніяхъ Юма. Этому

предмету удѣлена цѣлая, и очень большая (болѣе 200 стр.) часть въ первой редакціи основного труда Юма. Правда, во второй редакціи Юмъ значительно сократилъ эту часть, обративъ ее въ краткую „Диссертацию объ аффектахъ“, однако и здѣсь онъ счелъ необходимымъ затронуть всѣ важнѣйшіе вопросы изъ области эмоціональной жизни. Такою постановкою дѣла Юмъ выгодно отличается, какъ уже мы упоминали, отъ предшествующихъ британскихъ моралистовъ, особенно ближайшихъ, у которыхъ, несмотря на громадное значеніе моральнаго чувства въ ихъ этическихъ построеніяхъ, мы встрѣчаемъ довольно скудныя свѣдѣнія относительно эмоціональных процессовъ. Конечно, изслѣдованіе жизни чувствованій имѣло мѣсто и до Юма, и послѣдній могъ воспользоваться тѣмъ матеріаломъ, который былъ собранъ въ этой области до него. Мы разумѣемъ здѣсь прежде всего, Декарта, съ его анализомъ страстей, въ ихъ фізіологической основѣ и въ ихъ психологической природѣ. Несомнѣнно, Юму была хорошо извѣстна и та классификація Декарта основныхъ аффектовъ въ видѣ шести страстей: удивленія, любви, ненависти, желанія, радости и печали ¹⁾. Вѣроятно, Юмъ зналъ и о той трансформации, которой подверглась эта классификація у Спинозы, который счелъ нужнымъ оставить только три основныхъ аффекта: радость, печаль и желаніе ²⁾. Трудно, впрочемъ, согласиться съ тѣми изслѣдователями философіи Юма, которые находятъ возможнымъ указывать очень близкое сходство юмовскаго анализа нѣкоторыхъ эмоцій съ своеобразными описаніями Спинозы: независимо отъ бросающихся въ глаза различій, мы едва ли можемъ предположить внимательное изученіе Юмомъ „Этики“ Спинозы; повидимому, знакомство Юма съ сочиненіями голландскаго философа ограничивалось штудированіемъ статьи о Спинозѣ въ знаменитомъ „Словарѣ“ Бэйля ³⁾. Кромѣ Декарта и Спинозы, нужно назвать еще двухъ мыслителей,

1) René Des Cartes. Les passions de l'âme. Paris, 1649, p. 94.

2) Spinoza. Ethik, herausg. von Ginsberg. Leipzig, 1875, p. 172.

3) Treatise, I, p. 526.

имѣющихъ извѣстное отношеніе къ картезіанству и въ то же время оставившихъ цѣнный матеріалъ по изученію эмоциональной жизни, которымъ также въ извѣстной степени могъ воспользоваться Юмъ: это Мальбраншъ и Гассенди. Что Юмъ хорошо зналъ перваго, объ этомъ свидѣлствуютъ неоднократныя ссылки его на сочиненія этого философа. Внимательное разсмотрѣніе соотвѣтствующихъ частей главнаго сочиненія Мальбранша („Разысканіе истины“) также даетъ намъ право заключать, что Юмъ былъ, въ нѣкоторой степени, обязанъ и этому сочиненію въ своемъ анализѣ жизни чувства ¹⁾. Что касается Гассенди, то хотя мы не находимъ у Юма прямыхъ ссылокъ на этого мыслителя, однако можно предположить, что этотъ философъ, быть можетъ, больше другихъ вліялъ на британскаго мыслителя при изображеніи послѣднимъ особенностей эмоциональной сферы. Уже бѣглый просмотръ соотвѣтствующей части въ сочиненіяхъ Гассенди вскрываетъ передъ нами сходство и терминологіи, и многихъ психологическихъ замѣчаній съ тою картиною страстей, которую мы находимъ у Юма. При болѣе близкомъ знакомствѣ отдѣляется оригинальность британскаго моралиста, хотя терминологическое сходство остается очень сильнымъ. Такъ, еще у Гассенди мы находимъ подробное описаніе тѣхъ же важнѣйшихъ проявленій эмоциональной жизни, которымъ отводится такъ много мѣста въ психологическомъ анализѣ Юма. Здѣсь уже встрѣчаются хорошо извѣстныя намъ удовольствіе и страданіе, любовь и ненависть, желаніе и отвращеніе, надежда и страхъ и. п. ²⁾ Но этимъ, конечно, не ограничивается воздѣйствіе на Юма его предшественниковъ въ дѣлѣ изученія жизни чувствованій. Мы должны назвать здѣсь еще нѣсколькихъ англійскихъ мыслителей, которые оказали несомнѣнное вліяніе на Юма въ этомъ пунктѣ. Это, прежде всего, знаменитый Гоббсъ,

¹⁾ De la recherche de la vérité (Malebranche, Oeuvres, ed. par. S. Simon, Paris, 1842 v. II, p. 373—455). Въ особенности важенъ отдѣлъ о «страстяхъ».

²⁾ Gassendi. Opera omnia, 1658, v. II, p. 481—495.

съ его общепсихологическимъ анализомъ. Въ данномъ случаѣ особенное значеніе имѣетъ сочиненіе Гоббса „О человѣкѣ“ („De Homine“), гдѣ мы находимъ анализъ такихъ эмоцій, какъ радость и ненависть, надежда и страхъ, гнѣвъ, честь и стыдъ, самоуваженіе, состраданіе, соревнованіе и зависть и т. п.¹⁾ Разумѣется, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказывается, что взгляды Юма на природу многихъ эмоціональныхъ состояній существенно различны отъ соответственныхъ воззрѣній Гоббса, поскольку послѣдній фундаментомъ всѣхъ нашихъ чувствованій считаетъ эгоистическія тенденціи, однако этотъ, въ отдѣльныхъ случаяхъ довольно тонкій анализъ Гоббса не могъ не имѣть извѣстнаго значенія для Юма, въ особенности при характеристикѣ такихъ эмоцій, какъ надежда и страхъ, зависть и соревнованіе и т. п. Далѣе, изъ британскихъ предшественниковъ Юма нужно назвать Локка, о громадномъ вліяніи котораго на теоретическую философію Юма мы говорили раньше²⁾. Локкъ не даетъ намъ обстоятельнаго изслѣдованія эмоціональной сферы, но общія понятія объ этихъ явленіяхъ нашей психики содержатся и въ его „Опытѣ о человѣческомъ умѣ“, и несомнѣнно, эти понятія нашли свое отраженіе и въ анализѣ Юма. Въ частности, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе та классификація душевныхъ состояній, которую мы находимъ въ началѣ второй части „Трактата“, когда Юмъ дѣлитъ всѣ наши впечатлѣнія на первичныя и вторичныя или на впечатлѣнія ощущеній и впечатлѣнія рефлексіи, относя при этомъ характеризующимъ имъ эмоціональные процессы къ области продуктовъ своеобразно понимаемой рефлексіи.

Наконецъ, перечисляя тѣ разнообразныя вліянія, подъ которыми слагались взгляды Юма въ отношеніи эмоціональной жизни, мы должны назвать болѣе близкихъ предшественниковъ Юма, которымъ онъ многимъ обязанъ при работкѣ своихъ воззрѣній въ области морали. Это Шеффтсбѣри, Гетчесонъ, Бэтлеръ. Что Юму хорошо были извѣстны

1) Hobbes. Opera latina, ed. by Molesworth, v. II, p. 107—110.

2) Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. М., 1905, стр. 40—46.

ихъ психологическіе анализы, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Тотъ анализъ аффектовъ, который мы встрѣчаемъ въ главнѣйшихъ работахъ Шефтсбѣри и Гетчесона, конечно, могъ оказать несомнѣнное воздѣйствіе на Юма, благодаря множеству цѣнныхъ психологическихъ замѣчаній, которыя разсѣяны въ этихъ работахъ. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи этихъ сочиненій оказывается, что Юмъ могъ сравнительно немного заимствовать изъ этихъ трактатовъ, тѣмъ болѣе, что нѣкоторые изъ нихъ носили ясно выраженный полемическій характеръ, будучи направлены, главнымъ образомъ, противъ психологіи Гоббса. Но какъ бы то ни было, все это свидѣлствуетъ, что анализъ эмоціональной жизни имѣетъ и въ новой философіи очень длинную исторію, и эта исторія не могла не наложить извѣстнаго отпечатка и на изслѣдованіе Юма. Но, несмотря на все это, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи мы не можемъ не замѣтить оригинальности Юма въ изученіи эмоціональной сферы. Эта оригинальность обнаруживается, прежде всего, въ углубленіи самого процесса психологическаго изслѣдованія и въ привлеченіи новыхъ психическихъ факторовъ, которымъ придавалось такъ мало значенія предшествующими изслѣдователями. Однимъ изъ такихъ факторовъ, прежде всего, является законъ ассоціаціи, который находитъ у Юма такое универсальное истолкованіе. Правда, законъ этотъ формулированъ раньше Юма и раньше Юма мы знаемъ попытки приложить его къ объясненію явленій изъ сферы моральной дѣятельности ¹⁾, но тѣмъ не менѣе мы не встрѣчали опытовъ истолкованія на почвѣ его всей обширной сферы эмоціональных процессовъ. Мы уже не говоримъ о болѣе ранней формулировкѣ этого закона у Юма (въ первой части „Treatise“ и въ „Enquiry“), поскольку здѣсь встрѣчается попытка обнять при помощи его самыя разнообразныя душевныя проявленія ²⁾, замѣтимъ толь-

1) Мы разумѣемъ трактатъ мало извѣстнаго Д. Гэя: J. Gay. Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality. London, 1731.

2) Н. Д. Виноградова. Философія Д. Юма. Ч. I М. 1905, стр. 61—62.

ко, что во второй части „Трактата“ Юмъ расширяетъ пониманіе этого закона въ томъ смыслѣ, что примѣняетъ его не только къ идеямъ, но и къ впечатлѣніямъ, подчеркивая постоянно важность такого распространеннаго толкованія этого феномена. Громадное значеніе такого именно толкованія выясняется, по мнѣнію Юма, при анализѣ преимущественно эмоціональных проявленій, гдѣ этимъ своеобразнымъ связямъ принадлежитъ столь выдающаяся роль. Затѣмъ, дѣятельность этого принципа Юмъ поставляетъ въ тѣсную связь съ другимъ фундаментальнымъ факторомъ, который также играетъ громадную роль во всѣхъ психологическихъ объясненіяхъ этого мыслителя. Факторъ этотъ— привычка, которую Юмъ возводитъ на степень обще-біологическаго принципа, приближая его къ тому пониманію, которое теперь соединяется съ терминомъ приспособленіе. Этимъ принципомъ Юмъ многое объясняетъ, какъ мы видѣли ¹⁾, въ области теоретической философіи, ему же онъ приписываетъ большую роль и въ сферѣ эмоціональных проявленій. Въ особомъ подчеркиваніи этого фактора лежитъ несомнѣнная заслуга Юма, какъ психолога, сумѣвшаго подмѣтить важное значеніе этого принципа въ самыхъ разнообразныхъ сферахъ нашей психики. Дѣйствіе этого принципа изображается здѣсь Юмомъ въ связи съ другою душевною функціею, которая также играетъ большую роль и въ теоретической философіи Юма—съ воображеніемъ. Придавая этому термину самое широкое и иногда очень неопредѣленное значеніе, Юмъ на почвѣ названной дѣятельности объясняетъ самыя сложныя явленія въ области эмоцій. Въ частности, имъ много удѣляется мѣста изображенію этой дѣятельности въ связи съ измѣненіемъ пространственныхъ и временныхъ отношеній, поскольку такое измѣненіе связано съ нашими эмоціональными переживаніями. Здѣсь Юмъ высказываетъ очень много тонкихъ соображеній, которыя не потеряли своего значенія и въ глазахъ позд-

¹⁾ Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. М., 1905, стр. 90.

нѣйшихъ, даже новѣйшихъ психологовъ. Далѣе, этому же фактору—воображенію принадлежитъ большая роль при выясненіи той особенности эмоціональной жизни, которая у Юма именуется симпатіей. Конечно, послѣдній терминъ очень не новъ въ исторіи развитія психологической науки, онъ очень часто встрѣчается и у ближайшихъ предшественниковъ Юма—британскихъ моралистовъ, однако до Юма никто не давалъ такого всесторонняго истолкованія этой особенности человѣческой природы. Юмъ также первый вполне ясно и опредѣленно связалъ эту душевную дѣятельность съ соціальными задатками человѣческаго существа и въ то же время какъ бы еще больше универсализировалъ симпатію, распространивъ значеніе этой функции и на міръ животныхъ вообще, въ лицѣ высшихъ формъ зоологическаго существованія. Эти экскурсы изслѣдователя въ область зоопсихологіи могли только подкрѣплять ранѣе высказанныя психологическія соображенія, совсѣмъ не приводя къ тѣмъ необоснованнымъ заключеніямъ, которыя мы иногда встрѣчаемъ у позднѣйшихъ представителей метода сравнительной психологіи. Мы не будемъ останавливаться на множествѣ въ высшей степени цѣнныхъ замѣчаній объ отдѣльныхъ проявленіяхъ эмоціональной жизни, которыя вмѣстѣ съ анализомъ интеллектуальной дѣятельности давно снискали Юму славу тонкаго и глубокаго психолога.

Но указывая эти положительныя черты въ юмовскомъ анализѣ разнообразныхъ сторонъ нашей психики, мы совсѣмъ не хотимъ сказать, что анализъ этотъ былъ безупреченъ и не могъ вызывать противъ себя какихъ-либо возраженій даже со стороны тогдашней психологической науки. Односторонности въ юмовскомъ изслѣдованіи интеллектуальной жизни были указаны нами раньше ¹⁾, здѣсь же мы должны замѣтить, что аналогичные упреки могутъ быть сдѣланы и въ отношеніи анализа Юмомъ нашей эмоціональной и волевой сферъ. Что касается послѣдней, то мы уже упо-

¹⁾ Ibid, p. 226—232.

минали, то Юмъ существеннымъ признакомъ волевой дѣятельности считаетъ сознательность и элементъ новизны въ нашей активности. Но первый признакъ устраняетъ изъ области воли обширный классъ явленій, который имѣетъ громадное значеніе въ нашей жизни и который находится въ тѣсной связи и съ сферой сознанія. Это разнообразныя формы рефлексовъ, автоматическихъ движеній, навыковъ и т. п., которыя составляютъ значительную часть нашей активности. Правда, Юмъ много говоритъ о привычкѣ въ другихъ мѣстахъ своихъ „Трактатовъ“, но и тамъ онъ не даетъ исчерпывающаго анализа этой дѣятельности, понимаетъ ее слишкомъ широко и даже неопредѣленно и не вскрываетъ всей тѣсной связи между нею и нашею сознательною жизнью. Что же касается элемента новизны, то этотъ признакъ тоже не можетъ считаться вполне яснымъ и опредѣленнымъ, и мы не всегда можемъ представить себѣ, насколько существенны должны быть измѣненія въ нашемъ сознаніи или въ нашемъ организмѣ, чтобы на основаніи этихъ измѣненій мы могли сказать, что въ насъ, дѣйствительно, имѣетъ мѣсто настоящій волевой процессъ. Затѣмъ, изъ анализа Юма мы не видимъ, какая же роль принадлежитъ нашему интеллекту въ процессѣ нашей активности. Если эта послѣдняя имѣетъ, въ качествѣ мотивовъ, эмоціи, то все-таки въ этомъ случаѣ извѣстное значеніе должно принадлежать и нашему уму, поскольку во всякомъ истинно-волевомъ актѣ Юмъ предполагаетъ участіе извѣстной сознательности, въ смыслѣ преднамѣренности. Правда, Юмъ понимаетъ подъ интеллектуальною дѣятельностью, главнымъ образомъ, работу нашего разсудка въ сферѣ абстрактныхъ построеній, но онъ не отрицаетъ извѣстнаго значенія за этой психической функціей и въ области фактическихъ отношеній, и вотъ здѣсь-то не всегда вскрывается передъ нами настоящая роль нашего интеллекта. Наконецъ, не можетъ считаться вполне прозрачнымъ и Юмовскій взглядъ на понятіе свободы воли. Если можно соглашаться съ отрицательными аргументами Юма, поскольку онъ является рѣши-

тельнымъ противникомъ индетерминизма, то не всегда можно ясно представить себѣ, въ чемъ же именно Юмъ видитъ свободу воли. Если свобода есть „способность поступать или не поступать согласно рѣшенію нашей воли“, то чѣмъ же именно обусловливается эта способность нашей психики и можетъ ли быть она сведена къ какимъ-либо болѣе элементарнымъ и основнымъ проявленіямъ нашего духа?

Но, быть можетъ, еще больше критическихъ замѣчаній, еще больше пожеланій въ отношеніи ясности и опредѣленности можно высказать по поводу Юмовскаго анализа эмоціональной жизни.

Здѣсь, прежде всего, бросается въ глаза отсутствіе яснаго опредѣленія эмоціи или того, что Юмъ называетъ „*passion*“. Этотъ фактъ самъ Юмъ объясняетъ тѣмъ, что это душевное переживаніе, какъ изначальное и всѣмъ извѣстное по непосредственному опыту, не поддается точному опредѣленію и можетъ быть только описано. Однако едва ли можно согласиться въ этомъ съ Юмомъ, тѣмъ болѣе, что и данное имъ описаніе не всегда уясняетъ истинную природу эмоціональнаго состоянія. Благодаря этой неясности и неопредѣленности мы и не можемъ указать границы между эмоціональными переживаніями и волевыми проявленіями, тѣмъ болѣе что Юмъ къ числу первыхъ относитъ и такія переживанія, какъ желаніе и отвращеніе, которыя обычно мыслятся какъ волевые феномены. Во всякомъ случаѣ, изъ Юмовскаго анализа мы не выносимъ опредѣленнаго впечатлѣнія относительно того, насколько элементъ активности присущъ эмоціональнымъ проявленіямъ и въ чемъ именно онъ выражается. Равнымъ образомъ, для насъ остается не всегда ясной и роль интеллектуальной жизни въ явленіяхъ возникновенія и теченія эмоціональныхъ процессовъ. Что роль эта очень значительна, особенно въ высшихъ формахъ эмоціональной жизни, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться, а между тѣмъ Юмъ сравнительно мало говоритъ объ этомъ. Тѣ замѣчанія, которыя мы находимъ, преимущественно во второй части „Трактата“, относительно значенія представленій въ

процессахъ эмоціональной жизни, конечно, не исчерпываютъ этого очень сложнаго вопроса. Далѣе, при анализѣ эмоціональныхъ проявленій Юмъ съ самаго начала устраняетъ тотъ основной элементъ въ процессѣ вызванія чувствованій, который онъ именуетъ первичными впечатлѣніями. Онъ поступаетъ такъ изъ опасенія углубиться въ недостаточно плодотворное изслѣдованіе физическихъ и фізіологическихъ процессовъ, которые тѣсно связаны съ актомъ возникновенія этихъ первичныхъ впечатлѣній. Быть можетъ, такое опасеніе и имѣло для себя нѣкоторое основаніе, поскольку мы видимъ у нѣкоторыхъ предшественниковъ Юма мало плодотворныя попытки поставить анализъ эмоціональной жизни на чисто-фізіологическую почву (даже у самого Декарта), однако это едва ли уполномочивало Юма совершенно игнорировать физическій или фізіологическій фундаментъ эмоціональной жизни. Привлеченіе къ изслѣдованію этого физическаго субстрата эмоціональныхъ проявленій, несомнѣнно, помогло бы болѣе глубоко заглянуть въ природу такихъ болѣе элементарныхъ формъ въ жизни чувствованій, какъ страхъ или нѣкоторыя родственныя ему эмоціи. Тогда, быть можетъ, Юмъ и меньше придавалъ бы значенія представленіямъ въ процессѣ возникновенія этихъ, болѣе элементарныхъ эмоцій, теперь же въ этомъ невольномъ интеллектуализмѣ мы не можемъ не видѣть незнанаемаго вліянія главнаго вдохновителя Юма—Локка или даже континентальныхъ прародителей послѣдняго—нѣкоторыхъ представителей картезіанской философіи. Въ связи съ этой особенностью въ теоріи эмоцій Юма заслуживаетъ быть отмѣченной еще одна черта въ объясненіи природы эмоціональной жизни: это постоянное стремленіе выяснить характеристическія свойства эмоціи путемъ синтеза изъ болѣе простыхъ элементовъ (преимущественно интеллектуальныхъ), которые въ результатѣ соединенія будто бы даютъ совершенно новый продуктъ на подобіе химическаго синтеза. Этотъ принципъ своеобразнаго химизма при объясненіи разнообразныхъ проявленій человѣческой психики,

едва ли совершенно устранимъ изъ аналитической психологіи, но Юмъ, дѣйствительно, излишне широко пользуется, этимъ принципомъ, затушевывая такимъ образомъ все своеобразіе живого конкретнаго переживанія. Далѣе, мы упоминали о томъ, какое большое значеніе придаетъ Юмъ дѣятельности воображенія въ общей экономіи аффективной жизни. Теперь же должны замѣтить, что Юмъ здѣсь, какъ и въ области теоретической философіи, нѣсколько злоупотребляетъ этимъ терминомъ, придавая ему слишкомъ широкое и иногда очень неопредѣленное значеніе. Иногда получается впечатлѣніе, что Юмъ прибѣгаетъ къ помощи этого термина только потому, что послѣдній, благодаря своей эластичности, даетъ возможность подвести подъ сферу его дѣятельности такія явленія, которыя по существу своему требовали бы болѣе углубленнаго детальнаго анализа. Аналогичное замѣчаніе можетъ быть сдѣлано и относительно другого термина, которымъ Юмъ слишкомъ широко пользуется въ своемъ анализѣ эмоціональной жизни. Терминъ этотъ — симпатія. Подъ симпатіей Юмъ понимаетъ не эмоцію опредѣленнаго типа, а своеобразную особенность эмоціональной или даже вообще психической жизни, которая даетъ возможность объяснить очень многія и разнообразныя явленія въ сферѣ нашей психики вообще. Мы увидимъ впослѣдствіи, что этой особенности психическихъ переживаній Юмъ придаетъ большое значеніе и въ дѣлѣ уясненія характера нашей моральной дѣятельности или, вѣрнѣе, нашего моральнаго чувства. Несомнѣнно, это слишкомъ широкое пониманіе этого термина не могло не вносить нѣкоторой неясности и неопредѣленности въ самыя объясняемыя явленія, на что справедливо указывалъ, какъ это мы увидимъ позднѣе, другъ Юма—А. Смитъ. Наконецъ, мы не можемъ не замѣтить, что самая конструкція Юмовскаго изслѣдованія жизни чувствованій не можетъ считаться всегда удачной, чѣмъ, быть можетъ, въ извѣстной степени, объясняются упомянутыя неясность и неопредѣленность. Главный матеріалъ для анализа эмоцій находится, какъ мы знаемъ,

во второй части „Трактата“. Но здѣсь этотъ матеріалъ расположенъ довольно своеобразно и не всегда удачно. Мы уже не говоримъ о томъ, что изслѣдованіе о природѣ волевой дѣятельности недостаточно выдѣлено изъ анализа эмоціональной жизни, и за разсужденіями о свободѣ и необходимости слѣдуютъ главы о вліяніи воображенія на эмоціи, о значеніи пространственныхъ и временныхъ отношеній для жизни эмоцій, отдѣлъ о непосредственныхъ страстяхъ и т. п.,—но и въ предѣлахъ трактованія собственно эмоціональных проявленій можно было бы пожелать такого распредѣленія матеріала, которое помогло бы проникнуть болѣе глубоко въ самое существо изслѣдуемыхъ явленій. Именно Юмъ въ своемъ „Трактатѣ“ своему изслѣдованію наиболѣе существенныхъ видовъ эмоцій (гордости и униженія, любви и ненависти и т. п.), имѣющихъ, по его мнѣнію, особенно важное значеніе въ процессѣ моральной дѣятельности, предпосылаетъ только чрезвычайно краткія вводныя замѣчанія объ основныхъ законахъ эмоціональной жизни. Всѣ же дальнѣйшія, и очень важныя, особенности эмоціональных проявленій указываются имъ въ связи съ характеристикой отдѣльныхъ чувствованій. Такой порядокъ изложенія сильно вредитъ цѣльности впечатлѣнія и мѣшаетъ составить ясное и полное представление объ основныхъ законахъ въ жизни чувства, какъ эти законы понимаются самимъ Юмомъ. Къ недостаткамъ этой же конструкціи относится и расположеніе опредѣленныхъ эмоцій въ цѣляхъ ихъ психологическаго анализа. Расположеніе это, какъ мы видѣли, не одинаково въ обоихъ произведеніяхъ Юма, посвященныхъ изслѣдованію жизни чувствъ, и въ болѣе раннемъ сочиненіи („Treatise“) Юмъ на первый планъ выдвигаетъ посредственные или косвенные аффекты—по его терминологіи (гордость и униженіе, любовь и ненависть и т. п.) и только уже послѣ анализа волевой дѣятельности дѣлаетъ краткія замѣчанія о такъ называемомъ непосредственныхъ или прямыхъ чувствованіяхъ (страхъ и надежда, радость и печаль и т. п.). Во второй редакціи своего тракта-

та объ эмоціяхъ („Dissertation“) Юмъ держится обратнаго порядка, но и здѣсь онъ очень мало мѣста удѣляетъ изображенію природы „непосредственныхъ эмоцій“, которыя, какъ болѣе первичныя переживанія, должны играть доминирующую роль въ общей экономіи нашей психики. Едва ли также нужно особенно доказывать, что самая классификація эмоцій на непосредственныя и посредственныя не можетъ считаться удачной, и нѣкоторыя эмоціи, относимыя Юмомъ къ косвеннымъ аффектамъ (напр., любовь или ненависть, въ ихъ болѣе простыхъ формахъ) могутъ быть рассматриваемы какъ непосредственныя, и наоборотъ, нѣкоторыя изъ непосредственныхъ эмоцій (радость или печаль) нерѣдко могутъ принимать характеръ посредственныхъ душевныхъ волненій. Въ связи съ указаніемъ этихъ же недостатковъ въ общей конструкціи Юмовскаго анализа, нельзя не упомянуть о нѣкоторой неполнотѣ въ самомъ исчисленіи эмоцій и вытекающемъ отсюда опущеніи нѣкоторыхъ душевныхъ волненій, которыя имѣютъ особенное значеніе въ дѣлѣ уясненія самой природы моральнаго чувства. Такъ въ анализѣ Юма не являются предметомъ спеціального трактованія такія эмоціи, какъ гнѣвъ или, въ особенности, стыдъ, тѣсная связь которыхъ съ нашимъ моральнымъ чувствомъ (въ болѣе широкомъ пониманіи этого сложнаго психическаго состоянія) едва ли можетъ подвергаться сомнѣнію.

Н. Виноградовъ.

Ученія софистовъ о естественномъ правѣ ¹⁾).

Софистамъ принадлежитъ заслуга впервые съ ясностью поставить проблему естественнаго права. Едва ли можно признать эту заслугу ихъ достаточно оцѣненной. Правда, для того, чтобы судить объ этомъ, мы имѣемъ лишь очень отрывочныя данныя. Но и эти свѣдѣнія позволяютъ утверждать, что философія права софистовъ какъ для своего времени была важнымъ и знаменательнымъ явленіемъ, такъ и вообще намѣтила главнѣйшія линіи естественно-правовой доктрины, имѣвшей впослѣдствіи столь великую и славную исторію.

Подъ знаменемъ противоположенія закона и природы, νόμος и φύσις софисты утвердили въ греческой философіи знаменательное противопоставленіе естественнаго права и положительнаго. Но утвердить это противопоставленіе значило принципиально порвать со старой традиціей, говорившей о незыблемой силѣ положительнаго закона. Это значило подготовить почву для анализа и критики въ вопросахъ общественныхъ и заложить фундаментъ для идеальныхъ построеній, вытекающихъ изъ разума. Старое греческое созерцаніе нашло для себя наилучшее выраженіе

¹⁾ Настоящій очеркъ представляетъ отрывокъ изъ главы о софистахъ, входящей въ мой курсъ по исторіи философіи права, первый выпускъ котораго вскорѣ имѣетъ выйти въ свѣтъ. Я печатаю этотъ отрывокъ въ философскомъ журналѣ, полагая, что дѣлаемая мною попытка сопоставленія отдѣльныхъ ученій софистовъ между собою и съ теоріями новаго времени можетъ представить интересъ и для спеціалистовъ.

въ получившемъ широкое распространіе среди грековъ стихъ Пиндара:

„Законъ—царь всѣхъ смертныхъ и безсмертныхъ,
превозмогающей рукою даетъ онъ побѣду справед-
ливости“.

Другое знаменитое положеніе, продуктъ аристократическаго образа мыслей, принадлежало Гераклиту. Полагая, что присущія положительному закону неравенства и противорѣчія, дѣленія на свободныхъ и рабовъ отражаютъ міровой законъ борьбы, онъ требовалъ смиренія разума предъ этимъ закономъ и признанія его справедливости.

Съ этими воззрѣніями у софистовъ происходитъ полный разрывъ; они объявляютъ, что законъ не царь, а тиранъ, нарушающій естественныя отношенія, и этому тираническому господству положительнаго закона противопоставляютъ изначальную правду природы¹⁾. Въмѣсто стараго Пиндаровскаго воззрѣнія: νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς входитъ въ употребленіе новое опредѣленіе Гиппія: νόμος τύραννος οὗ τῷ ἀνθρώπῳ.

Уже одно это противопоставленіе закона природѣ имѣло огромное значеніе: оно будило мысль объ основаніяхъ существующаго порядка, утверждало критицизмъ въ отношеніи къ государственнымъ законамъ и общественнымъ требованіямъ. Но софисты не остановились на одномъ общемъ лозунгѣ; они старались связать его съ дальнѣйшими опредѣленіями, вслѣдствіе чего возможно говорить если не о системахъ, то во всякомъ случаѣ о законченныхъ схемахъ софистической философіи права. И замѣчательно, что эти

¹⁾ Противопоставленіе закона природѣ, если вѣрить Діогену Лаэртію, высказывается одновременно съ болѣе ранними софистами и ученикомъ Анаксагора Археламъ. Дюмлеръ предполагаетъ въ данномъ случаѣ заимствованіе Археля у софистовъ (Akademika, S. 257). Мысль объ этомъ, какъ и самое сообщеніе Діогена подвергается основательнымъ сомнѣніямъ у Целлера (Ed. Zeller, Philosophie der Griechen. 1 Th. 2 Hälfte. S. 1037. Note 5). Всего скорѣе софистическая формула была приписана Архелая въ позднѣйшее время.

схемы предвосхищаютъ основныя направленія позднѣйшаго времени.

Въ новое время, въ эпоху расцвѣта естественно-правовыхъ ученій по вопросу о характерѣ естественнаго состоянія, предшествовавшаго утвержденію положительнаго закона, существовало два рѣзко расходящихся взгляда, съ особенной яркостью выразившихся въ ученіяхъ Гоббса и Локка. Согласно одному воззрѣнію, естественное состояніе есть всеобщая вражда, *bellum omnium contra omnes*; согласно другому—это напротивъ блаженное время мира, равенства и свободы. Въ первомъ случаѣ положительный законъ получалъ значеніе спасительнаго выхода изъ бѣдствій естественныхъ отношеній, во второмъ—онъ казался лишь несовершеннымъ порожденіемъ испорченныхъ нравовъ, получающимъ оправданіе только отъ приближенія къ праву природы. Не столь рѣзко, но все же вполне опредѣленно эта антитеза была намѣчена и въ древней философіи права.

Согласно свидѣтельству Платона, первая точка зрѣнія была высказана Протагоромъ. Первоначально, учитъ Протагоръ, люди жили разрозненно и не имѣли городовъ. Попытки собираться вмѣстѣ и спастись, строя города, кончались неудачей: безъ политическаго искусства они обижали другъ друга, такъ что имъ приходилось снова разсѣиваться и погибать. Только тогда, когда у людей появились стыдъ и правда, ставшіе „укладами городовъ и узами дружбы“, они получили возможность совмѣстной жизни.

Какъ видно отсюда, согласно Протагору, политическое искусство, опирающееся на стыдъ и правду, является сравнительно позднимъ достояніемъ людей: оно не было свойственно имъ съ самаго начала; первоначальное ихъ состояніе есть состояніе разрозненности и взаимныхъ обидъ. Протагоръ называетъ стыдъ и правду искусствами и разъясняетъ, что основанная на нихъ гражданская добродѣтель „существуетъ не по природѣ и не сама собою, а пріобрѣтается изученіемъ и дается людямъ въ силу приле-

жанія* (Protag. 322 D и 323 C). Въ соотвѣтствіи съ этимъ стоитъ и другое, по всей вѣроятности, болѣе позднее положеніе Протагора, которое у Платона приводится, какъ согласное съ его ученіемъ, что мѣрою справедливаго и прекраснаго является государство: „то, что представляется каждому государству справедливымъ и прекраснымъ, то и является таковымъ для него, пока оно таковымъ считается“ (οἷά γ' ἂν ἐκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι ἀληθῆ, ἕως ἂν ἀντὰ νομίζῃ... 167 C Teät.)²⁾. Это былъ только послѣдовательный выводъ изъ основного ученія Протагора, что не природа, а политическое искусство утвердило среди людей начала справедливости и добра³⁾.

1) Plato, Protag. 322 B—C. Что мнѣ о Прометѣѣ, изъ котораго я беру приведенныя въ текстѣ слова, вѣрно передаетъ взгляды знаменитаго софиста, это признается такими знатоками греческой философіи, какъ Целлеръ (Philosophie der Griechen, S. 1120, Note 4) и Дюммлеръ (Prolegomena zu Platons Staat. SS. 28—29 Note). Мнѣніе это представляется тѣмъ болѣе убѣдительнымъ, что и позднѣйшее свидѣтельство Платона въ „Теэтетѣ“ 167 C въ общемъ не противорѣчитъ первоначальной версіи ученія Протагора въ діалогѣ, носящемъ его имя. Теологическая окраска этого ученія, можетъ быть, связана была съ формой мифа, который въ діалогѣ Платона Протагоръ рассказываетъ присутствующимъ, „какъ старикъ молодежи“. Дюммлеръ допускаетъ даже, что Протагоръ первоначально могъ прямо воспроизводить теологическо-консервативную форму обычнаго воззрѣнія на право, не находя нужнымъ ей противорѣчить. Непонятно только, какимъ образомъ Дюммлеръ утверждаетъ, что Платонъ сохранилъ свѣдѣнія лишь о радикальной группѣ софистовъ (S. 45), если въ то же время онъ признаетъ, что въ мнѣѣ о Прометѣѣ великій философъ вѣрно передаетъ ученіе Протагора въ его первоначальной консервативно-теологической окраскѣ и что столь же вѣрно передаетъ онъ и ученіе Гиппія, чуждое крайнихъ выводовъ Тразимаха и Калликла.

2) Ср. Teät. 172 A. О степени достовѣрности свидѣтельствъ Платона въ „Теэтетѣ“ см. Zeller, о. с. SS. 1098 и 1121.

3) Мнѣніе Целлера (о. с. S. 1121) о томъ, что Протагору было чуждо различіе естественнаго права и положительнаго, есть результатъ очевиднаго недоразумѣнія. Взглядъ, изложенный въ Protag. 323 C—D, не можетъ быть истолкованъ иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что хотя задатки къ стыду и правдѣ есть у всякаго, но развитіе этихъ задатковъ дается не природой, а прилежаніемъ и обученіемъ, и составляетъ предметъ политическаго искусства. Несомнѣнно, однако, что противопоставленіе природы закону не могло быть яснымъ у Протагора, въ виду его положительнаго отношенія къ государственнымъ установленіямъ.

Подобный взглядъ, при дальнѣйшемъ развитіи, можетъ привести къ системѣ консерватизма и государственнаго абсолютизма. Такъ именно было у Гоббса. По всему духу своихъ воззрѣній Протагоръ былъ далекъ отъ вѣры въ абсолютное значеніе государства; но элементы консерватизма несомнѣнно были свойственны его философіи права. Находясь въ близкихъ отношеніяхъ къ Периклу и живя въ Аѣинахъ въ эпоху блеска и славы аѣинскаго государства, онъ легко могъ раздѣлять общіе взгляды кружка Перикла на мудрость государственныхъ законовъ. Это былъ консерватизмъ особаго рода, получавшій свое подкрѣпленіе въ счастливомъ сознаніи успѣховъ и преимуществъ существующаго строя. Но по свидѣтельству Платона, идея о правдѣ государственныхъ установленій получала у Протагора обобщенное выраженіе и относилась ко всѣмъ государствамъ вообще. Самъ по себѣ этотъ взглядъ очень близко подходилъ къ традиціонному воззрѣнію грековъ. Бросается въ глаза полное сходство его съ тѣми мыслями, которыя приписываются Периклу въ извѣстномъ разговорѣ его съ Алкивіадомъ, переданномъ у Ксенофонта (*Memorabilia*, I, 2, 40 слл.)¹⁾. Ничего ни разрушительнаго, ни новаго въ этомъ ученіи не было. Ново было лишь то скептическое основаніе, которое подводилъ подъ эту старую мудрость Протагоръ. Государство представлялось ему въ томъ же смыслѣ мѣрою справедливости, въ какой человѣкъ мѣрою всѣхъ вещей. Для каждаго государства справедливы только свои законы, и притомъ лишь на то время, пока они кажутся ему таковыми; никакой естественной, общеобязательной, абсолютной справедливости нѣтъ. Это была присущая Протагору точка зрѣнія релятивизма, ученіе объ относительности и условности человѣческихъ понятій и представленій. Но вслѣдствіе этого и старая мысль о верховенствѣ государственнаго закона неожиданно получала у него скептическій оттѣнокъ. Если никакой абсолютной справедливо-

¹⁾ Взглядъ, приписываемый здѣсь Периклу, можно свести къ утвержденію, что закономъ является постановленіе господствующей въ государствѣ власти.

сти нѣтъ, то сразу падаетъ священный авторитетъ положительнаго закона. Это уже не прежній законъ — царь всѣхъ смертныхъ и бессмертныхъ, а только измѣнчивое и условное человѣческое установленіе. Таковъ былъ естественный плодъ софистическаго раціонализма, результатъ сравненія законовъ различныхъ странъ. Нѣтъ основаній предполагать, что Платонъ что-либо прибавилъ къ собственному ученію Протагора: настолько его свидѣтельство соотвѣтствуетъ всему, что мы знаемъ о знаменитомъ софистѣ, и настолько основное ядро переданнаго Платономъ ученія имѣетъ умѣренный и даже традиціонно-консервативный видъ.

Что Протагоръ не былъ одинокъ въ этомъ умѣренномъ направленіи софистической философіи права, это подтверждаютъ имѣющіяся у насъ данныя о софистѣ Антифонѣ и анализъ произведеній Эврипида, очевидно пользовавшагося софистической литературой¹⁾. Но изъ нѣкоторыхъ выраженій Антифона, горячо возражавшаго противъ анархіи и беззаконія, можно заключить, что одновременно съ этимъ умѣреннымъ направленіемъ софистической философіи права стали высказываться и взгляды иного характера²⁾.

Точка зрѣнія Протагора и Антифона, какъ мы сейчасъ

1) Анализъ произведеній Эврипида съ этой точки зрѣнія блестяще выполненъ Дюмлеромъ въ его *Prolegomena zu Platons Staat*.

2) Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 559, fr. 61. Если бы справедлива была догадка Бласса, раздѣляемая Гомперцомъ (*Griechische Denker*, Bd. I, S. 351), что сохранившіеся у Ямвлиха фрагменты неизвѣстнаго софиста принадлежать Антифону (по существу дѣла эта догадка, при наличности имѣющихся данныхъ, не можетъ притязать на достовѣрность), то мы получили бы новое подтвержденіе полемики Антифона съ крайними софистическими теоріями. Во всякомъ случаѣ, принадлежать ли эти фрагменты Антифону или кому-либо другому, они свидѣлствуютъ о томъ, что кромѣ Протагора умѣренная точка зрѣнія раздѣлялась и другими софистами. Дилсъ съ полнымъ основаніемъ полагаетъ, что изъ софистовъ анонимный авторъ этихъ фрагментовъ всего ближе подходитъ къ Протагору (S. 577. 82. *Apophymus Jamblichii*. См. особенно S. 579, 20, слл.). Ср. обстоятельныя возраженія Блассу въ сочиненіи Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Berlin. 1901. Bd. II. SS. 673. ff. *Excurs. Die scheinbaren Antiphonfragmente bei Jamblichos*).

показали, воспроизводя старое воззрѣніе, ставила его однако на очень шаткое основаніе. Если законъ имѣетъ силу не отъ природы, а отъ измѣнчивой воли государства, то возможно было спросить далѣе о санкціи этой воли, объ ея правѣ опредѣлять законъ по своему усмотрѣнію. И вполнѣ понятно, что въ эту критическую эпоху были сдѣланы выводы, повернувшіе формулу Протагора противъ положительнаго права. Положительный законъ существуетъ дѣйствительно не по природѣ, а по измѣнчивому человѣческому установленію, но отсюда и объясняются его противорѣчія и несовершенства. Настоящая правда, данная людямъ отъ природы, напротивъ, одна и общая для всѣхъ. Эти выводы существенно измѣняли отношеніе между естественнымъ состояніемъ и гражданскимъ: идеальнымъ признавалось то, что существуетъ отъ природы; а въ положительномъ порядкѣ усматривалось искаженіе этой естественной правды.

Этотъ взглядъ, напоминающій ученія Локка и Руссо, повидимому былъ высказанъ впервые софистомъ Гиппіемъ¹⁾. Противопоставленіе природы закону, еще неясное у Протагора, въ виду его положительнаго отношенія къ государственнымъ установленіямъ, выступаетъ у Гиппія со всей своей критической силой. Какъ передаетъ Платонъ, Гиппій утверждалъ, что всѣ люди „сродники и свойственники и сограждане по природѣ,—не по закону; ибо подобное подобному по естеству сродно, но законъ, будучи тираномъ надъ людьми, принуждаетъ ко многому противъ природы“²⁾. Естественное родство и равенство людей противопоставляется здѣсь, очевидно, далекимъ отъ равенства и единства отношеніямъ дѣйствительности, и вина за это отступленіе отъ естественной справедливости возлагается на тиранически властвующій законъ, установленный людьми. Съ этой же точки зрѣнія софистъ Алкидамъ, ученикъ Горгія, отрицалъ рабство и провозглашалъ общую свободу: „Богъ всѣхъ создалъ свободными, говорилъ онъ, природа никого не

1) Dünmiller, *Akademika*, S. 251 ff.

2) Plato, *Protag.* 337 C. См. также Xenoph. *Memor.* IV, 4, 14.

сдѣлала рабомъ“¹⁾. Другой софистъ изъ школы Горгія Ликофронъ въ томъ же смыслѣ отрицалъ привилегіи рожденія²⁾.

Очевидно, всѣ принципы либерально-эгалитарнаго естественнаго права нашли у софистовъ свое выраженіе. Но, быть можетъ, еще болѣе интересно то обстоятельство, что у нихъ была высказана и идея договорнаго установленія государства. Хорошо извѣстно, сколь важную роль играла эта идея въ политической литературѣ новаго времени; но, что она являлась своего рода неотъемлемымъ членомъ доктрины естественнаго права, это лучше всего доказывается примѣромъ греческой философіи. Мысль о договорномъ происхожденіи права не внушалась здѣсь ни традиціями политической жизни, ни воспоминаніями прошлаго, какъ это было въ новое время. Она являлась чисто теоретическимъ объясненіемъ перехода отъ естественнаго состоянія къ гражданскому.

Теорію договорнаго происхожденія права Платонъ влагаетъ въ уста софиста Тразимаха. Убѣдившись на практикѣ въ невыгодѣ взаимныхъ обидъ, люди нашли полезнымъ „договориться между собою, чтобы не дѣлать несправедливости и не терпѣть отъ нея (*ἐυνθεῖσθαι ἀλλήλοις μετ' ἀδικεῖν μετ' ἀδικεῖσθαι*)“; вслѣдствіе этого они начали составлять законы и договоры и предписанное закономъ называть законнымъ и справедливымъ (Rep. 358 E—359 A).

Что эта теорія дѣйствительно высказывалась софистами, это подтверждается и свидѣтельствомъ Аристотеля, который связываетъ ее съ именемъ Ликофрона. По словамъ Аристотеля, Ликофронъ полагалъ, что законъ только обезпечиваетъ людямъ взаимную справедливость, не дѣлая ихъ самихъ хорошими и справедливыми. Это воззрѣніе, какъ говоритъ Аристотель, въ сущности превращаетъ законъ въ договоръ (Pol. III, 5. 1280, в. 10).

Конечно, и Платонъ, и Аристотель сохранили отъ дого-

¹⁾ Schol. Aristot. Rhet. I, 13. 1373. b. Cp. Zeller, o. c. S. 1129. Note 2.

²⁾ Stob. Floril. 86, 24.

ворной теоріи софистовъ лишь краткую схему. Можетъ быть, и сами софисты не шли далѣе этого, довольствуясь однимъ общимъ указаніемъ на происхожденіе права изъ договора. Однако, и въ этомъ общемъ и краткомъ видѣ ихъ теорія въ высшей степени любопытна: она живо напоминаетъ позднѣйшія формулы естественноправовой доктрины. Очевидно, и для греческой мысли, искавшей раціональнаго объясненія права и пытавшейся связать его установленіе съ волей отдѣльныхъ лицъ, наиболѣе понятной представлялась идея первобытнаго договора.

Таково было второе направленіе философіи права софистовъ, шедшее отъ Гиппія. И въ этомъ второмъ направленіи, при всемъ его различіи отъ ученія Протагора, не было ничего такого, отъ чего слѣдовало бы защищать софистовъ. Нападая на положительный законъ, Гиппій признавалъ однако идеальныя нормы естественнаго права, объединяющія людей узами общенія и родства. Личность не освобождалась у него отъ всякихъ связей, а, напротивъ, подчинялась высшему закону общечеловѣческой солидарности. По своимъ принципамъ философія права Гиппія, Алкидама и Ликофрона заслуживаетъ той же славы, что и ученія Локка, Монтескье и Руссо, провозгласившихъ однохарактерныя начала свободы, равенства и братства въ новое время. Это было смѣлое возстаніе противъ существующихъ установленій, противъ неравенства и несвободы, среди которыхъ живутъ люди, это былъ протестъ въ пользу права природы и разума, дѣлавшій эпоху въ греческомъ общественномъ развитіи. Совпаденіе въ принципахъ греческаго естественнаго права съ новымъ показываетъ, что эти принципы вытекали изъ противопоставленія идеальнаго порядка дѣйствительному съ неизбѣжной необходимостью.

Но столь же неизбѣжнымъ слѣдуетъ признать, что въ пониманіи идеала, соотвѣтствующаго природѣ, иные софисты высказывали и взгляды болѣе радикальные. Въ наше время, послѣ блестящей и шумной славы Ницше, представляется страннымъ, что находятъ нужнымъ защищать

софистовъ отъ подозрѣнія въ проповѣди имморализма. Слѣдуетъ скорѣе удивляться, что модные теперь лозунги крайняго индивидуализма нашли у софистовъ столь отчетливое выраженіе. Въ эпоху критическаго раціонализма и на почвѣ индивидуалистическихъ исканій было логически неизбежно сдѣлать дальнѣйшій шагъ и притти къ полному отрицанію положительнаго права во имя естественнаго права личности. Какъ отъ взглядовъ Протагора и Антифона былъ прямой шагъ къ формуламъ Гиппія и Алкидама, такъ и эти послѣднія формулы, развитыя въ односторонне индивидуалистическомъ направленіи, легко могли перейти въ идеи Калликла и Тразимаха. Гиппій и Алкидамъ защищали права личности съ точки зрѣнія равенства; но возможно было провести принципъ личности и въ иномъ направленіи. Ставъ на точку зрѣнія естественной свободы и независимости, послѣдовательно было вообще отвергнуть власть общественныхъ установленій и провозгласить высшее право личности на опредѣленіе своей судьбы. Этотъ радикальный символъ вѣры очень хорошо выраженъ въ Платоновомъ діалогѣ „Горгій“ устами ученика софистовъ Калликла. Отправляясь также отъ противопоставленія природы закону, онъ усматриваетъ требованіе природы не въ завѣтахъ равенства и братства, а въ правѣ сильнаго на полную и безграничную свободу.

„Я думаю, что устанавлиющіе законы—слабые люди; это тѣ, которые составляютъ большинство. Они устанавливаютъ законы ради себя и своей выгоды и въ этихъ видахъ они воздають хвалу и произносятъ порицанія. Для устрашенія тѣхъ, кто болѣе силенъ и кто можетъ имѣть болѣе, и чтобы не дать имъ преобладанія, они говорятъ, что постыдно и несправедливо имѣть болѣе другихъ, и что несправедливость и состоитъ именно въ томъ, чтобы домогаться преобладанія надъ другими. Сами же они, я думаю, довольствуются равенствомъ, будучи ничтожныѣ. Поэтому-то по закону считается несправедливымъ и постыднымъ стремиться имѣть болѣе, чѣмъ имѣетъ большинство, и это называютъ

совершать несправедливость. Однако, я думаю, сама природа указываетъ на то, что справедливо лучшему передъ худшимъ и сильнѣйшему передъ слабѣйшимъ имѣть преобладаніе“.... Такъ полагается „по закону природы, но конечно не по тому закону, который мы сами постановляемъ, когда, взявши съ молодыхъ лѣтъ лучшихъ и сильнѣйшихъ изъ насъ и какъ львовъ заговаривая и заволакивая ихъ, мы стараемся ихъ поработить, говоря, что слѣдуетъ соблюдать равенство и что это и есть прекрасное и справедливое. Когда же, думаю я, найдется мужъ съ достаточно сильнымъ характеромъ, то онъ все это стряхнетъ съ себя и разорветъ и убѣжитъ отъ всего этого, попретъ всѣ наши писанія и чары и заклинанія, и всѣ противные природѣ законы, возстанетъ и явится господиномъ нашъ бывший рабъ, и тогда-то возсіяетъ естественная справедливость (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)... Справедливое по природѣ въ томъ и состоитъ.... чтобы все достояніе слабѣйшихъ и худшихъ принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ“ (Gorg. 483 B—C—D—E 484 A—C).

Вотъ древнегреческая проповѣдь сверхчеловѣка—сильной личности, освобождающей себя отъ обычныхъ человѣческихъ законовъ и правилъ. Съ удивительной силой и простотой выражаются здѣсь основные догматы имморализма: презрѣніе къ господству большинства и принципу равенства, отрицаніе установленныхъ въ обществѣ нормъ, вѣра въ естественное право сильной личности. Въ другомъ діалогѣ Платона, въ „Государствѣ“, эти же идеи выражаются устами софиста Тразимаха въ нѣсколько иной формѣ: здѣсь выдвигается та мысль, что во всѣхъ государствахъ справедливымъ называется то, что полезно установленной власти (339 A, 343 C). Но выводъ Тразимаха тотъ же, что и Калликла: собственная польза говоритъ человѣку иное, чѣмъ общественная справедливость, и то, что зовется въ обществѣ несправедливостью, на самомъ дѣлѣ является при извѣстныхъ условіяхъ и болѣе сильнымъ, и болѣе свободнымъ, и болѣе властнымъ, чѣмъ справедливость (344 C).

Такова была третья ступень въ развитіи софистической философіи права. Въ какой мѣрѣ слова, вложенныя Платономъ въ уста Калликла и Тразимаха, дѣйствительно принадлежали кому-либо изъ софистовъ, 'многимъ изслѣдователямъ представлялось спорнымъ ¹⁾. Но совершенно безспорно какъ то, что идеи крайняго индивидуализма были распространены въ эпоху софистовъ, такъ и то, что эти идеи связывались прямой логической связью съ философіей Протагора и Гиппия. О степени распространенія этихъ идей можно судить по указанію Платона, что онѣ повторяются тысячами ²⁾. Объ этомъ же свидѣлствуетъ и оживленная полемика съ имморализмомъ, слѣды которой отчасти дошли и до насъ: отъ Эврипида и до Аристотеля съ этимъ ученіемъ считались и боролись ³⁾. Платонъ возвращался къ нему нѣсколько разъ; онъ нашелъ нужнымъ упомянуть о немъ и въ послѣднемъ своемъ произведеніи „Законы“, написанномъ много лѣтъ спустя послѣ діалога „Горгій“ ⁴⁾. Идеи радикальнаго индивидуализма находили осужденіе и со стороны болѣе умѣренныхъ представителей софистики, какъ объ этомъ свидѣлствуютъ фрагменты Антифона ⁵⁾. Но, несмотря на это осужденіе, все же остается несомнѣннымъ, что проповѣдники сверхчеловѣческой морали являлись духовными преемниками старшихъ софистовъ. Ихъ идеи завершали кругъ естественноправовыхъ ученій, развитыхъ Протагоромъ и Гиппиемъ, и въ это время для нихъ нельзя указать никакой иной идейной почвы, кромѣ философіи естественнаго права, къ которой онѣ и сводятся у Платона. Нельзя упускать изъ вида, что въ этой философіи, въ томъ видѣ какъ она была развита софистами, не было никакихъ твердыхъ устоевъ. Протагоръ могъ высказываться умѣренно

¹⁾ Cp. Zeller o. c., S. 1130. Note 2, S. 1131. Note 2.

²⁾ Rep. II, 358 c.; cp. Gorg. 492 d.

³⁾ См. объ этомъ Dümmler, Prolegomena S. 30, Note 1 и Pöhlmann, Geschichte des antik. Socialismus u. Kommunismus. Bd. I, S. 151.

⁴⁾ De legg. IV, 714; X, 889e.

⁵⁾ См. выше стран. 114.

и даже консервативно, но, противопоставляя природу закону, онъ не указывалъ никакого безусловнаго принципа морали и права. Онъ училъ, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“ (Theät. 152 A.), и отсюда вытекало, что всѣ наши сужденія теоретическія, какъ и практическія, носятъ субъективный характеръ: какъ что кому кажется, такъ оно и есть съ точки зрѣнія его познанія; иной же точки зрѣнія, иной мѣры вещей нѣтъ для человѣка. Но и другой знаменитый софистъ Горгій, подобно Протагору имѣвшій особенное вліяніе на развитіе софистики, также былъ скептикомъ. Въ сочиненіи своемъ „о природѣ или о несуществующемъ“ онъ доказывалъ, что ничего нѣтъ, а если бы что и было, мы не могли бы ни познать его, ни передать нашего познанія другимъ. При такомъ взглядѣ приходилось допустить, что человѣкъ живетъ въ мірѣ призрачныхъ и субъективныхъ мнѣній, въ которыхъ нѣтъ ничего прочнаго и постояннаго.

Мы не имѣемъ данныхъ утверждать, чтобы скептическія воззрѣнія Горгія и Протагора были общими убѣжденіями всѣхъ софистовъ. Скорѣе можно утверждать противоположное. Повидимому, это были самыя значительныя философскія ученія, рѣзко выдѣлившіяся своей оригинальностью и новизною, при чемъ со стороны другихъ софистовъ имъ не было противопоставлено никакихъ иныхъ положительныхъ ученій. Не всѣ софисты могли возвыситься до опредѣленной теоріи познанія. Но несомнѣнно, что во всемъ существѣ того риторическаго и энциклопедическаго преподаванія, которое являлось общей основой софистики, не было никакихъ опоръ противъ релятивизма Протагора и Горгія. Неудивительно, если при этихъ условіяхъ послѣдовательное развитіе мысли приводитъ и къ релятивизму моральному, послѣднимъ словомъ котораго былъ имморализмъ. У старшихъ софистовъ сохранялись еще и уваженіе къ закону, и вѣра въ идеальныя начала равенства и единства людей; у ихъ болѣе рѣшительныхъ учениковъ всякія связующія человѣка нормы были отринуты. Человѣкъ оставался во всемъ произволъ своихъ естественныхъ влеченій. Это было

не только возстаніе личности противъ стѣсненій старой морали; это было возмущеніе страстей противъ обязанностей¹⁾.

Такъ, обозрѣвая всю совокупность идей, развитыхъ софистами, мы не можемъ не видѣть въ этихъ идеяхъ постепенныхъ наслоеній, объясняющихъ ихъ различія. Не слѣдуетъ забывать, что отъ перваго выступленія Протагора на поприщѣ наставника молодежи въ половинѣ V вѣка прошло не менѣе трехъ десятилѣтій, пока софистическое обученіе окончательно упрочилось, и сложились тѣ основанія софистическаго просвѣщенія, которыя вытекали изъ его задачъ и изъ условій времени. Крайніе выводы изъ этихъ основаній могли оформиться и позднѣе²⁾. Само

1) См. слова Платона о возстаніи противъ законовъ души, ищущей наслажденій и удовлетворенія страстей: εἰ δ' ἀνθρώπος εἰς τὴ δολιχεύουσα τις ἢ καὶ δημοκρατία φύσιν ἔχουσα ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἀρετὴν ἐντὶ... De legg. 714A.

2) Протагоръ началъ свою дѣятельность приблизительно съ 450 г., имѣя около 30 лѣтъ отъ роду. Его первоначальные взгляды на право, переданные Платономъ въ мифѣ о Прометѣѣ и составлявшіе болѣе раннюю форму его ученія, могли относиться уже къ сороковымъ годамъ пятаго вѣка, ко времени сближенія его съ Перикломъ и участія въ организаціи аѳинской колоніи Оурий въ Италіи (въ 443 г.). Дѣятельность Протагора прервалась въ 415 г., когда онъ, обвиненный въ неуваженіи къ религіи, бѣжалъ изъ Аѳинъ въ Сидилію и утонулъ, потерпѣвъ кораблекрушеніе. Къ 427 г. относится пріѣздъ въ Аѳины Горгія, когда онъ „не только прославился, какъ превосходный ораторъ въ народномъ собраніи, но и выступая частнымъ образомъ и наставляя юношей“ (Plato Hipp. mai B.). Повидимому, къ первому десятилѣтію Пелопонесской войны (съ 431 г.) относится появленіе болѣе значительныхъ соціально-политическихъ ученій софистовъ (см. Dümmier, Prolegomena, S. 20, Note 2). Къ этому же времени слѣдуетъ отнести и утвержденіе въ Аѳинахъ софистическаго просвѣщенія, судя по тому, что въ 424 г. въ „Облакахъ“ Аристофанъ подвергаетъ его осмѣянію, какъ нѣчто уже вполне сложившееся и опредѣленное. Эдуардъ Мейеръ относитъ окончательное упроченіе софистической профессіи къ срединѣ Пелопонесской войны (Bd. IV, S. 256) Къ концу V вѣка софистическія идеи получили и догматическое изложеніе, въ формѣ компендіума, дошедшаго до насъ подъ именемъ Διαλέξεις (приблизительно отъ 400 г.); идеи Протагора, Горгія, Гиппія и другихъ софистовъ въ обработкѣ провинціальнаго компилятора, жившаго на островѣ Кипрѣ, передаются въ качествѣ утвердившейся мудрости (см. Bergck, Über die Echtheit der Διαλέξεις въ его сборникѣ: Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. Leipzig, 1883.—Ed. Meyer. Bd. IV, S. 268). Интересно отмѣтить, что только въ „Горгіи“ и „Государствѣ“, на-

собою разумѣется, что въ столь значительный срокъ и въ эпоху столь оживленной умственной жизни софистическія идеи не могли остаться неизмѣнными. Борьба страстей, кипучій водоворотъ событій отражались и на нихъ, увлекаая болѣе смѣлыхъ и рѣшительныхъ въ сторону крайнихъ заключеній. Неудивительно, если великія и важныя начала, провозглашенныя первыми софистами, были развиты ихъ преемниками въ одностороннемъ направленіи. Вѣра въ силу просвѣщенія, критика существующаго, указаніе на возможность высшихъ идеальныхъ нормъ жизни — таковы были начала Протагора и Горгія, Продика и Гиппія. У позднѣйшихъ софистовъ эти начала смѣнились требованіемъ полной независимости личности, свободы отъ преданій и правилъ, отъ установленій и законовъ.

П. Новгородцевъ.

писанныхъ много лѣтъ спустя послѣ смерти Сократа, Платонъ подвергаетъ критикѣ ученія имморализма, ничего не упоминая о нихъ въ болѣе раннемъ діалогѣ „Протагоръ“. Широкое распространеніе они получили можетъ быть только съ начала четвертаго вѣка, и Платонъ имѣлъ тогда основаніе сказать, что ихъ раздѣляютъ тысячи. У Эврипида и Антифона мы находимъ свидѣтельства тому, что они появились и ранѣе. См. Dümmeler, S. 30, Note 1. Софистическое преподаваніе сохраняетъ свое значеніе въ теченіе всего IV вѣка, постепенно уступая свое мѣсто другимъ направленіямъ. Въ III вѣкѣ происходитъ полное вырожденіе софистики. См. Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin 1898. S. 68.

Понятія права и силы.

(Опытъ методологическаго анализа).

ГЛАВА I.

Вопросъ о соотношеніи права и силы заслуживаетъ со стороны юриста особаго вниманія по цѣлому ряду оснований. Такъ, съ одной стороны, эта проблема играетъ видную роль въ *исторіи политическихъ ученій*. Самыя различныя философскія, политическія и юридическія доктрины подходятъ къ ней съ тѣмъ, чтобы дать ей то или иное истолкованіе и рѣшеніе, и, если мы возьмемъ только тѣ ученія, которыя такъ или иначе *сближали* силу и право, то передъ нами развернется длинный рядъ воззрѣній, нерѣдко совершенно разнородныхъ въ цѣломъ и по существу. Въ той или иной модификаціи мы найдемъ это сближеніе и у софистовъ, и у пламеннаго республиканца Макиавелли, и у монархомаховъ (Гюберъ Лангё), и у натуралиста Гоббса, и у Спинозы, и у крайняго индивидуалиста Штирнера, и у реакціонера Галлера, и у социолога-правовѣда Гумпловича, и у многихъ другихъ. Идейный матеріалъ столѣтіями накаплился вокругъ этой проблемы, и сущность ея пріобрѣтала постепенно все болѣе утонченный и запутанный характеръ. Наличие сходныхъ рѣшеній въ самыхъ различныхъ доктринахъ должна была бы уже сама по себѣ приковывать вниманіе изслѣдователя къ этой проблемѣ.

Къ этому присоединяется далѣе *практическая жизненность* этого вопроса. Самыя различныя социальныя группы заинтересованы въ томъ или иномъ практическомъ разрѣшеніи конфликта между правомъ и силой, въ установленіи такъ называемаго «правильнаго» соотношенія между этими моментами *общественной жизни*. И хотя практическій интересъ, заставляющій

бороться за торжество «безсильнаго права», или сочувствовать «безправной силѣ», и способенъ вообще вызвать теоретическій интересъ къ проблемѣ, но важность и необходимость предварительнаго научнаго аналитическаго освѣщенія вопроса далеко еще не сознается въ достаточной мѣрѣ.

Теоретическая сложность проблемы, является третьей особенностью ея, способной приковать къ ней вниманіе изслѣдователя. Среди юристовъ-теоретиковъ проблема соотношенія права и силы можетъ и должна вызывать интересъ въ представителяхъ всѣхъ отдѣльныхъ дисциплинъ: вопросы объ опредѣленіи права, о его образованіи, примѣненіи и содержаніи близки каждому юристу-теоретику, какъ таковому, а проблема эта находится въ тѣснѣйшей связи съ этими вопросами. Самыя понятія права и силы принадлежатъ къ числу самыхъ трудныхъ и сложныхъ въ исторіи научной мысли вообще. Сказать что-нибудь исчерпывающее объ этихъ понятіяхъ является до сихъ поръ дѣломъ недостигаемой трудности и *можетъ* вообще *показаться*, что проблема ихъ соотношенія должна быть отнесена къ числу такъ называемыхъ «проклятыхъ» проблемъ.

Поэтому, если мы беремъ на себя задачу сказать нѣчто по ея поводу, то не потому, чтобы она казалась намъ по существу своему несложной, а рѣшеніе ея легко достижимымъ; но потому, что нѣкоторыя общія точки зрѣнія, складывающіяся за послѣднее время въ философіи и философіи права намѣчаютъ, по нашему мнѣнію, тотъ *путь*, движеніе по которому позволить, можетъ быть, внести въ эту проблему необходимый аналитическій свѣтъ.

Чтобы стать на этотъ путь необходимо прежде всего признать, что историко-философскому и практическому освѣщенію ея долженъ непременно предшествовать теоретическій анализъ. Сущность воззрѣнія на право и силу не можетъ быть понята ни въ одной исторически извѣстной намъ доктринѣ, если мы не сдѣлаемъ предварительно попытки опредѣлить эти понятія въ терминахъ современной науки: ибо процессъ уясненія отжившихъ ученій состоитъ по существу въ переводѣ ихъ на языкъ современныхъ понятій. Точно такъ же критическая оцѣнка этихъ ученій предполагаетъ, что проблема такъ или иначе теоретически рѣшена, что «правильное» соотношеніе *понятій* найдено. Наконецъ политикъ-практикъ, говорящій о «силѣ права» и о «правѣ

силы» долженъ ясно и отчетливо представлять себѣ все внутреннее, логическое значеніе этихъ словосочетаній, и именно теоретическій анализъ понятій можетъ поставить на должную высоту осмысленности его разсужденія и дѣйствія. Итакъ, юристу, кто бы онъ ни былъ, необходимо начать съ теоретическаго разсмотрѣнія проблемы.

Проблему о соотношеніи права и силы мы попытаемся поставить здѣсь съ обще-юридической точки зрѣнія. Это значитъ, что мы отвлечемся отъ тѣхъ постановокъ, которыя она получаетъ въ отдѣльныхъ юридическихъ дисциплинахъ и отъ тѣхъ специальныхъ вопросовъ и затрудненій, которые возникаютъ для нея въ отдѣльныхъ наукахъ, и подойдемъ къ ней съ точки зрѣнія *общаго правовѣдѣнія*. На первый планъ слѣд. у насъ станетъ *анализъ понятій* силы и права, но притомъ въ одномъ опредѣленномъ отношеніи.

Изолируемъ нашу постановку еще полнѣе и точнѣе. Мы отвлечемся отъ вопроса о томъ, что въ *этическомъ* или *соціально-философскомъ* отношеніи *цѣннѣе*—право или сила; или что чему должно служить въ *политическомъ* отношеніи, т.-е. право ли есть *цѣль*, а сила—*средство*, или наоборотъ. Мы оставимъ также въ сторонѣ вопросъ о томъ, что надъ чѣмъ торжествовало въ процессѣ *историческаго* развитія и что являлось *причиной* и что *слѣдствіемъ*. Насъ интересуетъ не то, что *должно* быть въ общественной жизни и не то, что *было* въ исторической дѣйствительности. Все это вопросы высокой важности и интереса. Но не въ нихъ сейчасъ центръ тяжести. Анализъ понятій силы и права мы попытаемся произвести здѣсь съ точки зрѣнія *общей методологіи юридическихъ дисциплинъ*.

Современное правовѣдѣніе все съ большей опредѣленностью и принципиальной осознанностью приходитъ къ признанію того, что право само по себѣ есть нѣкоторое въ высшей степени сложное и многостороннее образованіе, обладающее цѣлымъ рядомъ отдѣльныхъ сторонъ и формъ «бытія». Каждая изъ этихъ сторонъ входитъ въ сущность того, что именуется однимъ общимъ названіемъ «права», но каждая изъ нихъ представляетъ по всему существу своему нѣчто до такой степени своеобразное, что предполагаетъ и требуетъ особаго, на ряду съ другими, specialнаго опредѣленія и разсмотрѣнія. Если общее изученіе опускаетъ хотя бы одну изъ этихъ сторонъ, то оно не полно;

если изученіе одной изъ нихъ безсознательно сливается съ другой, то возникаетъ опасность методологическихъ смѣшеній, могущихъ иногда прямо обезцѣнить все изслѣдованіе. Эта точка зрѣнія признаетъ такимъ образомъ, что нѣтъ единого универсальнаго и исключительнаго способа изученія права, который вытѣснилъ бы и замѣнилъ всѣ остальные, сдѣлалъ бы ихъ излишними, ненужными. Способовъ изученія права много; каждый изъ нихъ въ отдѣльности цѣненъ, необходимъ и незамѣнимъ. Вѣра въ спасительный методологическій монизмъ падаетъ и уступаетъ мѣсто принципиальному признанію *методологическаго плюрализма* ¹⁾.

Все правопознаніе начинается съ этой точки зрѣнія осложняться, разслагаться, дифференцироваться. Юридическія дисциплины начинаютъ раздѣляться уже не только по характеру регулируемыхъ отношеній, а по *способу разсмотрѣнія* права, какъ такового. Подходя къ праву во всей его сложности со своей особой точки зрѣнія, каждая, методологически обособленная, дисциплина выдѣляетъ въ немъ именно ту сторону, которая важна для нея, и именно эту сторону объявляетъ существенной въ правѣ, составляющей искомую сущность права. Получается не одно опредѣленіе права, а нѣсколько, можетъ быть много, и ни одно изъ этихъ опредѣленій не можетъ и не должно претендовать на исключительность. Всѣ они вмѣстѣ и только сообща могутъ притязать на исчерпывающее постиженіе сущности права.

Между этими отдѣльными способами разсмотрѣнія, между этими *методологическими рядами правопознанія* можетъ быть большая и меньшая близость и отдаленность. Взаимная отдаленность отдѣльныхъ рядовъ можетъ доходить до совершенной и полной,

¹⁾ Къ числу сторонниковъ этой точки зрѣнія принадлежать въ западной наукѣ:

Laband. P. Das Staatsrecht des deutschen Reiches. B. I., p. VII—X.

Jellinek. G. Allgemeine Staatslehre, p. 23—48.

Lask. E. Rechtsphilosophie Art. in Festschrift für K. Fischer.

Weber. M. R. Stammlers Ueberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung. Art. in Archiv für Socialwissenschaft. B. XXIV и другіе.

Въ русской наукѣ:

П. Новгородцевъ. Государство и право. „Вопр. Фил.“. Книга 74—75.

А. Алексѣевъ. Къ ученію о юридической природѣ государства.

Th. Kistiakowsky. „Gesellschaft und Einzelwesen“.

Г. Шершеневичъ. „Курсъ гражданскаго права“, т. I, 1901, стр. 79—118 и др.

кардинальной оторванности. И именно въ этомъ послѣднемъ случаѣ понятія, принадлежащія къ одному ряду, стоятъ по отношенію къ понятіямъ другого ряда въ плоскости по всему существу своему несходной, иной, чужеродной. Есть ряды правопознанія, которые не только не даютъ отвѣта на вопросы, возникающіе и стоящіе въ другомъ ряду, но даже не терпятъ ихъ перенесенія и постановки въ *своей сферѣ*. Такіе ряды должны быть охарактеризованы, какъ ряды *взаимно индифферентные въ методологическомъ отношеніи*, и сознаніе этой индифферентности есть одна изъ ближайшихъ и важнѣйшихъ задачъ всего правовѣдѣнія въ цѣломъ. Такъ, напр., *историческое* разсмотрѣніе и *соціологическое* разсмотрѣніе правовыхъ явленій родственны другъ другу, иногда сливаются и переливаются другъ въ друга; точно такъ же *философская* оцѣнка *правовыхъ явленій* и *политико-телеологическое* разсмотрѣніе ихъ—имѣютъ нѣкоторыя точки соприкосновенія. Но, напр., *догматическая* разработка *нормъ права*, имѣющая цѣлью построить систему юридическихъ понятій, и *соціологическое* объясненіе *правовыхъ явленій* движутся въ двухъ совершенно различныхъ плоскостяхъ, въ извѣстномъ отношеніи могутъ стать въ положеніе взаимно индифферентныхъ рядовъ, а въ опредѣленныхъ вопросахъ обнаружить даже прямую противоположность.

Замѣтимъ еще, что *принципъ методологической индифферентности* отнюдь не имѣетъ и не долженъ имѣть того смысла, что извѣстныя *явленія общественной жизни* не стоятъ другъ съ другомъ ни въ какой *реальной* связи, не обусловливаютъ другъ друга или не опредѣляютъ. Сущность этого принципа состоитъ въ извѣстномъ, условно допускаемомъ, познавательномъ приѣмѣ *логическаго* отвлеченія отъ однѣхъ сторонъ права при разсмотрѣніи другихъ сторонъ его. Конкретнѣе и опредѣленнѣе говоря: познавая право въ логическомъ ряду, мы отвлекаемся отъ тѣхъ сторонъ его, которыя характеризуютъ его какъ реальное явленіе. Здѣсь противопоставляются не два явленія, а съ одной стороны, право какъ явленіе, съ другой стороны, право какъ нѣчто, разсматриваемое внѣ плоскости реального. Но по существу объ этомъ дальше.

Произвести тотъ анализъ понятій права и силы, который мы здѣсь предпринимаемъ, значитъ постараться обнаружить, есть ли возможность того, что извѣстный методологическій рядъ право-

вѣдѣнія или можетъ быть нѣсколько методологическихъ рядовъ окажутся сродными той научной плоскости, въ которой стоитъ понятіе силы. И если окажется, что такое сродство или скрещеніе этихъ методологическихъ рядовъ *вообще* возможно, то намъ останется прослѣдить и указать, для какихъ именно рядовъ это возможно и насколько. Тѣмъ самымъ рѣшится и коррелятивный вопросъ: есть ли у права такая сторона, которая *никоимъ образомъ* не терпитъ методологически сближенія или тѣмъ болѣе отождествленія его съ силой. И если есть, то какая это сторона. Это и дастъ намъ возможность сказать: возможно ли вообще разсматривать право, какъ силу, допустимо ли это вообще съ методологической точки зрѣнія, и если допустимо, то въ какихъ отгѣнкахъ обоихъ понятій это возможно. Тогда только у насъ окажется въ рукахъ и критерій для пониманія и критической оцѣнки всего ряда исторически извѣстныхъ намъ доктринъ, сближавшихъ, или, тѣмъ болѣе, сливавшихъ понятія силы и права. Тогда только и политикъ-практикъ получитъ возможность представить себѣ съ полной ясностью и отчетливостью, въ какихъ значеніяхъ право становится силой, и какія мѣры могутъ содѣйствовать или препятствовать праву въ осуществленіи его функций.

ГЛАВА II.

Установимъ прежде всего, что понятіе силы, какъ бы оно ни опредѣлялось, лежитъ всегда въ *реальномъ* ряду, имѣетъ всегда *онтологическое* значеніе, тогда какъ понятіе права можетъ и не находиться въ реальномъ ряду, можетъ не имѣть въ числѣ своихъ предикатовъ признака бытія (такъ или иначе конструированного).

Итакъ, понятіе силы имѣетъ всегда онтологическое значеніе.

Если оно разсматривается съ *наивно-реалистической* или, въ частности, съ обычной натуралистической точки зрѣнія, то подъ силой разумѣютъ обыкновенно нѣкоторое свойство, точнѣе, способность предметовъ и вещей, обладающихъ конкретной реальностью. Въ такомъ случаѣ сила является *реальной* (безразлично—дѣйствующей или не дѣйствующей) *способностью* эмпирически *реальныхъ* вещей.

Если же къ понятію силы подходятъ съ точки зрѣнія *мета-*

физической, то сила можетъ получить троякое значеніе: сила или составить сущность самой субстанции (такъ было у Лейбница), или она явится атрибутомъ субстанции (такъ было у Спинозы)¹⁾, или же она получить значеніе самостоятельнаго въ своей сущности атрибута, свободнаго отъ принадлежности субстанціальному субстрату (такъ было у Фихте Старшаго). Во всѣхъ этихъ трехъ случаяхъ сила имѣетъ (безразлично—самостоятельную или не самостоятельную) метафизическую реальность.

Наконецъ, если понятіе силы берется съ точки зрѣнія *критической теоріи познанія*, то оно получаетъ значеніе понятія, примѣняемаго къ данности чувственныхъ созерцаній (т.-е. къ явленіямъ и только къ явленіямъ) разсудкомъ, создающимъ опытъ, какъ совокупность научно-достоверныхъ утвержденій; это есть понятіе, служащее для объясненія *чувственно-реальныхъ феноменовъ*. Въ этомъ случаѣ сила сама не есть нѣчто реальное, но является понятіемъ, примѣнимымъ только къ тому, что само чувственно-реально. Такъ было, напр., у Канта.

Эти три различныя точки зрѣнія на «силу» могутъ еще, сливаясь и сплетаясь, образовывать новыя, болѣе сложныя ученія, сращивающія, напр., оттѣнки эмпиристическій съ метафизическимъ (такъ было у Ницше), или критическій съ метафизическимъ (Шопенгауэръ) и т. д.

Одно обще всѣмъ ученіямъ о силѣ: это—*помѣщеніе ея въ реальный рядъ*. Сила или сама реальна—эмпирически или метафизически, во времени или внѣ времени, самостоятельно или зависимо,—или же есть принципъ для познанія реальнаго. Вотъ почему мы сказали, что понятіе силы имѣетъ всегда онтологическое значеніе. Если при этомъ реальность, въ ряду которой живетъ и движется представленіе о силѣ, строится внѣ данности, изъ понятія, то мы будемъ говорить о метафизической реальности силы; если же эта реальность строится изъ данности, изъ созерцаній и воспріятій, то она будетъ неизбежно мыслиться во временномъ ряду и получить значеніе эмпиристической. Поэтому мы можемъ условиться, что все,

¹⁾ Можно принять это обозначеніе условно изъ сопоставленія Spinoza. „Ethica“. Pars I. Def. IV и *ibid.*, prop. XXXIV, не входя въ разсмотрѣніи его ученія объ атрибутахъ. Пониманіе „атрибута“ Спинозы какъ первоначальной силы отстаиваетъ Куно Фишеръ. „Gesch. der neueren Phil.“ B. II, p. 235, 383—395 и. а.

что мыслится во времени, напр., какъ возникающее, развивающееся, какъ имѣющее свою причину въ прошломъ, какъ «обусловленное» предшествующимъ или сосуществующимъ, — мыслится какъ эмпирически-реальное. Поэтому мы можемъ сказать, что все, что помѣщается въ тотъ познавательный рядъ, въ которомъ живетъ представленіе о силѣ, помѣщается съ методологической точки зрѣнія въ рядъ *реальный*: получаетъ само значеніе *реальной*, метафизически-реального или эмпиристически-временно-реального. Это уясняется еще болѣе изъ слѣдующихъ соображеній.

Именно, мы можемъ установить и еще нѣчто, какъ общее всѣмъ пониманіямъ силы и вскрывающее по существу познавательную роль этого понятія. Подъ «силой» всегда разумѣется *способность реальной къ дѣйствованію*.

Сила есть всегда *способность*, составляетъ ли она самую сущность вещи, или только свойство ея, или играетъ роль разсудочной категоріи: съ понятіемъ силы всегда связывается представленіе о нѣкоторой *способности*, или остающейся въ чисто потенциальномъ состояніи, или уже осуществляющейся. Способность эта можетъ носить далѣе характеръ *физическій* или *психическій* (истолковываемый съ точки зрѣнія метафизики или эмпирии), или проявляться въ дальнѣйшихъ подвидахъ этихъ видовъ, но она всегда мыслится какъ способность.

При этомъ она обыкновенно связывается съ представленіемъ о какомъ-нибудь носителѣ, который самъ является членомъ *реальной* ряда: элементомъ внѣшняго міра или элементомъ психической жизни.

Наконецъ, это есть способность къ *дѣйствованію* въ самомъ неопредѣленномъ и общемъ смыслѣ этого слова, будетъ ли это дѣйствованіе проявляться въ самоподдержаніи, какъ у Спинозы, или въ саморазвитіи, какъ у Фихте, или въ причинномъ опредѣленіи другихъ элементовъ реального ряда, какъ у Канта и эмпириковъ. И поскольку мы будемъ имѣть въ виду именно эмпиристическій рядъ, постольку мы будемъ говорить именно о *причинномъ* значеніи силы, о силѣ, какъ *способности быть причинно-опредѣляющимъ моментомъ въ сферѣ физической или психической*.

Чтобы покончить съ этимъ, по необходимости схематическимъ, анализомъ понятія о силѣ, добавимъ еще слѣдующее. Возмож-

ность истолковать силу, какъ совершенно «идеальное» начало, въ родѣ идеи «Духа» у Гегеля или вродѣ освобожденной отъ психологическаго и антропологическаго аспектовъ, чисто-трансцендентальной, кантіанской категоріи,—нисколько не опровергаетъ нашего тезиса о «реальномъ» значеніи этого понятія. То пониманіе «идеальнаго», которое въ этомъ случаѣ поглощаетъ представленіе о силѣ, или само является новымъ, можетъ быть, утонченнымъ видомъ реальнаго, или опредѣляется въ своей сущности и въ своемъ значеніи, какъ логическое орудіе для установленія или обоснованія сужденія о реальномъ. И въ этомъ случаѣ сила, хотя и «идеально» истолкованная, является или чѣмъ-то сущимъ и свойствомъ сущаго, или же предикатомъ, приложимымъ только къ сущему. Такъ «Духъ» Гегеля реаленъ высшей реальностью; трансцендентальная категорія примѣнима только къ «временному» и потому къ реальному. Итакъ, съ познавательной точки зрѣнія сила причастна всегда реальному ряду потому, что или къ ней приложимъ предикатъ «бытія», или она сама является предикатомъ «сущаго», или же наконецъ и то и другое вмѣстѣ.

Отсюда ясно, что для того, чтобы понятіе права сближалось съ понятіемъ силы или, тѣмъ болѣе, поглощалось имъ, необходимо, чтобы оно само переносилось въ *онтологическій рядъ*, чтобы право, такъ или иначе, само становилось членомъ *реального ряда*, получало значеніе чего-то *реального*. Въ этого понятія силы и права не могутъ сближаться, и если мы видимъ, что эти понятія попадаютъ въ томъ или иномъ ученіи въ такое соотношеніе, при которомъ *понятіе права опредѣляется черезъ понятіе силы* (т. е. сила является родовымъ понятіемъ, а право видовымъ), или же признаки понятія права и признаки понятія силы соединяются въ *третьемъ понятіи*, какъ бы въ ихъ логическомъ дѣтищѣ, то мы можемъ быть увѣрены, что *право* такъ или иначе стало членомъ *реального ряда*, *получило реальное значеніе*. Въ такомъ случаѣ мы можемъ увѣренно сказать: эта доктрина мыслить право какъ нѣчто реальное. При этомъ (не входя еще въ методологическій анализъ *права*), если сила мыслится какъ метафизическая сущность, то право получаетъ значеніе метафизической реальности, если же сила мыслится въ эмпиристическомъ духѣ, то право получаетъ значеніе эмпиристической реальности, т. е. право мыслится какъ реальное существующее во времени.

ГЛАВА III.

Теперь мы можемъ перейти къ вопросу о томъ, какіе методологическіе ряды доступны праву, т. е. съ какихъ методологическихъ точекъ зрѣнія можно подходить къ этому понятію. При чемъ, если въ числѣ этихъ рядовъ окажутся ряды реального характера, то намъ нужно будетъ рѣшить, какъ опредѣляется въ нихъ понятіе права и въ какихъ формахъ оно можетъ сближаться съ понятіемъ силы; если же окажутся ряды, чуждые реальному, свободные отъ всякой онтологіи, то какое значеніе получаетъ понятіе права *въ нихъ* и къ чему приводитъ вторженіе въ эти ряды понятія силы.

Прежде всего, говоря о правѣ, юристъ имѣетъ обыкновенно въ виду два общія и основныя значенія его: право въ объективномъ смыслѣ и право въ субъективномъ смыслѣ, т. е. правовыя нормы, и правовыя полномочія, выведенныя изъ этихъ нормъ. Этимъ вопросъ о соотношеніи права и силы разбивается на два основныя русла, поскольку съ понятіемъ силы будетъ сближаться понятіе права въ *объективномъ* смыслѣ или понятіе права въ *субъективномъ* смыслѣ. Слѣдовательно, необходимо выяснить, можетъ ли правовая норма получить значеніе силы и можетъ ли правовое полномочіе получить значеніе силы. Мы начнемъ съ анализа перваго вопроса.

Если есть какой-нибудь тезисъ, который могъ бы рассчитывать на широкое признаніе среди юристовъ-теоретиковъ, то это тезисъ, утверждающій, что *право есть норма или совокупность нормъ*. Юристъ, который не согласился бы признать это, навѣрное повергъ бы всѣхъ въ изумленіе. Но, если понятіе права, опредѣляемое въ строго логическомъ порядкѣ—*per genus proximum*, упирается въ понятіе нормы, то необходимо спросить, что есть норма. Подъ нормой я разумѣю *сужденіе, устанавливающее известный порядокъ, какъ должный*¹⁾. Термины же порядка, «должнаго» и сужденія слагаются при этомъ такъ.

1) Отмѣтимъ здѣсь, что *норма всегда* является съ нашей точки зрѣнія известнаго рода *сужденіемъ*, но *право не всегда* является *нормой*, какъ мы ее опредѣлили. То состояніе права, въ которомъ оно получаетъ устойчивый логическій смыслъ, закрѣпленный въ строгой словесной формѣ, есть продуктъ сравнительно поздняго и высокаго развитія; право можетъ долгое время пребывать въ состояніи логической безформности и словесной незакрѣплен

Порядокъ есть извѣстное *постоянное отношеніе между элементами множества*. Такъ порядокъ непременно предполагаетъ наличность не одного элемента, а двухъ или *многихъ*. Минимумъ—двухъ, максимумъ—положительной безконечности элементовъ. «Порядокъ», мыслимый во внутреннихъ отношеніяхъ единого элемента къ себѣ самому, предполагаетъ этотъ элементъ условно раздѣленнымъ на нѣсколько элементовъ низшаго ранга. При этомъ для понятія порядка безразлично, что это за элементы: будь это люди, переживанія, планеты и т. д. ¹⁾. Далѣе понятіе порядка предполагаетъ, что между этими элементами устанавливается извѣстное *отношеніе*, ибо элементы, мыслимые внѣ всякаго отношенія другъ къ другу, какъ взятые изъ разныхъ, взаимно индифферентныхъ, плоскостей, не могутъ образовывать ни порядка, ни безпорядка: стоитъ только попытаться понять «*отсутствіе отношенія*», какъ порядокъ, и мы сейчасъ же убѣдимся, что оно само получило значеніе извѣстнаго вида отношенія. При этомъ для *родового* понятія порядка, а мы имѣемъ теперь въ виду именно его, безразлично, какого рода это «отношеніе»: есть ли это *взаимодѣйствіе людскихъ душъ*, или

ности (напр., обычное право вообще, или извѣстныя области англійскаго государственнаго права, или правовые устои парламентскаго правленія), и въ этомъ видѣ своемъ оно оказывается не *нормой* (или соотв. не совокупностью нормъ), а *переживаніемъ* (или рядомъ переживаній) *нормативнаго характера*. Весь устанавливаемый ниже «юридическій» способъ разсмотрѣнія, или вовсе не приложимъ къ этимъ видамъ права, или приложимъ къ нимъ лишь въ мѣру возможности выяснитъ ихъ логическую и словесную форму. Съ этой точки зрѣнія право становится нормой и сужденіемъ лишь на высшей ступени своего развитія, и позднее осознаніе «юридическаго» метода въ его чистотѣ и самостоятельности (*процессъ этого осознанія не законченъ еще и нынѣ*) является вполне понятнымъ и въ высокой степени знаменательнымъ послѣдствіемъ этого. Говоря о *задачахъ* дальнѣйшаго правосозданія и о *пути*хъ дальнѣйшаго праворазвитія, можно было бы пожалуй установить какъ *цѣль* и какъ *дѣйствительную тенденцію* — постепенное высвѣтленіе и укрѣпленіе логическаго элемента въ «дѣйствующихъ» правовыхъ нормахъ.

¹⁾ Я не упоминаю здѣсь о *понятіяхъ* не потому, чтобы въ отношеніяхъ между ними не былъ возможенъ извѣстнаго рода порядокъ, но потому, что въ отношеніяхъ между ними только и возможенъ порядокъ, при томъ такой, *постоянство* котораго гарантировано самой ихъ сущностью; онъ лежитъ въ такой плоскости, которая не знаетъ временности и слѣд., не знаетъ измѣненія, непостоянства и нормы. Ибо *мысленіе понятій* причастно временности и подлежитъ нормѣ, понятія же непричастны временности и нормѣ не подлежатъ.

ассоциативная связь, или тяготѣніе. Наконецъ, отношеніе это мыслится, какъ постоянное, и «постоянство» и образуетъ тотъ специфическій признакъ, который отличаетъ видовое понятіе «порядка», отъ родового понятія «отношенія». Это постоянство можетъ мыслиться въ послѣдовательности или въ сосуществованіи или въ томъ и въ другомъ вмѣстѣ; оно можетъ мыслиться какъ «устойчивость» или какъ «повторяемость», но оно всегда должно быть налицо и всегда имѣетъ въ основаніи своемъ извѣстную *схему*, позволяющую констатировать эту устойчивость или повторяемость. Такъ, порядокъ есть извѣстное постоянное отношеніе между элементами множества.

Этотъ порядокъ устанавливается въ нормѣ, какъ *должный*. Если сужденіе устанавливаетъ извѣстное постоянное отношеніе между элементами множества, какъ обобщеніе, добытое анализомъ временной или пространственно временной данности (т.-е. дѣйствительности), то оно формулируетъ законъ, который можно охарактеризовать какъ позитивный. Въ такомъ случаѣ мы имѣемъ передъ собой результатъ индуктивнаго изслѣдованія, высказывающій нѣчто о томъ, что есть, и притомъ не по вопросу о томъ, *есть* ли оно, а по вопросу о томъ, *какъ* оно есть, т.-е. о типичныхъ отношеніяхъ между элементами существующаго. Въ своемъ же конкретномъ примѣненіи это отношеніе мыслится само, какъ существующее, реальное, независимо отъ того, должно оно быть такимъ или *не* должно. Если же сужденіе устанавливаетъ извѣстное постоянное отношеніе между элементами множества, не основываясь по существу на анализѣ дѣйствительности и не имѣя въ виду дать отвлеченную формулу для совершающагося въ ней, а утверждая значеніе этого постоянного отношенія какъ *цѣннаго*, и притомъ цѣннаго и внѣ реальности, но имѣющаго получить завершеніе своего «значенія», въ общемъ смыслѣ этого слова, здѣсь неопредѣлимомъ, именно черезъ реализацію ¹⁾, то оно формулируетъ *норму* въ общемъ значеніи этого слова. Въ такомъ случаѣ мы имѣемъ передъ собой сужденіе, высказывающее, что нѣчто должно быть и притомъ независимо отъ того, *есть* оно въ дѣйствительности или его нѣтъ. Норма

¹⁾ Ограничиваюсь этимъ намекомъ на опредѣленіе категоріи долженствованія, имѣя въ виду, что развернуть его можно только въ особомъ изслѣдованіи въ связи съ понятіями цѣнности и цѣли.

устанавливаетъ известное постоянное отношеніе между элементами множества, именно какъ должное.

Наконецъ, говоря о сужденіи, мы имѣемъ, въ виду слѣдующее. Сужденіе можетъ разсматриваться *или* какъ психическій актъ, и тогда оно является моментомъ реального процесса во всей его данной эмпирической сложности; или какъ связь между двумя (простѣйшій случай) понятіями, т.-е. мыслимыми содержаніями, субъектомъ и предикатомъ; эта связь обозначается условнымъ, не имѣющимъ онтологическаго значенія, терминомъ «есть» и выражается въ «частичномъ» логическомъ совпаденіи двухъ понятій; мы говоримъ «частичномъ», имѣя въ виду, что полное совпаденіе ихъ дало бы единое понятіе и превратило бы сужденіе въ тождество. Связь эта бываетъ всегда и не можетъ не быть выражена въ словахъ. Употребляя терминъ «сужденіе», мы беремъ его именно во второмъ его значеніи и считаемъ необходимымъ оговорить это особенно потому, что русскій языкъ еще не знаетъ особаго термина для логическаго понятія «сужденіе» и особаго—для психологическаго понятія «сужденія».

Итакъ, тезисъ «право есть норма» въ развернутомъ видѣ гласитъ: *право есть сужденіе* (т.-е. выраженная въ словахъ связь между двумя мыслимыми содержаніями, выражающаяся въ ихъ частичномъ логическомъ совпаденіи), *которое устанавливаетъ известный порядокъ* (т.-е. известное постоянное отношеніе между элементами множества) *какъ должный*. Или: право есть норма, норма есть сужденіе. И отсюда съ необходимостью должна вытекать возможность разсматривать право какъ норму и какъ сужденіе. Ибо если понятіе сужденія есть родъ, а понятіе нормы есть видъ, и всѣ признаки родового понятія по общему правилу присущи понятію видовому, то праву должны быть присущи всѣ признаки нормы; а если мы учтемъ, что такое же отношеніе рода къ виду лежитъ между понятіемъ нормы и понятіемъ права, то станетъ яснымъ, что праву должны быть присущи и всѣ признаки сужденія. Итакъ, право можетъ разсматриваться какъ норма и какъ сужденіе.

Устанавливая этотъ тезисъ, мы должны оговориться, что правовая норма можетъ состоять не только изъ одного, но и изъ нѣсколькихъ сужденій, что она можетъ быть (и нерѣдко бываетъ) формулирована въ видѣ умозаключенія, и что каждое сужденіе, входящее въ правовую норму, можетъ въ свою очередь

устанавливать связь не между двумя только, но и между нѣсколькими понятіями. Эти понятія могутъ быть слиты въ одно путемъ подчиненія (напр., понятіе «управленія канцеляріей Государственной Думы» ст. 29. Учрежденія Гос. Думы) или могутъ стоять въ раздѣльности и образовывать сложный субъектъ сужденія (напр., «виновный въ томъ-то...; виновный въ томъ-то...; виновный въ томъ-то.... наказуется...» ст. 73. Русск. Угол. Улож. 1903 г.). Добавимъ еще, что мы совершенно сознательно опустили доказательство или обоснованіе второй посылки, необходимой для формулированного только что вывода, посылки, утверждающей дѣйствительную наличность въ положительномъ правовомъ матеріалѣ «нормъ-сужденій» въ нашемъ смыслѣ этого слова. Достаточно сослаться на *все «писаное» право*, чтобы освободить себя отъ доказательства этой посылки. Вся такъ называемая догматическая разработка права, сознательно или полусознательно, беретъ право именно какъ норму и какъ сужденіе, хотя въ громадномъ большинствѣ случаевъ и сплетаетъ разсмотрѣніе ихъ съ элементами, взятыми изъ другихъ методологическихъ рядовъ. Последнее обстоятельство и заставило насъ остановиться съ большимъ вниманіемъ на этихъ понятіяхъ, ибо только строгая методологическая чистота и выдержанность въ опредѣленіи и разсмотрѣніи правового объекта могутъ дать возможность рѣшенія нашего основного вопроса ¹⁾.

Суть дѣла въ томъ, что оба указанные разсмотрѣнія (трактующія право какъ норму и какъ сужденіе) могутъ вполне отвлекаться отъ всякой временности и дѣйствительности, т.-е. двигаться въ ряду, чуждомъ бытію и реальности. Это возможно *во-первыхъ*, благодаря тому, что норму, какъ правило должнаго, можно и интересно подвергать научному анализу въ «*формальномъ*» отношеніи и по «*содержанію*» предписанія, независимо отъ того, дѣйствуетъ она или не дѣйствуетъ, т.-е. примѣняется или не примѣняется, и если примѣняется, то какъ, и къ чему это ведетъ. Такой анализъ правовой нормы производится и будетъ произво-

¹⁾ Мы не даемъ здѣсь развитаго опредѣленія понятія „правовой нормы“ въ его специфическомъ отличіи отъ другихъ видовъ нормъ потому, что центръ тяжести лежитъ для насъ не въ вопросѣ о томъ, *какая* норма правовая (рѣшеніе этого вопроса требуетъ самостоятельнаго изслѣдованія, и мы условно отодвигаемъ его), а въ томъ, является ли право нормой и только ли нормой, или еще чѣмъ-нибудь.

диться, и научная цѣнность его состоитъ именно въ томъ, что онъ есть *единственный* путь къ познанію *нормы, какъ таковой*. Мы увидимъ сейчасъ, что другіе способы разсмотрѣнія не могутъ замѣнить *этого* способа, ибо ставятъ себѣ другія задачи и притомъ такія, которыя предполагаютъ *эту* задачу рѣшенной. *Во-вторыхъ*, отвлеченіе нормы отъ времени и дѣйствительности возможно еще и потому, что «норма» и «сознаніе нормы» не одно и то же. Норма можетъ разсматриваться по содержанію такъ, что она будетъ представляться не какъ чья-то мысль, т.-е. не какъ мысль того или иного опредѣленнаго человѣка, или опредѣленной группы людей, а какъ мыслимое содержаніе нормативнаго характера вообще и само по себѣ. Что-то устанавливается, какъ должное; я могу интересоваться этимъ установленіемъ и этимъ должнымъ, не спрашивая о томъ, въ чьемъ сознаніи живетъ представленіе объ этомъ должномъ, какъ оно въ немъ складывается, какъ вліяетъ на его мысли, чувства и поступки и т. д. Это не значитъ конечно, что эта послѣдняя группа вопросовъ не важна, не нужна или не представляетъ научнаго интереса. Нисколько, наоборотъ. Но вся эта серія вопросовъ вращается совсѣмъ въ другой плоскости, въ плоскости иной, гетерогенной формальному ряду.

То же самое повторяется и при разсмотрѣніи права, какъ сужденія. Если *нормативное* разсмотрѣніе интересуется правомъ, какъ *юридической нормой*, т.-е. ея юридическимъ характеромъ и содержаніемъ ея предписаній, то *логическое* разсмотрѣніе интересуется правомъ, какъ *юридическимъ сужденіемъ*, и ставитъ себѣ задачей научное выясненіе и систематическую разработку тѣхъ юридическихъ понятій (мы назвали ихъ выше мыслимыми содержаніями сужденія, субъектомъ и предикатомъ), которыя связуются въ сужденіи. Этотъ анализъ можетъ производиться опять-таки въ полномъ отвлеченіи отъ временной среды и временныхъ условій. Сужденіе въ своемъ *логическомъ составѣ* и сужденіе какъ *чья-то мысль*, т.-е. какъ содержаніе сознанія опредѣленнаго человѣка или опредѣленной группы, или даже неопредѣленной совокупности людей—суть совершенно различныя вещи. Я могу интересоваться логическимъ содержаніемъ сужденія и его понятій, не интересуясь тѣмъ, что оно *въ дѣйствительности* мыслится, или можетъ быть кѣмъ-нибудь и не мыслится, не спрашивая о томъ, въ чьемъ сознаніи оно возникло и живетъ, какъ оно

вліяетъ на его мысли и чувства, въ какихъ ассоціативныхъ связяхъ оно у него стоитъ, и т. д. Вопросы эти важны и цѣнны, но они вращаются не въ логической плоскости, а въ психологической.

Возможность и цѣнность *нормативнаго* разсмотрѣнія права въ отрывѣ отъ политическаго, соціологическаго, историческаго и психологическаго, и возможность *логическаго* разсмотрѣнія сужденія въ противоположность психологическому—должны получить и получаютъ постепенно въ послѣдніе годы признаніе въ разныхъ областяхъ научнаго мышленія—въ логикѣ и юриспруденціи. Это несомнѣнно знаменательный плодъ методологическаго углубленія познанія, который, какъ мнѣ кажется, интересенъ и цѣненъ во многихъ отношеніяхъ. Примѣромъ является нашъ вопросъ о правѣ и силѣ.

ГЛАВА IV.

Мы можемъ *условиться* объединить *нормативное* и *логическое* разсмотрѣніе права въ общемъ терминѣ *юридическаго* разсмотрѣнія, противопоставляя, однако, это юридическое разсмотрѣніе отнюдь не моральному, эстетическому и т. д. Терминъ «юридическаго» въ нашемъ *условномъ* использованіи его отнюдь не предполагаетъ готовымъ опредѣленіе понятія права, какъ это и видно изъ всего хода нашихъ разсужденій; наоборотъ методъ, обозначенный нами этимъ терминомъ, самъ впервые открываетъ возможность получить узкое, но строго логическое и методологически-чистое опредѣленіе понятія права. Разсматривать какъ *норму* и какъ *сужденіе* можно не только право, но и мораль, и логическое какъ таковое, и эстетическое, словомъ всѣ тѣ сферы познанія, которыя имѣютъ по своему предмету нормативный характеръ; и тамъ этотъ методологическій рядъ можетъ быть (тоже конечно условно) охарактеризованъ какъ специфически моральный, логическій, эстетическій и т. д. Однимъ словомъ, когда мы характеризуемъ нормативное и логическое разсмотрѣніе права, какъ «юридическое», то этотъ терминъ имѣетъ у насъ значеніе «формально-методологическое», а не «матеріально-предметное».

И вотъ, если мы признаемъ, что возможно и цѣнно методологическое обособленіе этого «юридическаго» ряда отъ времен-

ныхъ рядовъ, трактующихъ такъ или иначе *правовую дѣйствительность*, то мы увидимъ, что въ понятіи права (какъ нормы и сужденія) вскрыта тѣмъ самымъ извѣстная сторона, которая не терпитъ сближенія съ понятіемъ силы. Ибо мыслить право, какъ силу, значитъ мыслить право, какъ нѣчто реальное, а юридическій рядъ характеризуется въ своей методологической сущности именно полнымъ и послѣдовательнымъ отвлеченіемъ отъ всего реального, отъ всякой «онтологіи», какъ таковой. Отвлекаться же отъ реального ряда съ тѣмъ, чтобы незамѣтно или безсознательно вводить реальные понятія обратно, есть операція явно несостоятельная. Или юридическое изученіе права допустимо, и тогда оно должно послѣдовательно сохранять до конца свою методологическую опредѣленность, которую мы стремились установить выше, или же оно должно быть отвергнуто какъ таковое—принципіально и вообще; но тогда въ изученіи права образуется незаполненная познавательная каверна.

Устанавливая этотъ отрывъ «юридическаго» анализа отъ психологическаго, историческаго и политическаго, какъ движущихся въ реальномъ ряду, мы видимъ себя совершенно свободными отъ упрека въ приданіи праву какой-то новой внѣвременной реальности, отъ упрека въ анти-историзмѣ, въ предоставленіи логикѣ какого-то исключительнаго господства въ политическихъ учрежденіяхъ (возраженіе Деландра Лабанду), въ вѣрѣ въ реальные дефиниціи (возраженіе Гирке Лабанду) и т. д. Нормативное и логическое разсмотрѣніе права не видитъ въ немъ чего-либо реального ни въ какомъ отношеніи, мало того, самая постановка вопроса о томъ, не реально ли право въ этихъ методологическихъ рядахъ—не имѣетъ смысла: оно здѣсь ни *есть*, ни *не есть*, ему не приписывается ни *бытіе*, ни *небытіе*, ибо предикатъ «реального» мертвъ для этого ряда. При этомъ отрывъ права отъ исторической и психологической и всякой другой дѣйствительности есть, какъ и всякій другой методологическій приѣмъ, *условная* операція, преслѣдующая возможно большее логическое осознаніе изучаемаго предмета и методологическое очищеніе приѣмовъ изслѣдованія ради продуктивности научнаго познанія. Выводы, добытые «юридическимъ» анализомъ относительно правовыхъ нормъ, само собой разумѣется, будутъ отнесены въ послѣдствіи въ рамки исторической эпохи и временныхъ условій, ибо юристъ никогда не забудетъ о совершенной имъ

въ началѣ «искусственной» и условной изоляціи. Но именно это *предварительное* и *послѣдующее* обращеніе познающей мысли къ сознанію *единства предмета* и къ сознанію необходимой сопринадлежности отдѣльныхъ сторонъ его—сначала къ «ирраціональному» синтезу *непознаннаго* предмета, какъ данному, и потомъ къ «раціоналистическому» синтезу *познаннаго* предмета, какъ заданному—обеспечиваетъ возможность соблюденія строгой методологической послѣдовательности и чистоты въ изолированіи и изученіи отдѣльныхъ сторонъ *познаваемаго* предмета. Необходимымъ коррелятомъ методологическаго *плюрализма* является методологическая *чистота* въ познаніи, и «заданный» синтезъ познаннаго предмета (въ нашемъ случаѣ «права» въ самомъ общемъ и широкомъ значеніи этого слова) будетъ естественно тѣмъ болѣе исчерпывающимъ, глубокимъ и тѣмъ совершеннѣе отражающимъ безконечную сложность «ирраціоналистически» представляемаго, «даннаго» предмета, чѣмъ детальнѣе послѣдній былъ дифференцированъ въ процессѣ познанія, и чѣмъ послѣдовательнѣе и строже была проведена эта методологическая дифференціація. Насколько важно *до* вступленія въ извѣстный методологическій рядъ и *по* выходѣ изъ него помнитъ о томъ, что въ сущности познаваемое едино и цѣльно, настолько же можетъ быть полезно забыть объ этомъ единствѣ и объ этой цѣльности *въ предѣлахъ* отдѣльнаго познавательнаго ряда, и это касается особенно тѣхъ рядовъ, которые строятся по принципу «методологическаго индифферентизма».

Такъ, именно въ нашемъ случаѣ всѣ дисциплины, движущіяся въ «юридическомъ» ряду, трактуютъ и должны трактовать право въ такомъ пониманіи, которое исключаетъ въ составѣ его признаковъ категоріи реального ряда и въ частности категорію силы. Понятіе права и другія юридическія понятія не должны опредѣляться здѣсь черезъ признакъ силы; для юриста въ тѣсномъ смыслѣ этого слова право есть норма и сужденіе и *не* есть ни въ какомъ отношеніи сила. Право, какъ норма и сужденіе и право, какъ сила—суть понятія, лежащія въ методологически-индифферентныхъ рядахъ. Поэтому всѣ тѣ конструкціи правовыхъ понятій, которыя непосредственно или въ замаскированномъ и утонченномъ видѣ вносятъ въ юридическія опредѣленія моментъ силы—сливаются два методологически-индифферентные

ряда и, или должны быть признаны неюридическими (въ тѣсномъ смыслѣ), или должны быть критически пересмотрѣны.

И это касается прежде всего основного *юридическаго* опредѣленія самаго понятія права. Общая теорія права можетъ и должна въ той части своей, въ которой она разсматриваетъ это опредѣленіе, учесть и подвергнуть анализу всѣ отдѣльныя стороны права. Но первой и главной ея обязанностью является дать чисто «юридическое» опредѣленіе права, какъ нормы и сужденія съ извѣстными видовыми специфическими признаками. Это безусловно необходимо потому, что въ *логическомъ* порядкѣ юридическія (въ тѣсномъ смыслѣ) опредѣленія предшествуютъ другимъ разсмотрѣніямъ и опредѣленіямъ. Для всѣхъ остальныхъ способовъ разсмотрѣнія и слѣд., для всѣхъ остальныхъ методологическихъ рядовъ юридическія опредѣленія являются необходимыми предпосылками, безъ которыхъ тѣ не могутъ и шагу ступить. Это ясно уже на двухъ основныхъ реальныхъ рядахъ правопознанія — психологическомъ и соціологическомъ.

Такъ, прежде всего въ психологическомъ пониманіи право есть не что иное, какъ правовое переживаніе или переживаніе права. Это есть право, введенное во временный потокъ индивидуальнаго сознанія или ряда индивидуальныхъ сознаній въ качествѣ одного изъ ихъ содержаній; именно въ такомъ реальномъ значеніи и анализируетъ право психологъ. Но понятіе о «переживаніи правовой нормы» или «правового полномочія» (соотв. «обязанности») предполагаетъ, что правовая норма и правовое полномочіе гдѣ-то уже опредѣлены, иначе психологъ не имѣлъ бы никакой опредѣленной схемы для отграниченія своего объекта. Это опредѣленіе долженъ дать психологу «юристъ», если только психологъ не хочетъ блуждать въ потемкахъ и растворять свой объектъ въ широкой и неопредѣленной атмосферѣ случайныхъ прозрѣній. Итакъ, психологическое разсмотрѣніе права предполагаетъ готовымъ юридическое опредѣленіе и опирается на него ¹⁾.

¹⁾ Съ этой точки зрѣнія чрезвычайно интереснымъ оказывается то обстоятельство, что самый тонкій, оригинальный и послѣдовательный изъ психологовъ-правовѣдовъ проф. Петражицкій, устанавливая свое опредѣленіе права, анализируетъ право не только какъ переживаніе, но и какъ норму, вскрывая императивно-аттрибутивный характеръ въ самой логической сущности пра-

Точно таково же положеніе соціологическаго правопознанія. Если соціологъ разсматриваетъ, описываетъ и объясняетъ процессъ взаимодействія человѣческихъ психикъ ¹⁾, то соціологъ-правовѣдъ будетъ имѣть дѣло съ правомъ въ двухъ отношеніяхъ: 1. Право окажется для него *явленіемъ* въ томъ смыслѣ, что оно, являясь индивидуальнымъ переживаніемъ, опредѣляетъ отношенія переживающаго индивида къ другимъ членамъ общенія; въ этомъ случаѣ соціологъ беретъ право въ томъ же пониманіи, какъ и психологъ, но въ иномъ аспектѣ—его интересуетъ переживаніе права въ его вліяніи не на внутренній міръ переживающаго индивида, а на отношеніе индивида къ окружающимъ и отношеніе окружающихъ къ нему. Въ этомъ случаѣ методологическое соотношеніе соціологическаго и юридическаго ряда рѣшается по аналогіи съ психологическимъ разсмотрѣніемъ: понятіе индивидуальнаго переживанія права и въ этомъ аспектѣ предполагаетъ готовымъ юридическое опредѣленіе права. 2. Право въ соціологическомъ ряду оказывается далѣе *правовымъ явленіемъ* въ болѣе узкомъ и опредѣленномъ смыслѣ. Право въ этомъ пониманіи есть правовая норма, введенная *черезъ примѣненіе ея* въ фактическій составъ общественныхъ отношеній въ качествѣ *схемы* этихъ отношеній. Право въ моментъ его примѣненія получаетъ новое значеніе, фактическое: если въ юридическомъ ряду право было нормой, то въ соціологическомъ ряду, послѣ примѣненія, оно получаетъ значеніе одного изъ моментовъ въ реальномъ составѣ общественныхъ отношеній ²⁾. Оно является здѣсь опять переживаніемъ, но переживается уже

вовыхъ нормъ. См. „Теорія права и государства“, т. I., стр. 56—59. Въ методологическомъ отношеніи это врядъ ли послѣдовательно, но свидѣтельствуеетъ о важности и неизбежности „юридическаго“ пути.

1) При этомъ я отвлекаюсь отъ проблемы отграниченія соціологіи отъ коллективной психологіи; этотъ вопросъ далеко еще не рѣшенъ и, можетъ быть, даже не поставленъ ясно въ литературѣ и требуетъ особаго самостоятельнаго изслѣдованія.

2) „Примѣненіемъ“ права называютъ иногда *логическую дедукцію* изъ известной правовой нормы примѣнительно къ известному случаю, конкретно данному или отвлеченно указанному (сборники казусовъ). Понятая, какъ психическій процессъ въ душѣ судьи, эта операція входитъ составнымъ моментомъ въ то пониманіе примѣненія, которое мы имѣемъ здѣсь въ виду; само по себѣ оно не можетъ и не должно называться „примѣненіемъ права“, но самое большее „примѣнительнымъ анализомъ нормъ права“.

неопредѣленной совокупностью психикъ, переживается не только какъ норма, но и какъ фактически реализующаяся схема, и какъ выведенный изъ нормы въ примѣненіи къ конкретному случаю строй полномочій и обязанностей, обыкновенно съ сознаниемъ опредѣленной санкціи (въ видѣ предстоящихъ реальныхъ послѣдствій уклоненія) и т. д. Однимъ словомъ, *правовое явленіе* для соціолога—это отношеніе людей *послѣ* примѣненія къ нему *нормы права* и *во все время* ея *реальною* «дѣйствования». Ясно, что понятіе правовой нормы, или (въ частномъ случаѣ) *содержаніе* данной правовой нормы, а слѣд., и ея *формальное значеніе* какъ таковой, а также *понятія*, использованныя въ ней,—все это предполагается и здѣсь извѣстнымъ, готовымъ, необходимымъ (для *отграниченія* объекта соціологическаго правопознанія) и установленнымъ гдѣ-то въ иномъ мѣстѣ. Итакъ, и соціологическое правовѣдѣніе предполагаетъ готовымъ юридическое опредѣленіе и опирается на него ¹⁾.

Наконецъ и политическое разсмотрѣніе права, движущееся по существу своему въ реальномъ ряду, предполагаетъ юридическій анализъ выполненнымъ. Политическая точка зрѣнія помѣщаетъ право въ телеологическую цѣпь, т. е. въ рядъ цѣлей и средствъ ²⁾. Въ этомъ ряду каждое звено, кромѣ высшаго и низшаго («конечной» цѣли и «исходнаго» пункта), имѣетъ двойное значеніе: для каждаго высшаго звена оно есть средство, для каждаго низшаго звена—цѣль. Верховное звено,—конечная

¹⁾ Это относится и къ *историческому* правовѣдѣнію, поскольку оно имѣетъ дѣло съ объектомъ, близкимъ къ соціологическому; оно выдвигаетъ на первый планъ схему временности въ реальныхъ процессахъ правового «дѣйствования», не углубляется обыкновенно (за объективной невозможностью) въ психическія основы «правоотношенія», ограничиваясь описаніемъ и поверхностнымъ, сравнительно, объясненіемъ *внѣшнихъ* итоговъ внутренняго душевнаго процесса, не поднимается къ широкимъ обобщеніямъ, уходя болѣе въ конкретное, эмпирически-единственное и т. д. Словомъ, поскольку оно оперируетъ съ правовыми явленіями (я отвлекаюсь въ настоящій моментъ отъ «историческаго» сопоставленія итоговъ «юридическаго» разсмотрѣнія, полученныхъ отъ разработки различныхъ совокупностей правовыхъ нормъ, взятыхъ изъ различныхъ эпохъ—этотъ рядъ остается по существу юридическимъ и ирреальнымъ), постольку оно предполагаетъ «юридическія» опредѣленія готовыми.

²⁾ Изъ всего ученія о телосѣ я даю здѣсь лишь тѣ опредѣленія, которыя необходимы для подтвержденія основнаго тезиса работы; прочее же условно отодвигаю въ разсмотрѣніи.

цѣль,—обосновывается въ содержаніи своемъ трансцендентально (дедукціей изъ системы цѣнностей), всѣ же остальные звенья обосновываются черезъ эмпирическую причинную связь (индуктивно провѣренную, или гипотетически построенную), утверждаемую въ порядкѣ временной послѣдовательности между всѣми низшими звеньями и высшимъ (соотв. высшими). Такимъ образомъ *весь* телеологическій (политическій) рядъ мыслится въ схемѣ временной, мыслится, какъ реальный. Будетъ ли «право» здѣсь *только* цѣлью, или одновременно и цѣлью и средствомъ,—оно мыслится какъ нѣчто, подлежащее реализаціи, реализуемое, или реализующее: это будетъ *право, какъ явленіе* или *правовое явленіе*; и то и другое понятіе предполагаетъ принципъ отбора «правового» отъ «неправового» установленнымъ, предполагаетъ, что право опредѣлено, какъ норма и какъ понятіе. Такъ, и политическое разсмотрѣніе права предполагаетъ юридическій анализъ выполненнымъ.

Но, если юридическое опредѣленіе и разсмотрѣніе права есть логическій *prius* психологическаго, социологическаго, историческаго и политическаго опредѣленія и разсмотрѣнія, то переходъ отъ перваго ряда къ остальнымъ рядамъ и можетъ быть съ нашей точки зрѣнія охарактеризованъ, какъ *присвоеніе праву значенія силы*. Именно въ остальныхъ указанныхъ способахъ разсмотрѣнія право дѣлается членомъ реального ряда. Оно получаетъ значеніе психически-или общественно-реального момента, стоящаго въ *реальномъ взаимодействіи* съ другими моментами того же ряда. Такъ *сознаніе правовой нормы* можетъ опредѣлять и опредѣляетъ въ душѣ человѣка другія содержанія его сознанія, оно можетъ вызывать въ немъ извѣстныя новыя чувства, хотѣнія, мысли, или поддерживать и видоизмѣнять старыя. Право, какъ сознаніе (или шире—переживаніе) правовой нормы, является здѣсь способнымъ быть причинно-опредѣляющимъ моментомъ въ сферѣ психической: оно есть «*сила*».

Точно такъ же примѣненіе права, какъ введеніе его въ реальные процессы общественности, дѣлаетъ его факторомъ *реально-опредѣляющимъ* общественность. Право, какъ говорятъ, является здѣсь «*общественной силой*».

ГЛАВА V.

Такимъ образомъ получается отвѣтъ на поставленный нами вопросъ о совпаденіи и несовпаденіи права и силы. Намъ интересовало все время не столько общее и сходное въ этихъ представленіяхъ, сколько методологическая возможность и необходимость ихъ различенія въ правопознаніи. Можно разсматривать съ извѣстной точки зрѣнія *и* право, *и* силу, какъ *реальность*; съ другой точки зрѣнія можно разсматривать *и* право, *и* силу, какъ *цѣнность* (право, какъ цѣнность морально-практическаго ряда, силу, какъ категорію конститутивного познанія, т.-е. какъ «цѣнность» теоретическаго ряда); съ третьей точки зрѣнія *и* право, *и* силу можно разсматривать, какъ *отвлеченныя понятія*. Но не это «общее» праву и силѣ интересовало и интересуетъ насъ. Мы стремимся выяснитъ не столько случаи соподчиненнаго положенія этихъ понятій, когда оба они наравнѣ подчинены нѣкоторому третьему *надъ* ними стоящему понятію; но случаи ихъ непосредственнаго, такъ сказать, логическаго касанія, когда всѣ признаки одного изъ нихъ присущи другому (отношеніе рода къ виду), или, когда признаки того и другого понятія сливаются въ нѣкоторомъ новомъ представленіи, которое не имѣетъ для нихъ значенія родового понятія, но, соединяя въ себѣ недопустимымъ образомъ категоріи, взятыхъ изъ разныхъ плоскостей, представляетъ изъ себя мысленное образованіе, подлежащее аналитическому разложенію.

И въ этомъ направленіи намъ удалось выяснитъ слѣдующее.

Право можетъ разсматриваться, какъ сила, но можетъ разсматриваться и въ такомъ пониманіи, которое не допускаетъ сближенія съ силой. Праву присущи всѣ признаки силы въ «*реальномъ*» правопознаніи, т.-е. въ психологическомъ, социологическомъ, историческомъ и политическомъ рядахъ разсмотрѣнія; праву не присущъ ни одинъ изъ признаковъ силы въ «*юридическомъ*» правопознаніи, т.-е. въ нормативномъ и логическомъ ряду. Иными словами: поскольку право разсматривается, какъ введенное въ реальный рядъ, постольку допустимо его сближеніе съ понятіемъ силы—здѣсь сила есть родовое понятіе, а право видовое; поскольку же право отрывается методологически отъ реальности въ ея различныхъ видахъ и пониманіяхъ, постольку такое сближеніе недопустимо, постольку право и сила лежатъ въ рядахъ, взаимно методологически индифферентныхъ.

Отсюда ясно, что тѣ опредѣленія права и другихъ понятій юриспруденціи, которыя включаютъ въ себя явно или тайно моментъ силы въ томъ или иномъ ея пониманіи, должны быть признаны *не* юридическими въ тѣсномъ и строгомъ смыслѣ этого слова, или же должны быть исправлены, такъ сказать, методологически очищены и освобождены отъ этого момента. При этомъ съ нашей точки зрѣнія нельзя отрицать возможности и необходимости такихъ не юридическихъ опредѣленій; но слѣдуетъ неустанно доказывать, что и вообще, и для нихъ самихъ, необходимо сначала установить юридическое опредѣленіе.

Поэтому до тѣхъ поръ, пока, напр., Гумпловичъ ¹⁾ сближаетъ право и силу исторически и генетически, возражать ему можно только въ предѣлахъ исторіи и соціологии, т.-е. отправляясь отъ анализа фактическаго матеріала правовыхъ явленій, но не съ методологической точки зрѣнія. За то съ методологической точки зрѣнія нельзя не признать, что юридическая сущность понятія права остается совершенно не затронутой его соціологическими и историческими изысканіями о происхожденіи права изъ силы. Юридически понятая наука государственнаго права занимается не изслѣдованіемъ фактическихъ общественныхъ отношеній, подобно Гумпловичу ²⁾, а анализомъ нормъ государственнаго права.

Или, тезисъ Іеринга, гласящій, что право есть «понятіе силы» (*Kraftbegriff*, *Machtbegriff*), а не «логическое понятіе» ³⁾, долженъ быть, съ нашей точки зрѣнія, для оцѣнки раздѣленъ на двѣ части: на первую, утверждающую, что право есть «понятіе силы», и на вторую, утверждающую, что право *не* есть «логическое понятіе». Оставляя въ сторонѣ неудачную съ точки зрѣнія логики формулировку тезиса (логика не знаетъ противопоставленія «понятій силы»—«понятіямъ логическимъ»), мы должны признать, что первая часть его не содержитъ ничего недопустимаго, ибо право можетъ въ извѣстныхъ рядахъ разсматриваться, какъ сила; вторая же часть тезиса оказывается неприемлемой потому, что реальное значеніе права вполнѣ уживается методологически съ его логическимъ разсмотрѣніемъ. Послѣднее не должно и

¹⁾ Gumplowicz, L. Allgemeines Staatsrecht. P. 338 u. a. Die sociologische Staatsidee. Pp. 108—111.

²⁾ Gumplowicz, L. Allgemeines Staatsrecht. Pp. 377, 438—439. Die sociologische Staatsidee. P. 40.

³⁾ R. v. Ihering. Der Kampf um's Recht. P. 9, 11.

не можетъ отрицаться только потому, что въ соціологическомъ ряду право оказывается силой, и Іерингъ самъ въ одномъ изъ своихъ лучшихъ раннихъ сочиненій выступалъ поборникомъ этого разсмотрѣнія (хотя и въ невыдержанномъ методологически пониманіи) ¹⁾. И когда въ позднѣйшемъ своемъ сочиненіи тотъ же Іерингъ говоритъ о двухъ путяхъ, на которыхъ правовая норма становится силой, а сила — правовой нормой ²⁾, то онъ движется все время въ реальномъ соціологическомъ ряду, и въ его трактованіи «нормѣ, которая стала силой» противостоитъ не «норма, методологически индифферентная представленію о силѣ», а «безсилая норма», т.-е. *сознаніе* нормы, *неспособное* стать «принудительно» опредѣляющимъ факторомъ общественности.

Или, когда Меркель говоритъ о томъ, что право въ объективномъ смыслѣ есть соціальный факторъ ³⁾, то въ этомъ мы видимъ методологическое смѣшеніе: правовое предписаніе является, какъ мы только что говорили, соціальнымъ факторомъ, какъ сознаніе нормы или же сверхъ того въ результатѣ своего примѣненія; именно въ такомъ пониманіи оно становится «силой», но именно въ этомъ пониманіи оно *не* является уже правомъ въ объективномъ смыслѣ, ибо право въ объективномъ смыслѣ есть совокупность *нормъ*, какъ таковыхъ, а не нормативныхъ содержаній сознанія, и не фактическихъ схемъ реальныхъ отношеній.

Изъ всего этого ясно также, что въ «юридическое» опредѣленіе права не войдетъ цѣлый рядъ признаковъ, содержащихъ моментъ силы въ *скрытомъ* видѣ.

Такъ опредѣленіе права какъ «выраженія воли» ⁴⁾ будетъ отнесено съ нашей точки зрѣнія не въ юридическій, а въ психологическій рядъ. Ибо оно вводитъ право въ реальный рядъ, являясь результатомъ разсмотрѣнія его психологическаго генезиса и устанавливая между нимъ и волей реальную связь происхожденія. Это даетъ возможность разсматривать и самое право, какъ причинно-опредѣляющую силу.

Такъ, опредѣленіе права, какъ «выраженія интереса» также не будетъ включено, съ этой точки зрѣнія, въ юридическій рядъ,

¹⁾ R. v. Ihering. Geist des römischen Rechts. I Theil, pp. 25—32.

²⁾ R. v. Ihering. Der Zweck im Recht. B. I, pp. 248—249.

³⁾ A. Merkel. Gasammelte Abhandlungen. II. 1. Recht und Macht. Pp. 403—404. Jurist. Encyklopädie. P. 7. § 42.

⁴⁾ A. Merkel. Jurist. Encyklopädie. P. 22. § 42.

ибо и оно вводитъ въ логическій анализъ каузальное разсмотрѣніе и этимъ придаетъ самому праву реальное значеніе силы, ибо рожденное психической «силой» естественно является силой само.

Точно также съ методологической точки зрѣнія неправильно вводитъ въ юридическое опредѣленіе права признакъ «принужденія», если только подъ этимъ не разумѣть просто неизмѣнную наличность санкціонирующей нормы (тогда возстанутъ возраженія индуктивнаго характера). Вопросъ о томъ, влечетъ ли за собою всякая «правовая норма», какъ таковая, проявленіе и дѣйствіе соціально-принудительнаго аппарата, или *не* влечетъ, есть вопросъ, который можетъ быть рѣшенъ только описаніемъ и типизаціей реального процесса—индивидуальнаго или соціальнаго переживанія права. Принужденіе въ этомъ смыслѣ есть моментъ реального воплощенія, реального дѣйствія права; оно предполагаетъ, что само право перешло въ состояніе реальности, что оно реально дѣйствуетъ, что оно—сила.

Болѣе утонченнымъ видомъ сближенія рядовъ является введеніе признака угрозы или общественной санкціи. Въ этомъ случаѣ устанавливается тотъ типичный, якобы, для сознанія всякой правовой нормы фактъ, что это сознаніе сопровождается всегда представленіемъ о возможности или даже неизбежности психическаго или физическаго давленія на индивида со стороны болѣе или менѣе опредѣленныхъ общественныхъ слоевъ. Если даже признать, что право дѣйствительно всегда *переживается психически* въ аспектѣ силы, то юристъ беретъ право именно *не* какъ переживаніе, а какъ норму, и не привлекаетъ къ ея анализу всѣ комплексы ассоціацій, которые его сопровождаютъ.

Точно также пониманіе *обязательности* правовой нормы, какъ *силы*, не имѣетъ юридическаго характера. Если обязательность нормы опредѣлять, какъ дѣйствіе ея на человѣческую волю, то опредѣленіе это введетъ правовую норму въ психологическій рядъ, ибо на волю дѣйствуетъ *не норма*, а *представленіе о нормѣ*, переживаніе нормы. Конечно, съ *психологической* точки зрѣнія степень обязательности нормы измѣняется той интенсивностью, съ которой представленіе о ней дѣйствуетъ на волю. Но *юридически* норма сохранить свою обязательность и тамъ, гдѣ можетъ быть на протяженіи ста верстъ нѣтъ ни одного человѣка, который имѣлъ бы о ней представленіе.

Затруднительно говорить въ юридическомъ ряду и объ «этической» силѣ права. Вопросъ этотъ въ высокой степени важенъ съ точки зрѣнія психолога, социолога, политика и моралиста, но юридическое разсмотрѣніе будетъ стремиться къ отчетливому, по возможности, граненому отграниченію понятія правовой *нормы* отъ понятія нравственной *нормы*, сознавая, что и нравственность, поскольку онъ ея касается, трактуется имъ не какъ психическая сила, а какъ норма морали.

Отсюда вытекаетъ еще, что понятіе «дѣйствующаго права» будетъ имѣть для юриста не то же значеніе, какъ для правовѣда-психолога, социолога и отчасти политика. Послѣдніе признаютъ право дѣйствующимъ лишь тогда, если оно вошло въ сознаніе людей или прошло черезъ процессъ примѣненія. Для нихъ важна не юридическая обязательность права, т.-е. не формальный моментъ компетентнаго санкціонированія и публикаціи, какъ для юриста, а переходъ права изъ состоянія, какъ говорится, «мертваго» въ состояніе «живое»: «дѣйствуетъ» въ глазахъ психолога и социолога то право, которое стало «силой». Юристъ не нуждается въ этомъ моментѣ реализаціи.

Методологически неправильное сближеніе рядовъ, которое мы сейчасъ имѣемъ въ виду, облегчается еще введеніемъ между правомъ и силой нѣкоторыхъ нейтральныхъ и съ виду совершенно безобидныхъ терминовъ, какъ, напр., «порядокъ». Мы указывали выше, что понятіе порядка есть понятіе методологически двуликое. Порядокъ можетъ обозначать, съ одной стороны, тотъ строй отношеній, который устанавливается нормами, какъ должный; съ другой стороны, тотъ строй отношеній, который наблюдается, какъ эмпирически-дѣйствительный. Въ первомъ случаѣ порядокъ есть терминъ юридическій; во второмъ случаѣ это есть терминъ реального ряда. Пользуясь терминомъ «правопорядокъ», изслѣдователи обыкновенно не указываютъ, въ какомъ смыслѣ они его употребляютъ; образуется мостъ, черезъ который можно всегда легко и незамѣтно перейти изъ одного ряда въ другой. Поэтому тѣ опредѣленія права, которыя характеризуютъ его какъ порядокъ, должны быть съ юридической точки зрѣнія пересмотрѣны. Такъ Регельсбергеръ и Колеръ опредѣляютъ право, какъ правовой порядокъ; Гарейсъ опредѣляетъ право, какъ порядокъ мира; Руссель—какъ порядокъ равновѣсія и т. д.

Къ такимъ же терминамъ относятся понятія «правового свой-

ства» и «правового отношенія». Въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ «свойствомъ» можно называть все, что, въ томъ или иномъ смыслѣ и пониманіи, приписывается чему-то другому; и вотъ, именно это широкое значеніе термина, оправдывающее его употребленіе въ логическомъ разсмотрѣніи, оказывается однимъ изъ путей, ведущихъ къ сближенію и смѣшенію методологическихъ рядовъ. Ибо въ болѣе узкомъ, строгомъ и опредѣленномъ значеніи «свойствомъ» можно назвать лишь то, что приписывается (или соотв. присуще, принадлежитъ) чему-то другому *въ порядкѣ реальномъ*; въ частности это можетъ быть реальная потенція или *сила* вещи. Поэтому, рассматривая право въ юридическомъ ряду, мы должны говорить о *признакахъ* права; рассматривая же его въ одномъ изъ реальныхъ рядовъ мы будемъ говорить о его *свойствахъ*. Такъ «принужденіе» въ указанномъ выше смыслѣ можетъ быть *признакомъ* права и *свойствомъ* права, въ зависимости отъ того, говорить ли юристъ или соціологъ. Мы увидимъ, какъ понятіе свойства разлагается методологически въ другомъ сочетаніи.

Точно также понятіе «правоотношенія» имѣетъ различные методологическіе уклоны. Въ самомъ широкомъ и общемъ смыслѣ объ «отношеніи» можно говорить и въ естествознаніи, и въ юриспруденціи, и въ логикѣ. Но съ точки зрѣнія юридической методологии въ высокой степени важно, говоря объ «отношеніи», разъяснять, имѣется ли въ виду конкретное, единичное отношеніе, которое мыслится, какъ «реальное» (мы отвлекаемся условно отъ критической точки зрѣнія, согласно которой отношеніе есть всегда категорія), или общее родовое *понятіе отношенія*. Необходимо далѣе пояснять, къ какому порядку принадлежитъ это «отношеніе», къ порядку дѣйствительному, индуктивно констатируемому, или къ порядку нормативному, должному, предписываемому. Тогда, въ логическомъ разсмотрѣніи отношеніе будетъ всегда понятіемъ, для реального разсмотрѣнія методологически индифферентнымъ; въ нормативномъ разсмотрѣніи оно получить значеніе формулы должнаго; въ реальныхъ же рядахъ оно будетъ мыслиться или реальнымъ, конкретнымъ, единичнымъ отношеніемъ, или же понятіемъ, дающимъ типъ, отвлеченную схему для того, что *реально* совершается. И только въ реальныхъ рядахъ «отношеніе» явится не индифферентнымъ для категорій силы. На все это мы можемъ указать здѣсь только

мимоходомъ; систематическая разработка этихъ различеній потребовала бы неминуемо ихъ примѣненія къ матеріалу правовѣдѣнія.

Изъ другихъ выводовъ мы остановимся еще только на понятіи «объясненія» въ правовѣдѣніи и на идеѣ «догмы права».

Нерѣдко установленіе той или иной *юридической конструкции* обозначаютъ терминомъ «объясненія»; этимъ же терминомъ называютъ и установленіе тѣхъ или иныхъ *связей между явленіями правовой жизни*. Эта терминологическая неразличенность является показателемъ гораздо болѣе существенныхъ *логическихъ* смѣшеній. Именно, необходимо всегда имѣть въ виду, что «юридическая» конструкция, въ строгомъ и опредѣленномъ смыслѣ этого слова, отправляется отъ анализа правовыхъ нормъ, какъ сужденій, а не отъ анализа правовыхъ явленій; поэтому, двигаясь въ ряду, чуждомъ реальности, она *не даетъ и не можетъ* дать чего-либо для познанія того, что реально; юридическая конструкция, если только мы хотимъ быть методологически ясны и послѣдовательны, не стремится и не должна стремиться къ «объясненію» правовыхъ явленій: задачей ея является «осмысливаніе» (т.-е. логическій анализъ и систематизирующая переработка правовыхъ нормъ, какъ нормъ, и какъ сужденій), и юридическое понятіе, построенное такимъ образомъ, *не объясняетъ ничего* въ реальной общественной жизни; ибо оно отвлечено отъ сужденій, формулирующихъ *не сущее, а должное*. А содержаніе нормъ можетъ очень рѣзко расходиться съ чертами, «воплотившихъ» эти нормы общественныхъ явленій. Итакъ, слѣдовало бы отнести терминъ «объясненія» исключительно въ реальные ряды; тамъ «объяснить»—значить подвести познаваемое конкретное подъ, познанное уже, абстрактное, неизвѣстное реальное—подъ извѣстное, отвлеченное отъ реального; или же установить генетическую связь между двумя конкретными моментами реального ряда. Задачу же юридическаго разсмотрѣнія слѣдуетъ формулировать не какъ «объясненіе», а какъ «логическое осмысливаніе». При такомъ разграниченіи обнаружится съ особенной ясностью, что категоріямъ силы есть мѣсто только въ «объясняющихъ», но отнюдь не въ «осмысливающихъ» рядахъ.

Наконецъ, изъ всего сказаннаго вытекаетъ съ очевидностью, что идея и задача «догмы права» получить съ занятой нами точки зрѣнія новую постановку. Исторически догма, какъ осо-

бый способъ разсмотрѣнія права, вырастала подъ вліяніемъ практическихъ потребностей; это была совокупность пріемовъ, облегчавшая юристу-практику, примѣнявшему право, дѣло ориентированія въ примѣняемомъ матеріалѣ правовыхъ нормъ. Духъ римской догмы, слагающійся въ формулу, не «познать, чтобы знать», а «познать, чтобы примѣнить», переносилъ центръ тяжести съ теоретическаго момента разработки правовыхъ нормъ, на практической, и въ такомъ видѣ его вліяніе сохранилось и до нашихъ дней, и до сихъ поръ мѣшаетъ юриспруденціи стать самостоятельной наукой, т.-е. *теоріей* во всемъ значеніи этого слова. Съ нашей точки зрѣнія такое положеніе догмы должно замѣниться другимъ, чисто теоретическимъ. Подобно тому, какъ исторія естествознанія знаетъ постепенную эмансипацію теорій отъ руководящаго и опредѣляющаго вліянія практики, такъ и въ юриспруденціи давно пора признать, что практическія потребности суда и политической жизни могутъ служить самое большее толчкомъ, поводомъ для пробужденія самостоятельнаго теоретическаго интереса къ правовымъ нормамъ и ихъ содержанію. Въ идеѣ «юриспруденціи» теорія должна дифференцироваться отъ практики, и по существу это выразится въ признаніи допустимости включенія въ «юридическія» понятія и конструкции признаковъ, добытыхъ изъ анализа правовыхъ нормъ, независимо отъ того, нашли эти признаки практическое примѣненіе и реальное осуществленіе или нѣтъ, или можетъ быть перестали его находить въ результатѣ историческаго развитія. Съ этой точки зрѣнія догматическая разработка нормъ французской конституціи 1793 г., не нашедшей себѣ примѣненія, такъ же интересна и необходима въ научномъ отношеніи, какъ юридическій анализъ нормъ «отжившаго» римскаго права, или разработка новаго русскаго уголовного уложенія въ періодъ между его утвержденіемъ и «приведеніемъ въ дѣйствіе».

Но этотъ «практическій» духъ старой и современной догматики имѣетъ другія, гораздо болѣе глубокія и опасныя послѣдствія, такъ какъ ведетъ къ сближенію различныхъ по существу методологическихъ рядовъ. Именно, въ процессѣ примѣненія правовая норма проходитъ обыкновенно черезъ интерпретацію, т.-е. черезъ рядъ мысленныхъ операций, вызываемыхъ несоотвѣтствіемъ или неполнымъ соотвѣтствіемъ между признаками отношенія, *in abstracto*, провиденціально указанныхъ въ правовой

нормѣ, и существенными чертами «конкретнаго» отношенія, имѣющаго получить свою правовую форму отъ интерпретируемой нормы. Эти операціи должны разъяснить внутренній смыслъ нормы такъ, чтобы сблизить данный въ ней абстрактный типъ съ конкретнымъ отношеніемъ и черезъ это приспособленіе создать возможность приданія конкретному отношенію того вида и тѣхъ послѣдствій, которые указаны въ нормѣ. Въ результатѣ интерпретаціи правовая норма, какъ говорятъ, «приближается къ дѣйствительной жизни» и какъ бы воспринимаетъ въ себя извѣстныя черты дѣйствительности; интерпретированная норма и образуетъ тотъ средній рядъ между «нормой» и «дѣйствительностью», который вводитъ многихъ юристовъ въ соблазнъ, давая имъ поводъ видѣть въ ней обобщеніе жизненныхъ фактовъ, какъ бы позитивный соціологическій законъ. Отвлекаясь отъ цѣлаго ряда вѣскихъ возраженій, которыя долженъ привести соціологъ съ своей точки зрѣнія противъ такого пониманія, мы укажемъ, что для юриста непріемлема склонность догматики не различать анализа нормы отъ анализа интерпретированной нормы и тѣмъ болѣе забывать о нормативномъ значеніи всякой правовой нормы, какъ таковой. Здѣсь необходимо послѣдовательно провести тѣ методологическія линіи, о которыхъ мы говорили выше, если только мы хотимъ избѣгать такихъ сложныхъ и слитныхъ мысленныхъ образованій, какое представляетъ изъ себя въ современной юриспруденціи понятіе «правового института». Такъ, напр., подъ «институтомъ собственности» можно разумѣть: 1. совокупность родовыхъ и видовыхъ *понятій* о собственности, *отвлеченныхъ отъ нормъ* извѣстнаго кодекса; 2. совокупность такихъ же *понятій*, отвлеченныхъ отъ *интерпретированныхъ* нормъ того же кодекса ¹⁾; 3. совокупность *нормъ*, регулирующихъ отношенія собственности; 4. совокупность тѣхъ же *нормъ*, того же кодекса, но прошедшихъ черезъ процессъ интерпретаціи; 5. совокупность *понятій* отвлеченныхъ отъ *реальныхъ общественныхъ процессовъ* и состояній, именуемыхъ «отношеніями собственности»; 6. совокупность этихъ *конкретныхъ* общественныхъ *отношеній*, именуемыхъ «отношеніями собственности». Было бы въ высшей сте-

¹⁾ Мы не даемъ при этомъ развитого систематическаго анализа понятія «интерпретація» и выясненія тѣхъ техническихъ затрудненій, которыя связаны съ привлеченіемъ въ догму интерпретированнаго состава правовыхъ нормъ.

пени интересно обнаружить, какъ у отдѣльныхъ писателей сращиваются всѣ или нѣкоторыя изъ этихъ значеній «правового института» ¹⁾. И именно для нашей основной проблемы о соотношеніи права и силы здѣсь дается рядъ самыхъ существенныхъ указаній. Четыре первыя значенія «правового института» лежатъ въ ряду, чуждомъ реальности и слѣд., категоріямъ силы; двѣ послѣднія лежатъ въ реальномъ ряду. Догматикъ, забывающій объ этомъ различеніи, сращиваетъ въ своей работѣ отдѣльные ряды правовѣдѣнія и незамѣтно вводитъ категоріи силы туда, гдѣ для нихъ нѣтъ мѣста. Напротивъ того, догматикъ, который будетъ поддерживать эти разграниченія, получить возможность создать самостоятельную «юридическую» теорію, подойти къ праву съ той логической стороны его, которую съ такой силой почувствовали и формулировали въ различныхъ уклонахъ и пониманіяхъ Іерингъ ²⁾, Лабандъ ³⁾ и Муромцевъ ⁴⁾.

Такъ складывается рѣшеніе нашей основной проблемы въ предѣлахъ объективнаго права.

ГЛАВА VI.

Намъ остается теперь коснуться вопроса о возможности и допустимости сближенія понятія силы съ понятіемъ права въ субъективномъ смыслѣ. Какъ бы мы ни опредѣляли понятіе права въ субъективномъ смыслѣ, въ чемъ бы ни видѣли его сущность, мы всегда должны будемъ признать, что право въ субъективномъ смыслѣ предполагаетъ право въ объективномъ смыслѣ и при томъ въ двоякомъ отношеніи. Во-первыхъ, въ порядкѣ юридическаго обоснованія, во-вторыхъ, въ порядкѣ логическаго опредѣленія. Остановимся ли мы на моментѣ полномочія или на моментѣ обязанности, мы всегда признаемъ, что и полномочіе и обязанность получаютъ и только и могутъ получить *правовой* характеръ исключительно въ силу извѣстной связи съ правовыми нормами. Такъ, полномочіе только потому есть правовое полномочіе, или право,

¹⁾ См. напр. у Іеринга: Geist des römischen Rechts. I. Theil, pp. 25—27, 30—31, 34—35.

²⁾ Ihering, *ibid*, p. 25—32.

³⁾ Laband. L. Das Staatsrecht des deutschen Reiches. B. I, p. VII. X.

⁴⁾ С. Муромцевъ. Что такое догма права? Нѣм. пер. Was heisst Rechtsdogmatik. Prag. 1885.

что оно установлено, признано и т. д. въ *содержаніи* правовыхъ нормъ. Право въ субъективномъ смыслѣ получаетъ свое значеніе, какъ таковое, черезъ право въ объективномъ смыслѣ; потому и въ логическомъ порядкѣ признакъ установленности, введенности изъ содержанія правовыхъ нормъ, является необходимымъ членомъ понятія права въ субъективномъ смыслѣ. Но если это понятіе есть одно изъ тѣхъ понятій, которыя опредѣляются и строятся черезъ анализъ содержанія правовыхъ нормъ, то и къ нему относится все то, что мы установили въ методологическомъ отношеніи для всѣхъ юридическихъ понятій; мы могли бы прямо сослаться на это и считать вопросъ поконченнымъ. Однако, извѣстныя особенности этого понятія вызывали исторически и вызываютъ нерѣдко и нынѣ рядъ специфическихъ затрудненій, на которыхъ слѣдуетъ нѣсколько остановиться.

Подъ правомъ въ субъективномъ смыслѣ съ юридической точки зрѣнія мы разумѣмъ *полномочіе, установленное въ содержаніи правовой нормы*. Въ болѣе широкомъ смыслѣ сюда можетъ быть привлечена въ качествѣ коррелата и всякая обязанность, установленная въ содержаніи правовыхъ нормъ, хотя *терминологически* идея обязанности не покрывается представленіемъ о правѣ въ субъективномъ смыслѣ. При этомъ, полномочіемъ, съ нашей точки зрѣнія, будетъ называться всякое *разрѣшеніе* или *предоставленіе*, содержащееся въ нормѣ, а обязанностью—установленное нормами и *опредѣленное по субъекту долженствованіе*, будь оно положительное или отрицательное по смыслу. Какъ разрѣшеніе, такъ и, опредѣленное по субъекту, долженствованіе должны быть выражены въ сужденіи и закрѣплены въ словахъ, при чемъ это сужденіе можетъ содержаться въ самомъ текстѣ правовой нормы или выводиться изъ него въ порядкѣ логическомъ. Отсюда открывается возможность построить для права въ субъективномъ смыслѣ ту же, по существу, схему методологическихъ рядовъ, какую мы построили выше для права въ объективномъ смыслѣ. Такъ, въ логическомъ ряду право въ субъективномъ смыслѣ будетъ разсматриваться какъ понятіе и сужденіе; въ нормативномъ ряду, какъ полномочіе и обязанность; въ психологическомъ ряду, какъ индивидуальное переживаніе полномочія и обязанности; въ социологическомъ—какъ переживаніе полномочія и обязанности, введенное въ рядъ психическихъ вза-

имодѣйствій и т. д. И выводы примѣнительно къ вопросу о силѣ, будутъ аналогичны: право въ субъективномъ смыслѣ можетъ разсматриваться, какъ сила, т.-е. какъ способность (въ качествѣ момента реального ряда) причинно опредѣлять другіе моменты того же ряда; и наоборотъ, оно можетъ разсматриваться въ отвлеченіи отъ реального ряда и категорій силы. Послѣдовательное разграниченіе рядовъ реальныхъ и ирреальныхъ является и здѣсь необходимымъ условіемъ для избѣжанія недоразумѣній.

Поэтому тѣ опредѣленія права въ субъективномъ смыслѣ, которыя включаютъ въ себя категорію силы въ томъ или иномъ видѣ, явно или скрыто, не могутъ быть признаны юридическими въ тѣсномъ смыслѣ слова. Точно также тѣ опредѣленія другихъ понятій въ правовѣдѣніи, которыя сливаютъ свойства права въ субъективномъ смыслѣ, взятые изъ реальныхъ рядовъ, съ признаками его, взятыми изъ рядовъ нереальныхъ, требуютъ пересмотра и не могутъ быть признаны выдержанными въ методологическомъ отношеніи.

Здѣсь нужно въ первую очередь упомянуть о тѣхъ случаяхъ, когда право въ субъективномъ смыслѣ опредѣляется черезъ понятіе *власти* и признается видовымъ понятіемъ, подчиненнымъ этому послѣднему. Въ понятіи власти скрывается несомнѣнная методологическая двуликость. Подъ властью въ правовѣдѣніи мыслится нѣчто причастное съ одной стороны—правовому полномочію, съ другой стороны—силѣ. Конечно, власть можетъ и не имѣть правовой санкціи, но именно постольку она не будетъ категоріей правовѣдѣнія. Власть есть сила, санкціонированная правомъ; это какъ бы объективировавшаяся и застывшая правовая сила *par excellence*. И вотъ именно это пограничное положеніе понятія власти дѣлаетъ его причастнымъ двумъ различнымъ методологическимъ рядамъ—юридическому и реальному. Поэтому съ той точки зрѣнія, которую мы пытаемся провести, понятіе власти должно быть разложено на двѣ составныя части, и каждая часть должна быть отнесена въ соотвѣтствующій рядъ: тогда юристъ будетъ говорить о власти—въ нормативномъ ряду, какъ о *полномочіи на властвованіе*, а съ логической точки зрѣнія—изучать это полномочіе на властвованіе, какъ сужденіе, и какъ понятіе, выводимое изъ сужденія, или сужденій; а психологъ, социологъ и политикъ будутъ разумѣть подъ властью *силу, санкціонированную правовыми нормами*. Вотъ почему, напр., тѣ опре-

дѣленія *государства*, которыя приписываютъ ему не полномочіе на властвованіе, а *власть*, а также тѣ опредѣленія понятія *суверенитета*, которыя конструируютъ его, какъ реальное свойство, или какъ нѣчто дѣлимое, или какъ извѣстный видъ *власти*, должны быть критически пересмотрѣны въ методологическомъ отношеніи, ибо они вводятъ въ ирреальный рядъ реальную категорію силы.

Отсюда ясно далѣе, съ какой осторожностью нужно пользоваться терминомъ «*свойства*» въ примѣненіи къ праву въ субъективномъ смыслѣ. Подобно тому, какъ власть въ юридическомъ ряду есть не «свойство» государства, а полномочіе, подобно этому въ томъ же ряду «право» не есть «свойство» субъекта; правовой статусъ лица состоитъ, съ точки зрѣнія юридической, въ совокупности разрѣшеній, предоставленій (долженствованій и запрещеній), выведенныхъ изъ правовыхъ нормъ «примѣнительно» ¹⁾ къ специально данной комбинаціи родовыхъ свойствъ казуально встрѣтившейся юристу. *Свойства* лица должны быть (конкретно или отвлеченно) даны юристу для этой дедукціи, чтобы онъ могъ вывести его *полномочія*; полномочія же эти въ юридическомъ ряду не должны разсматриваться, какъ свойства. *Сознаніе полномочія* можетъ, конечно, разсматриваться какъ свойство, но уже—не *лица* въ юридическомъ смыслѣ, а *человѣка*.

Точно также для юриста непріемлемо опредѣленіе права въ субъективномъ смыслѣ какъ «*защищеннаго интереса*», или какъ предоставленнаго правовыми нормами «*господства воли*». И то, и другое опредѣленіе вводятъ право въ психологическій рядъ, ибо «защищенный» интересъ не перестаетъ быть интересомъ, т.-е. *переживаніемъ* человѣка, и «господство воли», хотя и предоставленное правовыми нормами, остается *явленіемъ* внутренняго міра человѣка (конечно, сопровождающимся внѣшними проявленіями). И въ томъ, и въ другомъ опредѣленіи познаваемый предметъ берется въ методологически не расчлененномъ видѣ. Съ нашей же точки зрѣнія *юриста* будетъ интересоватъ моментъ «защищенности» и «предоставленности», а психолога-правовѣда моментъ интереса и воли въ мѣру ихъ признанности правомъ.

Ясно далѣе, что пользованіе категоріями «*возможности*» и «*свободы*» при опредѣленіи понятія субъективнаго права, должно

¹⁾ См. прим. на стр. 20.

сопровождаться извѣстными, предписываемыми методологической осторожностью, разъясненіями и оговорками. Именно, если разсматривать полномочіе, какъ особый видъ «возможности», то въ высокой степени важно знать, разумѣется ли при этомъ «возможность» юридическаго характера, или фактическаго, реальнаго. Юридически возможно то, что допускается нормами права, при чемъ эта возможность не зависитъ отъ *реальной* осуществимости или неосуществимости допущеннаго. Фактическая же возможность лежитъ, въ свою очередь, внѣ предѣловъ нормативныхъ опредѣленій и выражается въ извѣстномъ, благопріятствующемъ осуществленію чего-нибудь, сочетаніи элементовъ психическаго или физическаго ряда. Слѣдовательно, когда юристъ говоритъ о возможности, то онъ долженъ разумѣть правовую *разрѣшенность*, *предоставленность*; когда же о возможности говоритъ правовѣдъ психологъ, соціологъ или политикъ, то онъ долженъ разумѣть *эмпирическую реализуемость*. Исторія философіи права знаетъ цѣлый рядъ классическихъ примѣровъ того, что право въ субъективномъ смыслѣ сближалось съ понятіемъ силы и слѣд., переводилось въ реальный рядъ именно вслѣдствіе упущенія этого различія. Такъ, у Гоббса ¹⁾ идея правового полномочія и представленіе о силѣ сливаются въ нейтральномъ терминѣ «potentia», носящемъ реальный эмпирический характеръ. Такъ, у Спинозы идея правового полномочія совершенно растворяется въ понятіи о силѣ, присущей каждой природной вещи; эта «potentia rei naturalis» ²⁾ есть не что иное, какъ «ipsissima Dei potentia» и носитъ опредѣленно выраженный метафизическій характеръ. Такъ, наконецъ, право въ субъективномъ смыслѣ сближается съ силой у Галлера и поглощается утонченной концепціей силы—представленіемъ о личныхъ способностяхъ, объ индивидуальной потенціи чловѣка во всемъ ея своеобразіи—въ ученіи Штирнера. Въ исторіи правовѣдѣнія сущность права долго усматривали именно въ его субъективномъ уклонѣ, и это дѣлаетъ возможнымъ значительно увеличить число указанныхъ примѣровъ; тѣмъ существеннѣе оказывается поддержаніе установленнаго различія.

Аналогичному анализу можетъ быть подвергнуто понятіе «сво-

¹⁾ См. напр. De Cive Cap. XIII § 2 и др.

²⁾ См. Tractatus Politicus Cap. II § 3 и др.

боды» въ его примѣненіи къ праву въ субъективномъ смыслѣ. Юристу въ высокой степени важно дать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что въ ряду его разсмотрѣнія это понятіе должно быть чуждо реалистическому пониманію—будь то въ метафизическомъ или эмпиристическомъ смыслѣ. Юристъ понимаетъ «свободу» не какъ абсолютное изъятіе отъ *всякой* опредѣленности, или отъ дѣйствія *эмпирическихъ* законовъ вообще, или отъ дѣйствія *извѣстныхъ только* эмпирическихъ законовъ, а какъ разрѣшенность, установленную въ правовыхъ нормахъ, и «сфера свободы» означаетъ въ его устахъ элементъ полномочій въ правовомъ статусѣ субъекта. Точно также «связанность» въ устахъ юриста не должна имѣть фактическаго оттѣнка: субъектъ можетъ имѣть много юридическихъ «связанностей» въ своемъ статусѣ и быть фактически не «связаннымъ» «обстоятельствами». Методологическое значеніе этого различія обнаруживается съ особенной наглядностью въ сферѣ уголовного права; послѣднее цѣликомъ покоится на признаніи постоянного расхожденія «связанности» юридической и «связанности» фактической, порождающаго какъ разъ необходимость «уголовной» реакціи. «Свобода» и «связанность» въ глазахъ юриста лежатъ за предѣлами реальнаго ряда, за предѣлами досягаемости для категоріи силы.

ГЛАВА VII.

На этомъ мы можемъ закончить предпринятый нами опытъ методологическаго анализа понятій права и силы. Мы пришли къ выводу, что обычный вопросъ: «право — *есть* сила или не *есть* сила?» долженъ быть для рѣшенія измѣненъ въ самой своей постановкѣ. Нельзя сказать, «право *есть* сила» или «право *не есть* сила», т. к. оба отвѣта можно понять въ смыслѣ *реальной* совпаденія или несовпаденія обоихъ моментовъ. Именно *методологическій* подходъ къ проблемѣ развѣтываетъ ее во всемъ ея значеніи и указываетъ путь къ ея рѣшенію. А этотъ подходъ ставитъ вопросъ уже иначе: «*можетъ ли право разсматриваться* какъ сила и *не можетъ ли оно разсматриваться*, какъ недопускающее сближенія съ силой?» Отвѣтитъ на вопросъ, поставленный такъ, значитъ, по нашему убѣжденію, развернуть примѣнительно къ нему ученіе о методѣ въ правовѣдѣніи, мало того, значитъ коснуться въ методологическомъ анализѣ *всѣхъ* областей *правовѣднія*, какъ такового, и попытаться вскрыть въ нихъ воз-

можныя и состоявшіяся сближенія этихъ понятій, съ точки зрѣнія ихъ методологической допустимости и недопустимости.

Произведенный нами опытъ такого анализа является къ сожалѣнію въ силу извѣстныхъ внѣшнихъ условій сжатымъ и схематичнымъ; онъ принимаетъ извѣстныя опредѣленія условно и безъ развитой научной мотивировки, онъ обходитъ многіе, уводящіе въ сторону, пути и отвѣтвленія, на многое лишь намекая и многого не договаривая. Онъ предполагаетъ, конечно, далѣе, что общее правило, по которому всякое отвлеченное методологическое изслѣдованіе можетъ считаться оправданнымъ вполне лишь послѣ ряда опытовъ примѣненной разработки его основныхъ выводовъ,—распространяется и на него. Но онъ покоится въ то же время на допущеніи, что первымъ звеномъ научнаго изученія можетъ явиться и *отвлеченное* изслѣдованіе о предпосылкахъ и путяхъ познанія, тѣмъ болѣе, если это изслѣдованіе имѣетъ возможность указать на прошлый и настоящій опытъ науки, какъ вынашивавшій и вынашивающій сродныя методологическія тенденціи.

Съ исповѣдуемой нами точки зрѣнія методологическаго плюрализма не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что всѣ заподозрѣнныя нами и разложенныя категоріи вращаются вокругъ сущности права, взятаго во всемъ его цѣломъ, во всей его сложности. Категоріи «воли», «интереса», «принужденія», «общественной санкціи», «обязательности», «дѣйствованія», «порядка», «свойства», «отношенія», «власти», «возможности», «свободы», «связанности» и др. должны войти и войдутъ въ общій и всесторонній познавательный анализъ права. Но каждая изъ нихъ должна отыскать себѣ соотвѣтствующій ея сущности методологическій рядъ и не вторгаться въ ряды, методологически ей чуждые; тѣ же изъ нихъ, которыя могутъ быть причастны разнымъ рядамъ, должны предварительно пройти черезъ процессъ аналитическаго разложенія и по возможности получить дифференцированныя *наименованія*. Научное познаніе есть всегда познаніе *опредѣленнаго* предмета или, если угодно, опредѣленной, условно отвлеченной, стороны предмета, и вопросъ о большей тщательности и чистотѣ такого обособленія сторонъ, различныхъ по своей логической сущности, есть несомнѣнно вопросъ о большей продуктивности и всесторонности научнаго познанія.

Душевные способности, какъ основныя біологическія функціи ¹⁾.

I.

Въ предыдущей статьѣ мы видѣли, что существующія въ настоящее время воззрѣнія на природу и составъ психическихъ склонностей или предрасположеній приходится признать очень несовершенными. Съ другой стороны, старая метафизическая теорія способностей безусловно не отвѣчаетъ потребностямъ современной эмпирической психологіи. Такимъ образомъ, является необходимость въ составленіи новой гипотезы, которая могла бы служить достаточной руководящей нитью при изученіи этой трудной и сложной проблемы. Попытаемся поэтому изложить тотъ взглядъ, который намъ лично представляется наиболѣе правдоподобнымъ и цѣлесообразнымъ.

Мы принимаемъ, что такъ называемыя психическія склонности или предрасположенія представляютъ собою не простые классификаціонные термины, обозначающіе только *возможность* повторенія той или иной стороны психическаго процесса, но нѣчто *реальное*, дѣйствительно существующее. Эти реальные, субъективные факторы, составляющіе основу всѣхъ нашихъ сознательныхъ переживаній, мы и будемъ въ дальнѣйшемъ изложеніи называть способностями. Не будучи доступны непосредственно нашему сознанію, они лишь отъ времени до времени обнаруживаются при помощи своихъ проявленій, внѣшнихъ и внутреннихъ. Однако, различныя косвенныя соображенія заставляютъ признать, что дѣятельность ихъ продолжается также и

¹⁾ Докладъ, прочитанный на II всероссійскомъ съѣздѣ по педагогической психологіи, 5 іюня 1909 г.

въ промежуткахъ между этими проявленіями; обнаруженіемъ такой скрытой дѣятельности способностей является, съ одной стороны, всегда существующая возможность возникновенія соотвѣтствующаго проявленія, а съ другой—вліяніе скрытой способности на проявленія другихъ, такъ или иначе съ ней связанныхъ.

Среди огромнаго количества психическихъ склонностей или предрасположеній, свойственныхъ каждому отдѣльному чловѣку, значительное большинство представляетъ собой сложные комплексы, образованные привычнымъ сочетаніемъ нѣсколькихъ основныхъ наклонностей. Эти привычныя соединенія возникаютъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ возбудителей, дѣйствующихъ одновременно на нѣсколько разнородныхъ душевныхъ качествъ. По сравненію съ болѣе простыми основными наклонностями эти сложные комплексы отличаются меньшей устойчивостью и большимъ разнообразіемъ; это и понятно, такъ какъ происхожденіемъ своимъ они обязаны вліянію внѣшнихъ условій, и составъ ихъ мѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ этихъ послѣднихъ.

Что касается болѣе элементарныхъ, основныхъ наклонностей, то ихъ можно раздѣлить на двѣ большія группы: частныя или конкретныя и общія или отвлеченныя. Дѣленіе это въ общемъ совпадаетъ съ дѣленіемъ на низшія и высшія способности ¹⁾. Примѣромъ первыхъ могутъ служить способность запечатлѣнія и воспроизведенія конкретныхъ образовъ, наклонность къ тѣмъ или инымъ аффектамъ и органическимъ чувствамъ, склонность дѣйствовать подъ вліяніемъ непосредственныхъ впечатлѣній; примѣромъ вторыхъ—способность отвлеченія, сужденія, волевого усилія, большее или меньшее развитіе чувства долга и т. д.

По отношенію къ внѣшнимъ возбудителямъ обѣ эти группы значительно отличаются другъ отъ друга. Возбудители конкретныхъ наклонностей (напр., отсутствіе пищи, звучащее тѣло) отличаются большей опредѣленностью въ смыслѣ принадлеж-

¹⁾ По вопросу объ отношеніи между высшими и низшими способностями нашъ взглядъ въ общемъ примыкаетъ къ воззрѣніямъ Stumpf'a, высказаннымъ въ его работѣ: *Erscheinungen und psychische Funktionen* (цитиров. по статьѣ Гринбаума, „Вопр. фил. и псих. 1909, кн. 97). Разница, и притомъ существенная, состоитъ въ томъ, что мы не проводимъ между высшими и низшими способностями такого кореннаго, принципиальнаго различія, какъ это дѣлаетъ Stumpf.

ности къ той или иной группѣ явленій внѣшняго міра. Кромѣ того, хотя возбудителемъ въ собственномъ смыслѣ слова является здѣсь только одна сторона внѣшняго процесса (напр., соотношеніе между колебаніями звучащаго тѣла и тишиной, т.-е. неподвижностью окружающаго воздуха), но эти стороны такъ тѣсно слиты со всѣми остальными, что возбудителемъ данной наклонности приходится считать, въ сущности, все явленіе, взятое въ его цѣломъ (звучащее въ извѣстной средѣ тѣло).

Въ противоположность этому, непосредственными возбудителями одной и той же высшей способности (мы все время говоримъ здѣсь именно о *непосредственныхъ*, постоянныхъ возбудителяхъ, а не о случайныхъ поводахъ къ возникновенію этихъ возбудителей) могутъ служить такія внѣшнія и внутреннія переживанія, которыя въ отношеніи своего конкретнаго содержанія имѣютъ подчасъ другъ съ другомъ очень мало общаго. На первый планъ выступаетъ здѣсь полуотвлеченная схема даннаго возбудителя, которая одна только и имѣетъ значеніе въ этихъ случаяхъ. Такъ, напр., чувство долга можетъ возникнуть у человѣка подѣ вліяніемъ самыхъ разнообразныхъ событій и впечатлѣній, нужно только, чтобы всегда было налицо извѣстнаго рода соотношеніе, именно, конфликтъ между непосредственными влеченіями и мыслью о вредѣ или недопустимости этихъ влеченій. Именно благодаря этому и получается та общность и отвлеченность высшихъ способностей, которая представляется для нихъ столь характерной.

Такимъ образомъ оказывается, что особенности внѣшнихъ возбудителей отражаются не только на образованіи сложныхъ комплексовъ или привычекъ, но также и на отдѣльныхъ, элементарныхъ психическихъ склонностяхъ. Уже это одно обстоятельство наводитъ на мысль о томъ, что не должно существовать рѣзкаго, принципиальнаго разграниченія между отдѣльными основными наклонностями и ихъ сложными проявленіями или же болѣе или менѣе сложными привычными комплексами. Съ другой стороны, эволюціонная теорія стремится доказать—и опытъ, повидимому, въ значительной степени подтверждаетъ это, что упомянутыя выше двѣ группы основныхъ наклонностей, низшія и высшія, или конкретныя и отвлеченныя, также постепенно, безъ всякихъ рѣзкихъ границъ переходятъ одна въ другую. Въ результатѣ получается непрерывная лѣст-

ница психических склонностей, начиная отъ наиболѣе общихъ и отвлеченныхъ способностей, переходя къ болѣе конкретнымъ, но все еще элементарнымъ и устойчивымъ психическимъ склонностямъ и оканчивая измѣнчивыми и неустойчивыми привычками или сложными предрасположеніями.

Изъ всего сказаннаго можно заключить, что ученіе о способностяхъ въ томъ видѣ, какъ мы его принимаемъ, вовсе не задается цѣлью кореннымъ образомъ противопоставить другъ другу способности и ихъ проявленія, (т.-е., различныя сложныя привычныя переживанія) какъ абсолютно субъективные и абсолютно объективные элементы нашей психики. Тѣмъ менѣе можетъ оно имѣть своей задачей чисто логическимъ путемъ «объяснить» или вывести каждое проявленіе изъ способности, лежащей въ его основѣ, какъ это пытается сдѣлать, напр., Липпсъ. Мы видѣли, что существуетъ цѣлый рядъ постепенныхъ переходовъ между сложными, конкретными предрасположеніями и самыми общими основными способностями; далѣе мы видѣли, что вліяніе внѣшнихъ возбудителей сказывается не только на сложныхъ привычныхъ предрасположеніяхъ, но также и на болѣе элементарныхъ основныхъ наклонностяхъ: эти послѣднія, хотя и отличаются значительно большей устойчивостью и однородностью, но все же подъ вліяніемъ длительныхъ раздражителей, дѣйствующихъ все время въ одномъ и томъ же направленіи, могутъ претерпѣвать въ своемъ содержаніи довольно существенныя измѣненія и, слѣдовательно, не могутъ быть разсматриваемы, какъ нѣчто абсолютно элементарное и неизмѣнное. Въ концѣ-концовъ, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что даже самыя основныя, элементарныя психическія склонности (способность ощущать, испытывать чувство удовольствія или неудовольствія, склонность къ волевому усилю и т. д.) могутъ оказаться ничѣмъ инымъ, какъ сложными *скрытыми механизмами*, которые однако въ нашемъ сознаніи проявляются всегда одной и той же элементарной стороной извѣстнаго душевнаго процесса и составъ которыхъ, поэтому, быть можетъ навсегда останется для насъ неизвѣстнымъ.

Не слѣдуетъ также думать, что наша точка зрѣнія заранѣе предпріимаетъ данный вопросъ въ противоположномъ направленіи, т.-е., стремится всѣ наиболѣе основныя способности вывести цѣликомъ изъ вліянія окружающей среды и внѣшнихъ

возбудителей. Вопросъ о происхожденіи и взаимныхъ отношеніяхъ объективнаго и субъективнаго начала не можетъ быть рѣшенъ безъ помощи теоріи знанія и метафизики, которая, хотя и пользуются данными психологіи, но кромѣ того должны сообразоваться еще и съ многими другими запросами и требованіями. Наша жѣ гипотеза чисто психологическая, и цѣль ея заключается не въ построеніи какой-либо метафизики, а въ болѣе полномъ и законченномъ объясненіи фактовъ психической жизни. И если бы въ результатѣ гносеологическаго анализа оказалось, что необходимо рѣзко противопоставить другъ другу объективные и субъективные факторы человѣческаго духа, то очень возможно, что совмѣстное участіе обоихъ этихъ факторовъ было бы обнаружено какъ въ сложныхъ проявленіяхъ и конкретныхъ предрасположеніяхъ, такъ и въ наиболѣе общихъ и основныхъ изъ нашихъ способностей.

Несмотря на то, что высшія и низшія способности представляются, такимъ образомъ, лишь различными отдѣлами одного и того же непрерывнаго ряда, необходимо все же признать, что крайніе члены этого ряда по своей природѣ существенно различаются другъ отъ друга. Проявленія всякой высшей способности заключаютъ въ себѣ не только совокупность проявленій другихъ, низшихъ наклонностей, съ нею связанныхъ, но всегда также еще и нѣчто добавочное, не поддающееся дальнѣйшему анализу, и въ то же время очень характерное именно для данной способности. Уже одно это обстоятельство можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для того, чтобы противопоставить другъ другу обѣ упомянутыя группы. Но еще болѣе важнымъ представляется, на нашъ взглядъ, тотъ несомнѣнный фактъ, что эта добавочная элементарная сторона, характерная для проявленій данной высшей способности (напр., чувство долга, волевое усиліе, актъ установки соотношенія въ процессѣ сужденія и т. д.) можетъ соединяться съ самыми разнообразными по своему содержанію чувствами и представленіями. Другими словами, высшія способности, точно такъ же, какъ и низшія, обладаютъ въ своей дѣятельности извѣстной долей самостоятельности, поскольку, конечно, такая самостоятельность доступна вообще для различныхъ элементовъ нашей душевной жизни.

Все это заставляетъ насъ придти къ заключенію, что нельзя разсматривать высшія способности, какъ простую комбинацію

низшихъ элементовъ, упрочившуюся благодаря повторенію и наслѣдственной передачѣ; нельзя видѣть въ нихъ, напр., исключительно только группы ассоціированныхъ представленій, хотя бы и очень тѣсно между собою связанныхъ. Очевидно, одновременно съ упроченіемъ происходитъ здѣсь еще и какая-то своеобразная внутренняя переработка, превращающая разнородное сочетаніе въ однородную или, по крайней мѣрѣ, для насъ въ настоящее время неразложимую массу. Такъ перегнившія растенія мало-по-малу превращаются въ торфъ или каменный уголь, которые не только отличаются гораздо большей однородностью своего состава, но и по многимъ другимъ своимъ физико-химическимъ свойствамъ далеко не похожи на тотъ растительный матеріалъ, которому они обязаны своимъ происхожденіемъ. Въ чемъ же заключается этотъ неизвѣстный намъ процессъ переработки? Быть можетъ, дальнѣйшія изслѣдованія, и въ особенности экспериментальный анализъ индивидуальных особенностей личности помогутъ намъ выяснитъ до нѣкоторой степени эту наиболѣе важную изъ основныхъ проблемъ современной психологіи. Во всякомъ случаѣ, немедленное рѣшеніе ея не представляется для насъ здѣсь ни возможнымъ, ни необходимымъ.

Чрезвычайно важное значеніе для цѣлей эмпирическаго изслѣдованія имѣетъ то обстоятельство, что каждая высшая способность можетъ дѣйствовать совмѣстно съ *различными* низшими или, какъ говорятъ обыкновенно, можетъ имѣть разныя проявленія. Это зависитъ отъ того, что возбудители, какъ внѣшніе, такъ и внутренніе, дѣйствуютъ на высшую способность не столько своимъ содержаніемъ, сколько соотношеніемъ своихъ частей, той логической, отвлеченной схемой, которая лежитъ въ ихъ основѣ (см. выше). Въ результатъ получаются случаи, въ родѣ приведеннаго въ III главѣ предыдущей статьи примѣра съ полевой, когда дѣятельность одной и той же способности переносится съ одного объекта на другой, казалось бы рѣзко отличающійся отъ перваго по своему содержанію; или такіе случаи, когда человѣкъ съ рѣзко выраженными особенностями личности, попавши неожиданно въ совершенно новую для него среду и будучи вынужденъ принятъ за совершенно незнакомое ему дѣло, тѣмъ не менѣе очень скоро начинаетъ и здѣсь обнаруживать свои основныя наклонности, несмотря на то, что про-

явленія этихъ наклонностей по своему внѣшнему виду рѣзко будутъ отличаться отъ всего того, что онъ дѣлалъ раньше.

Какимъ образомъ является возможнымъ и въ чемъ именно состоитъ вліяніе внѣшняго или внутренняго возбудителя на соотвѣтствующую общую способность или конкретное предрасположеніе,—это опять-таки уже вопросъ не психологіи, а теоріи знанія, и какъ таковой, онъ выходитъ за предѣлы настоящаго изслѣдованія. Но какъ бы ни былъ рѣшенъ этотъ вопросъ, все же существованіе такого вліянія остается неоспоримымъ фактомъ, имѣющимъ первостепенное значеніе для психологической теоріи способностей. Наглядно мы можемъ представить себѣ это вліяніе, сравнивши какую бы то ни было элементарную наклонность или способность съ силой, а возбудителей ея—съ точками приложенія этой силы. Этимъ сравненіемъ вовсе не исключается возможность того, что наиболѣе элементарныя способности окажутся, какъ объ этомъ уже говорилось выше, въ концѣ-концовъ также сложными, но только скрытыми механизмами. Въдь если механизмъ, хотя бы и очень сложный, имѣетъ въ данный моментъ всего только одну точку приложенія, и въ этой точкѣ дѣйствуетъ всегда одинаковымъ образомъ, колеблясь только въ интенсивности своего дѣйствія, то мы можемъ разсматривать его, какъ простую, элементарную силу. А между тѣмъ простѣйшія наши способности потому именно и являются простѣйшими, что дѣятельность ихъ въ нашей душевной жизни обнаруживается всегда какой-нибудь одной, характерной для нихъ стороной того или иного психическаго процесса.

Всякій механизмъ (resp. дѣйствующая сила), хотя бы онъ дѣйствовалъ всегда совершенно одинаковымъ образомъ, можетъ однако прилагать свою дѣятельность къ различнымъ объектамъ; необходимо только, чтобы объекты эти, во-первыхъ, были приведены въ соприкосновеніе съ даннымъ механизмомъ, а во-вторыхъ, чтобы ихъ особенности отвѣчали характеру и способамъ дѣйствія этого механизма. Совершенно такимъ же образомъ и всякая способность можетъ имѣть цѣлый рядъ различныхъ возбудителей, и въ то же время эти возбудители, несмотря на все ихъ разнообразіе, непремѣнно имѣютъ въ своемъ составѣ одну или нѣсколько общихъ сторонъ. Пока нѣтъ налицо точки приложенія, т.-е. возбудителя, до тѣхъ поръ способность хотя и дѣйствуетъ, но ея дѣятельность остается скрытой, не проявляется

въ сознаніи, подобно тому, какъ механизмъ, не имѣющій точки приложенія, не можетъ производить никакой полезной работы. Съ появленіемъ же возбудителя возникаютъ и проявленія, внутреннія и внѣшнія.

Вопросъ о взаимоотношеніяхъ, существующихъ между отдѣльными психическими склонностями, былъ уже подробно разобранъ нами въ другомъ мѣстѣ ¹⁾. Мы указывали тамъ на то, что всѣ многочисленныя и разнообразныя отношенія, наблюдающіяся между отдѣльными основными наклонностями, можно въ концѣ-концовъ объединить въ двѣ большія группы: во-первыхъ, родство или близкое сходство, во-вторыхъ — взаимодействіе. Благодаря существованію этихъ отношеній, каждая отдѣльная наклонность или способность отнюдь не является чѣмъ-то совершенно обособленнымъ и независимымъ, а, наоборотъ, находится въ самой тѣсной связи съ цѣлымъ рядомъ другихъ, подобныхъ ей элементовъ психической жизни, составляя вмѣстѣ съ ними одно органическое цѣлое.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ чрезвычайно важному заключенію, опредѣляющему собой, въ сущности, всѣ наши дальнѣйшія построенія и выводы: особенности, даже самыя общія и отвлеченныя (воля, разсудокъ, нравственные импульсы), нельзя разсматривать, какъ какія-то обособленныя сущности или субстанции, не имѣющія между собой никакой внутренней связи и лишь при помощи своихъ проявленій воздѣйствующія другъ на друга. Въ противоположность этому предположенію, близко напоминающему старую теорію способностей, наши склонности и предрасположенія, какъ бы они ни отличались другъ отъ друга по степени своей общности и отвлеченности, какъ бы независимы они ни были подчасъ въ своихъ дѣйствіяхъ и проявленіяхъ, составляютъ, тѣмъ не менѣе, части одной и той же сложной системы, члены одного и того же организованнаго единства. Это единство мы будемъ называть въ дальнѣйшемъ *нервно-психической или біологической организаціей*. При этомъ слѣдуетъ, однако, помнить, что насъ здѣсь интересуетъ не анатомическая, а исключительно *функциональная* сторона этой организаціи, и притомъ лишь постольку, поскольку дѣятельность ея способствуетъ возникновенію тѣхъ или иныхъ внутреннихъ переживаній

¹⁾ Очеркъ науки о характерахъ, 2-е изд. Гл. X и XI.

или психо-физиологическихъ процессовъ. Наша нервно-психическая организація не есть нѣчто неподвижное, лежащее позади процессовъ и производящее ихъ изъ себя самой; она сама есть также длительный, очень устойчивый и непрерывный процессъ, чрезвычайно сложный и развѣтвленный, отдѣльныя части котораго при воздѣйствіи на нихъ внѣшнихъ возбудителей даютъ начало другимъ измѣнчивымъ и неустойчивымъ процессамъ, называемымъ нами проявленіями.

Теперь мы можемъ дать окончательное опредѣленіе понятію психической склонности или способности: *способностями мы будемъ называть различныя стороны одного и того же сложнаго, непрерывно дѣйствующаго нервно-психическаго процесса, составляющаго основу всякой человѣческой личности.* Отдѣльныя части этой сложной и развѣтвленной функціональной организаціи могутъ быть въ своей дѣятельности довольно независимы другъ отъ друга; точнѣе говоря, каждая изъ нихъ обыкновенно тѣсно связана съ нѣсколькими другими, въ какомъ-нибудь отношеніи ей близкими, между тѣмъ какъ дѣятельность остальныхъ частей нервно-психической организаціи отражается на ней сравнительно слабо. Благодаря такой относительной независимости отдѣльныхъ способностей, степень развитія каждой изъ нихъ можетъ сильно колебаться у разныхъ людей и въ разное время, составляя основу такъ называемыхъ индивидуальныхъ особенностей личности. Всѣ безконечно разнообразныя формы и разновидности человѣческихъ характеровъ зависятъ прежде всего отъ того, что различныя стороны одной и той же основной функціональной организаціи у разныхъ людей неодинаково развиты.

При этомъ слѣдуетъ помнить, что болѣе частныя, конкретныя склонности и предрасположенія представляютъ изъ себя такія же самостоятельныя стороны основного процесса, какъ и общія, отвлеченныя способности. Нельзя, напримѣръ, разсматривать умственную работоспособность, или способность къ произвольному сосредоточенію вниманія, или настойчивость въ дѣйствіяхъ и поступкахъ, какъ простыя проявленія или направленія дѣятельности одной, высшей способности—воли. Опытъ, наоборотъ, показываетъ, что существуютъ люди, у которыхъ проявленія волевого усилія въ ихъ наиболѣе общей формѣ, т.-е. по отношенію къ высшимъ, отвлеченнымъ мотивамъ и стремленіямъ, могутъ достигнуть очень значительной интенсивности, между тѣмъ

какъ въ обычной жизненной обстановкѣ, гдѣ требуются только что перечисленныя болѣе конкретныя особенности волевой сферы, эти люди оказываются совершенно безпомощными. Еще рѣзче выступаетъ эта относительная независимость общихъ и частныхъ способностей въ противоположеніи между конкретными образами и отвлеченными понятіями, между практическимъ и теоретическимъ мышленіемъ.

Перейдемъ теперь къ ближайшему разсмотрѣнію вопроса о томъ, какимъ образомъ всѣ наши разнообразныя способности могутъ быть, въ концѣ-концовъ, сведены къ различнымъ сторонамъ одного и того же нервно-психическаго или біологическаго процесса. Возьмемъ для начала процессъ запечатлѣнія, сохраненія въ памяти и воспроизведенія конкретныхъ чувственныхъ образовъ. Несомнѣнно, что отдѣльныя стороны этого процесса тѣсно и неразрывно между собой связаны; не даромъ въ послѣднее время способность воспріятія и запоминанія разсматриваютъ нерѣдко какъ одно цѣлое, обозначая это цѣлое словомъ *воспріимчивость*, *Merkfähigkeit* ¹⁾. Всѣ въ настоящее время уже очень многочисленныя фактическія данныя, касающіяся запоминанія, воспроизведенія и узнаванія представленій, говорятъ противъ допущенія для каждой изъ названныхъ функций особой, независимой способности, лежащей въ ея основѣ.

Съ нашей точки зрѣнія допущеніе такихъ отдѣльныхъ способностей въ данномъ случаѣ также представляется совершенно излишнимъ. Существуетъ только одинъ родъ конкретныхъ наклонностей или предрасположеній, дѣятельность которыхъ, при наличности соотвѣтствующихъ возбудителей ведетъ къ возникновенію въ сознаніи тѣхъ или иныхъ чувственныхъ образовъ. Такъ какъ эти воспріятыя сознаніемъ образы представляютъ собой результатъ взаимодействія между наклонностью и ея возбудителемъ, то уже самое ихъ возникновеніе свидѣтельствуетъ о томъ, что *дѣятельность данной наклонности нѣсколько измѣнилась*, приспособившись къ дѣйствующему на нее возбудителю. Эти измѣненія остаются и послѣ удаленія возбудителя, составляя основу того, что называется воспоминаніями или воспроизведенными образами. Благодаря временному истощенію

¹⁾ См., напр., А. Bernstein und T. Bogdannoff: Experimente über das Verhalten der Merkfähigkeit bei Schulkindern. Beiträge zur Psychol. d. Aussage, 1905.

данной наклонности или какимъ-нибудь другимъ причинамъ (напр., отвлеченію вниманія въ сторону другихъ, болѣе интенсивно дѣйствующихъ наклонностей или появленію другихъ возбудителей той же наклонности) данный чувственный образъ временно исчезаетъ изъ сознанія, забывается. Однако, измѣнившаяся наклонность продолжаетъ дѣйствовать, хотя дѣятельность ея, въ силу своей слабой напряженности, остается скрытой и не достигаетъ сознанія. Другими словами, образуется конкретное предрасположеніе къ данному чувственному образу. Эти предрасположенія будутъ болѣе или менѣе полными и устойчивыми въ зависимости, прежде всего, отъ того, насколько сильно и продолжительно было дѣйствіе возбудителя и какъ часто оно повторялось; кромѣ того, важную роль играютъ въ этомъ случаѣ также и индивидуальныя особенности данной нервно-психической организациі, т.-е. большая или меньшая устойчивость всѣхъ вообще ея склонностей и предрасположеній. Всѣ эти факторы въ своей совокупности даютъ намъ то, что называется сохраненіемъ въ памяти чувственныхъ образовъ.

Когда напряженность даннаго конкретнаго предрасположенія благодаря отдыху и появленію соотвѣтствующаго возбудителя или, благодаря усиленію дѣятельности другихъ наклонностей, связанныхъ съ данной, снова достигаетъ прежней степени, то данный образъ снова возникаетъ въ нашемъ сознаніи. Въ этомъ и состоитъ актъ воспроизведенія ¹⁾. Если при этомъ другія, вновь возникающія воспріятія (т.-е., новыя измѣненія въ дѣятельности соотвѣтствующей наклонности) по своему содержанію настолько близко подходятъ къ старому предрасположенію, что послѣ небольшихъ измѣненій совершенно съ нимъ сливаются, то получается актъ узнаванія.

До сихъ поръ мы говорили объ образованіи и сохраненіи чувственныхъ образовъ и соотвѣтствующихъ имъ конкретныхъ предрасположеній. Теперь перейдемъ къ образованію общихъ представленій и отвлеченныхъ понятій. Какъ уже говорилось

¹⁾ Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія нашей гипотезы пріобрѣтаетъ особенный интересъ выдвинутый въ послѣднее время экспериментальнымъ путемъ вопросъ о такъ наз. „персеверациі“ (Perseverationstendenzen der Vorstellungen) и о „свободно всплывающихъ“ (frei steigende) представленіяхъ. См. Müller und Pilzeker, Experim. Beiträge zur Lehre von Gedächtniss, 1900. S. 58 ff.

выше, нельзя установить сколько-нибудь определенной, рѣзкой границы между высшими и низшими способностями, въ данномъ случаѣ—между мышленіемъ и конкретнымъ представлениемъ. Неизвѣстный намъ эволюціонный процессъ постепенно приводитъ къ тому, что изъ конкретныхъ предрасположеній сначала вырабатывается способность къ образованію общихъ представлений, а затѣмъ—и отвлеченныхъ понятій. Несмотря, однако, на существованіе постепенныхъ переходовъ, крайніе члены этого непрерывнаго ряда все же, какъ мы видѣли, существенно отличаются другъ отъ друга. Это отличіе заключается прежде всего въ томъ, что низшія наклонности и предрасположенія реагируютъ болѣе на отдѣльныя, конкретныя явленія окружающей дѣйствительности, въ то время какъ возбудителями высшихъ склонностей являются уже не столько самыя эти явленія, сколько извѣстное соотношеніе между ними, тотъ или иной способъ ихъ группировки. Кромѣ того, дѣятельность высшихъ способностей (въ данномъ случаѣ—способности отвлеченія) обладаетъ извѣстной независимостью по отношенію къ дѣятельности низшихъ; на это указываютъ такіе факты, какъ возможность существованія самыхъ разнообразныхъ и разнохарактерныхъ конкретныхъ замѣстителей для одного и того же отвлеченнаго понятія (см. выше), а также нерѣдко встрѣчающіеся случаи, когда у какого-нибудь человѣка способность отвлеченія хорошо развита, тогда какъ конкретныя представленія и образы отличаются у него бѣдностью и неполнотой.

Итакъ, съ нашей точки зрѣнія то, что называютъ способностью мышленія (въ частности—способностью къ образованію общихъ представлений и отвлеченныхъ понятій) отнюдь не есть простая логическая категорія, а представляетъ собой, наоборотъ, нѣчто дѣйствительно существующее, могущее измѣняться въ своей интенсивности и напряженности и находящееся въ тѣснѣйшей, органической связи съ цѣлымъ рядомъ другихъ психическихъ склонностей и предрасположеній.

Съ другой стороны, изъ всего предыдущаго также ясно слѣдуетъ, что въ основѣ процесса образованія понятій лежитъ вовсе не какая-нибудь совершенно своеобразная способность, специфическая именно для умственной сферы и не имѣющая ничего себѣ подобнаго въ другихъ отдѣлахъ душевной жизни. Оказывается, наоборотъ, что способность отвлеченія представляетъ собой не что иное, какъ результатъ общей тенденціи

всѣхъ психическихъ склонностей видоизмѣняться, приспособляясь къ различнаго рода возбудителямъ: съ одной стороны—конкретнымъ, представляющимъ собой отдѣльныя явленія окружающей дѣйствительности, а съ другой—къ абстрактнымъ, въ которыхъ на первый планъ выдвигается соотношеніе этихъ явленій. Получается, такимъ образомъ, уже довольно широкое обобщеніе: всѣ разсмотрѣнные нами до сихъ поръ умственные процессы (процессы запечатлѣнія, сохраненія и воспроизведенія конкретныхъ образовъ, акты узнаванія, образованіе общихъ представленій и отвлеченныхъ понятій, а также, какъ мы увидимъ ниже, процессы воспріятія и сужденія) представляютъ изъ себя не что иное, какъ различныя стороны дѣятельности и модификаціи одного и того же рода психическихъ склонностей, которыя, повидимому, и составляютъ основу всѣхъ такъ называемыхъ умственныхъ проявленій (вѣрнѣе говоря, интеллектуальной стороны нашихъ душевныхъ проявленій). При этомъ образованіе всѣхъ упомянутыхъ склонностей совершается вовсе не по какимъ-то особымъ законамъ, свойственнымъ одной только умственной сферѣ, а наоборотъ, согласно тѣмъ же общимъ принципамъ, которые лежатъ въ основѣ возникновенія и развитія всѣхъ вообще нашихъ психическихъ склонностей и предрасположеній.

Отсюда вытекаетъ другое, не менѣе важное слѣдствіе: если процессы сохраненія въ памяти и отвлеченія присущи не только умственной, но и всѣмъ остальнымъ сторонамъ нашей душевной жизни, то, значитъ, мы должны найти ихъ проявленія также и въ области эмоціональныхъ и волевыхъ процессовъ. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Рибо въ своемъ интересномъ изслѣдованіи объ аффективной памяти¹⁾ указываетъ на то, что многіе люди обладаютъ способностью воспроизводить въ своемъ сознаніи однажды испытанныя ими чувства и эмоціи, при чемъ эти воспроизведенныя чувства обладаютъ всѣми признаками аффективности, отличающими ихъ отъ связанныхъ съ ними интеллектуальныхъ образовъ. Такого рода аффективная память не у всѣхъ людей одинаково развита. Въ то время, какъ у лицъ болѣе интеллектуальнаго склада воспоминаніе объ аффектѣ

¹⁾ Т. Рибо. Изслѣдованіе аффективной памяти. Перев. Максимовой, Спб. 1895 г.

сводится исключительно къ воспроизведенію обстоятельствъ, вызвавшихъ и сопровождавшихъ данный аффектъ, представители *аффективного типа* этимъ однимъ не ограничиваются: они всякій разъ вновь переживаютъ самый аффектъ, со всѣми его особенностями, при чемъ его переживаніе относится къ первоначальному своему источнику совершенно такъ же, какъ интеллектуальные образы относятся къ непосредственнымъ воспріятіямъ. Въ нѣкоторыхъ, болѣе рѣзкихъ случаяхъ аффективные воспоминанія могутъ сопровождаться также и извѣстными (конечно, очень слабыми) физиологическими проявленіями, соотвѣтствующими данному аффекту: вздрагиваніемъ, замираніемъ сердца или, наоборотъ, радостнымъ возбужденіемъ и т. д. Если аффективное воспоминаніе, со всѣми его физиологическими спутниками, въ силу тѣхъ или иныхъ условій достигнетъ черезчуръ большой интенсивности, то оно можетъ превратиться въ настоящій аффектъ, являющійся повтореніемъ ранѣ испытаннаго; такъ и наши интеллектуальные образы, сдѣлавшись черезчуръ яркими, могутъ повести къ образованію иллюзій и галлюцинацій, особенно если къ нимъ присоединится хотя бы въ слабой степени раздраженіе соотвѣтствующаго органа чувствъ.

Тотъ же авторъ въ другомъ мѣстѣ указываетъ на необходимость допустить существованіе абстрактныхъ эмоцийъ, аналогичныхъ общимъ представленіямъ интеллектуальной сферы. Согласно этому взгляду, наряду, напр., съ аффективными воспоминаніями о томъ или иномъ чувствѣ гнѣва, испытанномъ нами тогда-то и при такихъ-то условіяхъ, существуетъ также болѣе общее аффективное переживаніе, испытываемое нами въ тѣхъ случаяхъ, когда мы стараемся представить себѣ чувство гнѣва вообще, безотносительно къ какой бы то ни было конкретной обстановкѣ. То же самое получится, если мы захотимъ вызвать въ себѣ, напр., чувство симпатіи, представляя себѣ при этомъ не конкретный образъ какого-нибудь отдѣльнаго человѣка, а скорѣе общую схему тѣхъ объектовъ и отношеній, которые могутъ возбудить въ насъ это чувство. Несмотря на смутность и неясность такихъ абстрактныхъ эмоцийъ, онѣ, по мнѣнію Рибо, несомнѣнно существуютъ. Весь современный символизмъ въ литературѣ, живописи и музыкѣ основанъ именно на возможности путемъ какого-нибудь намека или полусхематическаго образа вызывать въ насъ такого рода эмоціи.

Конечно, теорія Рибо относительно абстрактныхъ эмоцій нуждается еще въ дальнѣйшемъ подтвержденіи и провѣркѣ. Быть можетъ, окажется, что процессъ отвлеченія въ области эмоцій слѣдуетъ искать не тамъ, гдѣ его ищетъ Рибо (смутныя, неясныя «общія» эмоціи), а скорѣе въ томъ рѣзкомъ различіи, которое существуетъ между высшими идейными эмоціями и низшими чувствами, связанными съ ощущеніями. Во всякомъ случаѣ, вопросъ этотъ, по нашему мнѣнію, заслуживаетъ того, чтобы на него обратить вниманіе.

Въ области волевыхъ проявленій мы точно также встрѣчаемся съ явленіями памяти (т. е. со скрытой, ослабленной дѣятельностью извѣстныхъ психическихъ склонностей), а также съ противоположностью между сложными, конкретными предрасположеніями и болѣе общими, отвлеченными способностями. Примѣромъ сохраняющихся въ памяти сложныхъ волевыхъ предрасположеній могутъ служить привычныя автоматическія дѣйствія, иногда достигающія значительной степени сложности и устойчивости. Процессъ одѣвательства и раздѣвательства, которому дѣти выучиваются съ такимъ трудомъ и обыкновенно не сразу, а по частямъ (сначала научаются надѣвать, напр., чулки, затѣмъ башмаки, затѣмъ постепенно все остальное) мало-по-малу, благодаря повторенію и привычкѣ, превращается въ одинъ сложный, неразрывный актъ, отдѣльныя части котораго тѣсно связаны другъ съ другомъ: стоитъ только сдѣлать первыя, начальныя движенія этого акта, чтобы все остальное продолжалось затѣмъ уже само собой, почти безъ участія нашего сознанія. То же самое мы встрѣчаемъ у гребцовъ, фехтовальщиковъ, музыкантовъ, играющихъ на какомъ-либо опредѣленномъ инструментѣ, — вообще у людей, профессія которыхъ заставляетъ ихъ приноравливаться къ опредѣленнымъ, узко ограниченнымъ условіямъ и въ соотвѣтствіи съ этими условіями многократно совершать рядъ аналогичныхъ дѣйствій и движеній. Возникающія такимъ путемъ привычки или конкретныя волевыя предрасположенія отличаются тѣми же самыми чертами, которыя характеризуютъ аналогичныя имъ образованія умственной сферы, т. е. хорошо усвоенные (запомненные) конкретные образы и представленія: они также приноровлены къ внѣшнимъ обстоятельствамъ-возбудителямъ и измѣняются вмѣстѣ съ этими послѣдними (вытѣсненіе прежнихъ воспоминаній новыми впечатлѣніями); они

также наглядны, отчетливы и богаты деталями; наконецъ, они также частичны, т. е. соотвѣтствуютъ только тому комплексу условій, которому они обязаны своимъ возникновеніемъ¹⁾.

Нѣсколько большею степенью общности и отвлеченности по сравненію съ привычкою обладаютъ инстинкты, или унаслѣдованныя предрасположенія къ тѣмъ или инымъ дѣйствіямъ, совершаемымъ безсознательно, но цѣлесообразно. Здѣсь уже сложныя психо-физиологическіе акты приноровлены не къ одному какому-нибудь опредѣленному объекту (тотъ или иной инструментъ, весла въ лодкѣ, опредѣленное оружіе), а къ цѣлой группѣ разнообразныхъ явленій, аналогичныхъ въ какомъ-либо отношеніи. Кошка бросается въ погоню не только за мышью, но и за клубкомъ шерсти и вообще за всякимъ быстро движущимся предметомъ; маленькій ребенокъ чувствуетъ страхъ и начинаетъ кричать при внезапномъ появленіи возлѣ него вообще незнакомыхъ, крупныхъ объектовъ, будетъ ли это человѣкъ, или животное, или шляпа на головѣ его матери.

Еще болѣе общими представляются намъ такіе инстинкты, какъ способность къ работѣ или стремленіе къ самосохраненію. Восходя дальше по лѣстницѣ обобщеній, мы приходимъ, наконецъ, къ наиболѣе общимъ и отвлеченнымъ проявленіямъ волевой дѣятельности. Таковы: волевое вниманіе, т. е. способность по произволу фиксировать въ сознаніи тѣ или иныя чувства и образы, задерживающая способность, которая позволяетъ намъ подавлять и устранять изъ сознанія различныя нежелательныя въ данный моментъ переживанія и т. д. Несмотря на рѣзкое отличіе этихъ наиболѣе общихъ способностей отъ конкретныхъ предрасположеній, между ними все же существуетъ рядъ непрерывныхъ переходовъ, на что указываютъ, между прочимъ, и такія, казалось бы противорѣчивыя и, тѣмъ не менѣе, часто встрѣчающіяся выраженія, какъ нравственный инстинктъ, привычка сосредоточиваться и т. п.

¹⁾ Несомнѣнно, что въ запоминаніи сложныхъ движеній очень важную роль играютъ интеллектуальные элементы (осознательныя и др. ощущенія); однако, несомнѣнно также и то, что благодаря упражненію, создается предрасположеніе къ данному рода движеніямъ въ соотвѣтствующихъ нервахъ и нервныхъ центрахъ. См. Wundt, Grundzüge d. Physiol. Psychol. 5-te Aufl. Bd. I, S. 95—96.

Изъ всѣхъ трехъ главныхъ сторонъ нашей душевной жизни (умъ, чувство, воля) чувствованія являются наиболѣе субъективнымъ элементомъ; при дѣйствіи внѣшнихъ раздражителей они возникаютъ обыкновенно не непосредственно, а лишь вторичнымъ путемъ, въ связи съ соотвѣтствующими имъ ощущеніями или движеніями и волевыми актами. Между тѣмъ ниже мы увидимъ, что проявленія различныхъ психическихъ склонностей будутъ тѣмъ отчетливѣе, детальнѣе и расчлененнѣе, чѣмъ болѣе сильно и непосредственно вліяніе, оказываемое на эти склонности соотвѣтствующими внѣшними раздражителями. Быть можетъ, именно благодаря этому чувства отличаются гораздо большей смутностью, нерасчлененностью и неясностью по сравненію съ остальными нашими душевными переживаніями. Благодаря же недостаточной ясности всѣхъ вообще чувствованій, стирается граница между конкретными предрасположеніями и болѣе отвлеченными способностями, существующими въ этой области. Этимъ, можетъ быть, и объясняется то обстоятельство, что вопросъ о возможности отвлеченія въ сферѣ чувствованій и до настоящаго времени представляется еще спорнымъ (см. выше).

Гораздо болѣе отчетливо выступаетъ противоположность между низшими и высшими способностями въ области волевыхъ процессовъ. Такъ, напр., Кантъ волю въ ея наиболѣе общей отвлеченной формѣ считаетъ основой того моральнаго закона, который, по его мнѣнію, обладаетъ такой же всеобщностью и необходимостью, какъ и любая наиболѣе отвлеченная математическая (т. е. интеллектуальная) формула ¹⁾. Наряду съ этимъ мы находимъ у него также и рядъ максимъ или правилъ практическаго поведенія, соотвѣтствующихъ нашимъ болѣе частнымъ наклонностямъ и конкретнымъ предрасположеніямъ. Конечно, все это получаетъ у Канта совершенно иное освѣщеніе и объясненіе, чѣмъ то, которое дано было нами выше, но важно то, что фактическія соотношенія, въ сущности, остаются одни и тѣ же.

Говоря о томъ, что умъ, чувство и воля представляютъ собой три наиболѣе основныхъ рода нашихъ душевныхъ способностей,

¹⁾ Критика практическаго разума. Перев. Сокслова, Спб. 1897 г., стр. 8, примѣчаніе.

мы, тѣмъ не менѣе, вовсе не думаемъ отрицать возможности дальнѣйшаго объединенія ихъ въ одно общее функціональное цѣлое. Очень возможно, что они составляютъ не что иное, какъ только *три стадіи одного и того-же обще-біологическаго процесса*: запечатлѣніе внѣшняго раздраженія, субъективная реакція на него нервно-психической организаціи и, наконецъ, воздѣйствіе этой организаціи на внѣшнюю среду. Для насъ важно лишь то, что каждая изъ названныхъ основныхъ сторонъ біологическаго процесса можетъ быть развита у разныхъ людей въ различной степени и, вообще говоря, въ своей дѣятельности обладаетъ извѣстной, иногда очень значительной независимостью по отношенію къ остальнымъ двумъ сторонамъ. Съ другой стороны, объединеніе трехъ наиболѣе основныхъ способностей въ одинъ общій процессъ вовсе не можетъ служить препятствіемъ къ дальнѣйшему разложенію каждой изъ нихъ на еще болѣе простые составные элементы,—если бы, конечно, къ этому представилась когда-нибудь возможность и необходимость.

Мы приняли, что сохраненіе въ памяти имѣетъ своей основой скрытую дѣятельность соотвѣтствующей наклонности или конкретнаго предрасположенія. Что касается *процесса воспріятія*, то его слѣдуетъ, повидимому, разсматривать, какъ приспособленіе данной наклонности (resp. данной стороны общаго, непрерывно дѣйствующаго нервно-психическаго процесса) къ дѣйствующему на нее новому раздражителю и его особенностямъ. Въ чемъ состоитъ сущность этого приспособленія и какимъ образомъ оно происходитъ, мы въ настоящее время сказать еще не можемъ, такъ какъ окончательное рѣшеніе этого вопроса принадлежитъ теоріи знанія. Для насъ же очевидно сейчасъ только одно, именно, что въ результатѣ названнаго процесса получается возникновеніе одного или нѣсколькихъ новыхъ образовъ воспоминанія, т.-е. новыхъ способовъ проявленія соотвѣтствующей наклонности.

Если процессъ воспріятія представляетъ собою не что иное, какъ приспособленіе психической склонности къ новому раздражителю, то, слѣдовательно, способность воспріятія также нельзя разсматривать, какъ какое-то совершенно своеобразное качество, свойственное исключительно только умственной сферѣ. Образованіе новыхъ представленій происходитъ такимъ же точно путемъ, какъ и образованіе новыхъ чувствованій или волевыхъ проявленій. Различія же между этими аналогичными процессами

обусловливаются, съ одной стороны, своеобразными особенностями возбудителей, а съ другой—тѣми взаимоотношеніями, которыя существуютъ между умственными, эмоціональными и волевыми способностями.

Такъ какъ непосредственное воздѣйствіе возбудителей на соотвѣтствующія имъ психическія склонности возможно въ области не только низшихъ, но также и высшихъ способностей (см. выше), то здѣсь точно также долженъ существовать процессъ приспособленія склонности къ каждому новому дѣйствующему на нее возбудителю. Въ этомъ именно и состоитъ, на нашъ взглядъ, сущность *процесса сужденія*. Какъ извѣстно, ассоціаціонная психологія склонна совершенно отрицать существованіе сколько-нибудь рѣзкой границы между сужденіями и воспріятіями, такъ какъ, съ одной стороны, въ большинствѣ даже элементарныхъ воспріятій заключаются уже элементы сужденія, а съ другой—каждое не только сужденіе, но даже и умозаключеніе можно разсматривать, какъ сложное сочетаніе нѣсколькихъ рядовъ ассоціаций. Такая близость обоихъ процессовъ съ нашей точки зрѣнія вполне объясняется ихъ аналогичнымъ происхожденіемъ: сужденіе въ области высшихъ способностей (интеллектуальныхъ, эмоціональных и волевыхъ) играетъ ту же самую роль, какую воспріятіе (resp. образованіе новыхъ чувствъ и способовъ дѣйствія) играетъ въ области низшихъ. И такъ какъ между высшими и низшими способностями нельзя провести сколько-нибудь рѣзкой границы, то между сужденіями и воспріятіями существуетъ также цѣлый рядъ постепенныхъ переходовъ.

Тѣмъ не менѣе, крайніе члены этого непрерывнаго ряда обладаютъ уже признаками, существенно отличающими ихъ другъ отъ друга. Прежде всего, элементы, входящіе въ составъ процесса сужденія, отличаются, по сравненію съ воспріятіемъ, всегда значительно большей общностью и отвлеченностью. Воспринимая какой-нибудь отдѣльный объектъ, мы запечатлѣваемъ его со всѣми конкретными деталями и особенностями. Если подобное же воспріятіе уже было у насъ раньше, то оставшееся отъ него конкретное предрасположеніе сливается съ происходящимъ въ данный моментъ процессомъ приспособленія къ возбудителю и получается актъ узнаванія. При этомъ, смотря по тому, преобладаетъ ли вліяніе наличнаго возбудителя или вліяніе прежде бывшаго предрасположенія, полученное въ результатѣ воспріятія

тіе будетъ носить реальный или же, наоборотъ, болѣе иллюзорный характеръ. Во всякомъ случаѣ, здѣсь мы все время имѣемъ дѣло исключительно только съ даннымъ, частнымъ объектомъ и его особенностями.

Не то въ процессѣ сужденія. Когда я говорю, напр., этотъ столъ черенъ,—то здѣсь только на первый взглядъ кажется, будто я приспособляю свое общее представленіе о столѣ именно къ данному, новому для меня конкретному объекту. На самомъ же дѣлѣ въ этомъ новомъ объектѣ меня интересуетъ лишь *соотношеніе* нѣкоторыхъ произвольно выдѣленныхъ элементовъ, именно, съ одной стороны, признаковъ, характеризующихъ его какъ столъ, а съ другой—чернаго цвѣта, представляющаго собой особую разновидность извѣстныхъ мнѣ цвѣтовыхъ оттѣнковъ. Такимъ образомъ, имѣющееся у меня общее представленіе (*resp.* дѣятельность одной или нѣсколькихъ соотвѣтствующихъ ему отвлеченныхъ наклонностей) приспособляется не къ данному конкретному объекту, а къ нѣкоторымъ *соотношеніямъ*, существующимъ между отдѣльными сторонами даннаго объекта и аналогичными имъ сторонами другихъ объектовъ. Этимъ именно и обусловливается то осмысливаніе, сознательное противопоставленіе отдѣльныхъ сторонъ явленія, которымъ характеризуется актъ сужденія. Отсюда вытекаетъ также и большая общность и отвлеченность сужденій по сравненію съ воспріятіями,—качества, достигающія еще болѣе рѣзкой степени во всякаго рода опредѣленіяхъ: дерево есть растеніе, человѣкъ есть существо мыслящее и т. д.

Съ описанной точки зрѣнія становится вполне понятнымъ существованіе, наряду съ объективными, т.-е. чисто интеллектуальными сужденіями, также и сужденій субъективныхъ, вытекающихъ изъ того или иного отношенія къ данному предмету и выражающихъ собой наши симпатіи и антипатіи, желанія и требованія: вѣдь сужденіе, точно такъ же, какъ и воспріятіе, вовсе не представляетъ собой какой-то особой способности, присущей исключительно только умственной сферѣ, а наоборотъ, по самой сущности своей свойственно въ такой же степени и эмоциональной, и волевой сторонамъ нашей душевной жизни.

Въ то же время получаютъ свое объясненіе и другія характерныя особенности сужденія. Такъ, подобно воспріятію, оно всегда является результатомъ непосредственнаго воздѣйствія

внѣшняго или внутренняго возбудителя на соотвѣтствующую ему наклонность. Отсюда постоянно присущее сужденію (точно такъ же, какъ и воспріятію) сознаніе того, что объектъ сужденія дѣйствительно существуетъ, а не представляетъ изъ себя что-либо вымышленное.

Зато, въ отличіе отъ воспріятія, сужденіе всегда отличается большей субъективностью, сознаніемъ болѣе интимной связи съ собственной своей личностью. Въ то время какъ въ процессѣ воспріятія внѣшній возбудитель, въ видѣ отдѣльнаго частнаго предмета или явленія, выступаетъ въ сознаніи чрезвычайно отчетливо, со всѣми своими деталями, особенностями, здѣсь, наоборотъ, возбудители представляются гораздо болѣе отвлеченными, смутными и неясными, и на первый планъ выступаетъ дѣятельность психическихъ склонностей, т.-е. болѣе субъективная сторона нашихъ душевныхъ переживаній.

Теперь мы можемъ дать окончательное объясненіе приведенному въ предыдущей статьѣ примѣру съ поляной. Во время чтенія психологическаго трактата моя мыслительная работа была направлена главнымъ образомъ на сопоставленіе отдѣльныхъ мыслей, высказанныхъ авторомъ, т.-е. въ моихъ сужденіяхъ преобладала по преимуществу синтетическая объединяющая дѣятельность. Эта сильно возбужденная наклонность къ объединенію отразилась затѣмъ и на родственномъ сужденію актѣ воспріятія, придавши ему по преимуществу объединяющій характеръ. Благодаря этому я и воспринялъ, неожиданно для самого себя, деревья на полянѣ не какъ отдѣльные, обособленные другъ отъ друга объекты, а какъ одно общее цѣлое.

Само собой разумѣется, что высказанныя здѣсь замѣчанія составляютъ только первоначальный краткій набросокъ того, что можно было бы сказать о дѣятельности нервно-психической организаци и ея отдѣльныхъ сторонъ или психическихъ склонностей. Дальнѣйшее развитіе и разработка этихъ взглядовъ представляютъ собой дѣло будущаго. Достаточно указать хотя бы на то, что невыясненнымъ осталось еще отношеніе нашей гипотезы къ такимъ основнымъ психическимъ актамъ, какъ, напр., дѣятельность вниманія и творческаго воображенія. Для того, чтобы хоть нѣсколько дополнить сказанное, мы коснемся здѣсь еще нѣкоторыхъ проблемъ, рѣшеніе которыхъ тѣсно связано съ гипотезой нервно-психической организаци, какъ мы ее себѣ представляемъ.

II.

Начнемъ съ вопроса объ *отношеніи психическихъ склонностей къ анатомо-физиологическому ихъ корреляту*. Согласно принципу психо-физическаго параллелизма, мы должны предположить, что всѣмъ безъ исключенія нашимъ способностямъ, какъ низшимъ, конкретнымъ, такъ и высшимъ, болѣе отвлеченнымъ соотвѣтствуютъ извѣстнаго рода измѣненія въ центральной нервной системѣ. Измѣненія же, составляющія физиологическую основу способностей и предрасположеній, сводятся, по мнѣнію нѣкоторыхъ авторовъ, къ особому перемѣщенію молекулъ, входящихъ въ составъ нашей центральной нервной системы. Такой взглядъ, однако, представляетъ собой чистѣйшую гипотезу, такъ какъ о способахъ этого молекулярнаго перемѣщенія мы не имѣемъ рѣшительно никакихъ свѣдѣній. Въ то же время онъ противорѣчитъ изложенному выше пониманію нервно-психической организаціи, какъ чисто функціональнаго единства, въ составъ котораго входятъ не неподвижныя сущности, а непрерывно дѣйствующіе процессы, хотя бы эти процессы и отличались извѣстной продолжительностью и устойчивостью. Въ этомъ отношеніи способности не отличаются ни отъ сложныхъ привычекъ, ни отъ своихъ собственныхъ сознательныхъ проявленій. И если принципъ психо-физическаго параллелизма имѣетъ какое-нибудь значеніе, то и физиологическая основа даже самыхъ отвлеченныхъ способностей должна быть сведена къ непрерывно длящимся процессамъ, хотя бы и очень слабымъ по своей интенсивности.

Интересно, что и въ области физиологіи мы встрѣчаемъ нерѣдко то же самое отношеніе между способностями и ихъ проявленіями, какое было нами выше отмѣчено въ примѣненіи къ явленіямъ психическаго порядка. Одна и та же біологическая функція можетъ быть крайне разнообразной въ своихъ проявленіяхъ, принимая въ различныхъ случаяхъ совершенно различныя формы. Достаточно запомнить хотя бы, напр., тотъ фактъ, что центральная нервная система у муравья или пчелы устроена совершенно иначе, чѣмъ у позвоночныхъ животныхъ, что не мѣшаетъ однако тѣмъ и другимъ проявлять нерѣдко очень сходныя инстинкты и способности. Органы пищеваренія, дыханія, кровообращенія, передвиженія устроены у разныхъ животныхъ различнымъ образомъ, и, тѣмъ не менѣе, всѣ они удовлетворяютъ однимъ и тѣмъ

же потребностямъ питанія, снабженія кислородомъ и т. п., причемъ, однако, способъ этого удовлетворенія всякій разъ видоизмѣняется въ зависимости отъ своеобразныхъ особенностей соотвѣтствующаго внѣшняго возбуждителя.

Что касается анатомической локализациі отдѣльныхъ способностей, т.-е. пріуроченія ихъ къ дѣятельности тѣхъ или иныхъ отдѣловъ центральной нервной системы, то относительно низшихъ, конкретныхъ способностей мы обладаемъ уже довольно многочисленнымъ, болѣе или менѣе твердо установленнымъ матеріаломъ. Ученіе о локализациі корковыхъ центровъ зрѣнія, слуха, осязанія, а также рѣчи и различнаго рода движеній разработано въ настоящее время очень обстоятельно. Возможно, конечно, что локализацию эту слѣдуетъ понимать не въ узкомъ смыслѣ чисто анатомическаго сосредоточенія указанной функціи именно въ данномъ участкѣ коры, а въ болѣе широкомъ, функциональномъ: дѣятельность этого участка имѣетъ преобладающее значеніе въ томъ сложномъ, затрогивающемъ различные отдѣлы мозга процессѣ, который называется, напр., движеніемъ или зрительнымъ воспріятіемъ. Такое функциональное пониманіе ученія о локализациі нисколько не противорѣчитъ сущности этого ученія, и въ то же время болѣе соотвѣтствуетъ нашему воззрѣнію на нервно-психическую организацію, какъ на чисто функциональное единство.

Значительно болѣе скудны наши свѣдѣнія относительно анатомио-физиологическаго коррелата высшихъ, болѣе отвлеченныхъ способностей. Здѣсь еще совершенно нельзя считать сколько-нибудь твердо установленнымъ, локализуются ли онѣ отдѣльно отъ низшихъ и если да, то въ какомъ именно мѣстѣ: въ лобныхъ ли доляхъ (центръ апперцепціи Вундта), въ ассоціативныхъ ли центрахъ Флексига или въ какомъ-нибудь другомъ участкѣ коры. Тѣмъ не менѣе, существованіе рѣзкаго различія между высшими, наиболѣе отвлеченными способностями съ одной стороны, и низшими, конкретными, съ другой, заставляетъ думать, что и анатомио-физиологическая основа тѣхъ и другихъ не можетъ быть одинакова. Будущее покажетъ, имѣемъ ли мы дѣло здѣсь съ чисто функциональнымъ различіемъ, т.-е. съ двумя разными родами процессовъ, совершающимися, однако, въ однихъ и тѣхъ же мозговыхъ центрахъ, или же раздѣленіе функцій соотвѣтствуетъ здѣсь также и различной ихъ анатомической локализациі.

Что касается анатомо-физиологическаго коррелата такъ называемыхъ формальныхъ особенностей душевной жизни (быстрота, сила и устойчивость различныхъ психическихъ процессовъ), то здѣсь приходится, повидимому, допустить существованіе особыхъ физиологическихъ приспособленій, которыя и обуславливаютъ собой соотвѣтствующія особенности въ центральной нервной системѣ. Эти особенности присущи всѣмъ безъ исключенія нервнымъ центрамъ, каковы бы ни были ихъ функціи. Большая или меньшая быстрота, интенсивность и устойчивость всѣхъ вообще нервныхъ и психическихъ процессовъ составляютъ индивидуальную особенность каждаго даннаго человѣка. Тѣмъ не менѣе, самое содержаніе процессовъ, происходящихъ въ томъ или иномъ центрѣ, также можетъ отражаться на ихъ устойчивости, быстротѣ теченія и т. п. То же самое бываетъ и въ психической жизни. Такъ, напр., встрѣчаются нерѣдко случаи, когда человѣкъ, быстрый въ однихъ своихъ проявленіяхъ, отличается въ то же время значительной медленностью въ другихъ. Даже такія, казалось бы, близкія проявленія, какъ быстрота простой реакціи и быстрота сложнаго воспріятія у разныхъ людей далеко не всегда идутъ между собой параллельно ¹⁾. Тѣмъ болѣе слѣдуетъ сказать то же о процессахъ, по своему содержанію болѣе различающихся другъ отъ друга.

Проводя послѣдовательно параллель между дѣятельностью различныхъ способностей и соотвѣтствующими имъ отправленіями центральной нервной системы, мы неизбежно сталкиваемся еще съ одной проблемой, имѣющей одинаково важное значеніе какъ для философіи, такъ и для психологіи, именно—съ проблемой такъ наз. психической энергіи или, по терминологіи Липпса, психической силы. Вопросы о сущности психической энергіи, а также о ея отношеніи къ физической мы здѣсь вовсе не будемъ касаться, такъ какъ задача эта вышла бы за предѣлы нашего чисто эмпирическаго изслѣдованія ²⁾. Для насъ здѣсь важно отмѣтить лишь то обстоятельство, что въ дѣятельности нервно-психической организаціи и ея отдѣльныхъ сторонъ (способностей) существуютъ такія особенности, которыя заста-

¹⁾ Лазурскій и Румянцевъ. Объ индивидуальныхъ особенностяхъ воспріятія. Докладъ въ Русскомъ Общ. Норм. и Патол. Психологіи, апрѣль, 1909 г.

²⁾ Подробнѣе объ этомъ см. въ книгѣ акад. В. М. Бехтерева; „Психика и жизнь“.

вляють насъ, для болѣе обстоятельнаго изученія и анализа психическихъ явленій, воспользоваться, между прочимъ, также и понятіемъ психической или нервно-психической энергіи.

Напомнимъ прежде всего объ упомянутыхъ выше временныхъ или кажущихся измѣненіяхъ личности, зависящихъ отъ того, что отдѣльныя способности, составляющія человѣческую личность, постоянно колеблются въ своей напряженности. Эти колебанія зависятъ въ однихъ случаяхъ отъ наличности или отсутствія соотвѣтствующаго возбудителя, въ другихъ—отъ утомленія, вызваннаго продолжительнымъ и интенсивнымъ расходованіемъ нервно-психической энергіи. Важную роль играетъ здѣсь также и общее количество нервно-психической энергіи, свойственное организациі даннаго человѣка.

Бываютъ, далѣе, случаи, когда двѣ различныя наклонности или группы наклонностей сталкиваются между собой въ борьбѣ за обладаніе психической силой (терминологія Липпса), при чемъ тѣ изъ нихъ, которыя одержать верхъ надъ другими, проявляются въ сознаніи со всей интенсивностью, какую только допускаетъ въ данный моментъ состояніе нервно-психической организациі даннаго человѣка, тогда какъ дѣятельность другихъ временно сводится къ минимуму. Такимъ образомъ общее количество нервно-психической энергіи у каждаго отдѣльнаго человѣка представляетъ собой величину ограниченную, распредѣляющуюся въ различной степени между разными психическими склонностями, свойственными этому человѣку. Въмѣстѣ съ тѣмъ величина эта для каждаго отдѣльнаго индивидуума отнюдь не остается постоянной, а, наоборотъ, колеблется, и притомъ иногда въ очень широкихъ предѣлахъ.

Вотъ все, что мы можемъ пока сказать о значеніи для нашей гипотезы понятія психической или нервно-психической энергіи. Дальнѣйшая разработка этой проблемы именно въ томъ спеціальному направленіи, какое насъ здѣсь интересуетъ, требуетъ, по нашему мнѣнію, также и особыхъ, спеціально поставленныхъ наблюденій и, быть можетъ, экспериментовъ.

Говоря выше о проявленіяхъ различныхъ психическихъ склонностей, мы не коснулись еще одного вопроса, имѣющаго также существенное значеніе для развитія нашей гипотезы: благодаря какимъ условіямъ одна и та же психическая склонность, напр., наклонность къ зрительнымъ воспріятіямъ, можетъ по-

слѣдовательно давать цѣлый рядъ отличающихся другъ отъ друга проявленій (въ данномъ случаѣ—различныхъ зрительныхъ образовъ)? Или еще иначе: какими причинами обусловливается то обстоятельство, что въ извѣстномъ сложномъ проявленіи (напр., въ процессѣ умозаключенія, составленномъ изъ нѣсколькихъ связанныхъ между собою сужденій) отдѣльныя фазы этого сложнаго процесса, представляющія изъ себя проявленія одной и той же способности, послѣдовательно смѣняются другъ друга?

Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо прежде всего вспомнить, что всякой наклонности, какъ конкретной, такъ и болѣе абстрактной, соответствуетъ обыкновенно цѣлый рядъ возбудителей, однородныхъ въ своей основѣ, но различныхъ по своимъ деталямъ. Въ каждый данный моментъ имѣется налицо почти всегда нѣсколько однородныхъ возбудителей (напр., объектовъ, находящихся въ полѣ зрѣнія, или отношеній, могущихъ вызвать процессъ сужденія и умозаключенія). Благодаря ограниченности общаго количества психической энергіи, дѣятельность данной наклонности не можетъ одновременно приспособиться или войти во взаимодѣйствіе со всѣми имѣющимися налицо возбудителями и ограничивается лишь тѣми изъ нихъ, которые, благодаря своей интенсивности или какимъ-либо другимъ условіямъ, находятся въ особенно выгодномъ положеніи. Но такъ какъ окружающая насъ дѣйствительность находится въ состояніи непрерывнаго измѣненія, то возбудитель, занимавшій въ теченіе нѣкотораго времени наиболѣе благопріятное положеніе, постепенно уступаетъ мѣсто другому, сдѣлавшемуся, напр., болѣе интенсивнымъ. Въ зависимости отъ этого измѣняются и проявленія соответствующей наклонности.

Однако, послѣдовательная смѣна проявленій можетъ быть обусловлена не только объективными, но и субъективными причинами, коренящимися въ самомъ способѣ дѣятельности всѣхъ вообще психическихъ склонностей и предрасположеній. Мы уже говорили о томъ, что никакая наклонность, какъ бы она ни была интенсивна, не можетъ дѣйствовать непрерывно, съ одной и той же силой въ теченіе неопредѣленно долгаго времени. Мало-по-малу дѣятельность ея становится менѣе напряженной, и соответствующій возбудитель уже не оказываетъ такого сильнаго дѣйствія, какъ это было раньше. Однако, это частичное утомленіе или ослабленіе дѣятельности въ извѣст-

номъ направленіи еще далеко не всегда свидѣтельствуешь о полномъ общемъ истощеніи данной наклонности. И если одновременно съ прежнимъ возбудителемъ существовалъ еще и другой, менѣ интенсивный и поэтому не оказывавшій на данную наклонность замѣтнаго вліянія, то теперь, наоборотъ, вліяніе его выступаетъ на первый планъ, и соотвѣтствующія ему проявленія занимаютъ фиксаціонную точку сознанія.

Въ тѣхъ случаяхъ, когда смѣна проявленій, т.-е. измѣненіе въ направленіи дѣятельности извѣстной наклонности, обусловливается только что описанными субъективными причинами, при отсутствіи соотвѣтствующей перемѣны во внѣшнихъ возбудителяхъ, возникаетъ то, что называется *процессомъ ассоціаціи*. Подобно памяти, отвлеченію, сужденію и т. д. процессъ этотъ присущъ всѣмъ безъ исключенія сторонамъ нашей душевной жизни; но наиболѣе ясное и отчетливое выраженіе его мы находимъ, конечно, въ ассоціаціи представленій. Положимъ, напр., что сидя въ вагонѣ трамвая, я вглядываюсь въ лицо человѣка, сидящаго напротивъ меня и почему-либо меня заинтересовавшего. Мало-по-малу наряду съ чертами его лица въ моемъ сознаніи возникаетъ другой образъ, именно образъ одного изъ моихъ знакомыхъ, который лицомъ нѣсколько напоминаетъ сидящаго напротивъ человѣка. При этомъ воспріятіе, послужившее исходнымъ пунктомъ для ассоціаціи, обыкновенно дѣлается менѣ интенсивнымъ, но все же не исчезаетъ совершенно изъ сознанія, такъ что оба проявленія данной наклонности продолжаютъ существовать одновременно. Въ другихъ случаяхъ происходитъ, наоборотъ, ассоціативная смѣна проявленій. Проходя по мало знакомой улицѣ, я мелькомъ увидѣлъ домъ, напоминающій своимъ видомъ зданіе гимназіи, въ которой я воспитывался. Воспоминанія изъ далекаго прошлаго начинаютъ смѣнять другъ друга въ моемъ сознаніи, въ то время какъ вызвавшее ихъ воспріятіе давно уже перестало мною сознаваться.

Когда какой-либо механизмъ или функціональная организація измѣняютъ направленіе своей дѣятельности, то при этомъ необходимо принимать во вниманіе слѣдующія два обстоятельства, имѣющія огромное значеніе для большинства процессовъ какъ органическаго, такъ и неорганическаго міра: во-первыхъ, *постепенныя измѣненія происходятъ легче* (а потому и чаще), нежели рѣзкія, кореннымъ образомъ мѣняющія направленіе дан-

наго процесса; во-вторыхъ—*привычныя, уже бывшія ранѣе перемѣны наступаютъ легче*, нежели совершенно новыя, непривычныя. Эти два обстоятельства лежатъ въ основѣ такъ называемыхъ законовъ ассоціаціи, именно, дѣленія ассоціативныхъ процессовъ на двѣ главныя группы—*по сходству и по смежности*. Когда наклонность къ представиванію, движенію и т. д. начинается измѣнять направленіе своей дѣятельности, то прежде всего возникаютъ, естественнымъ образомъ, или сходныя представленія (resp. движенія), требующія лишь небольшого измѣненія въ дѣятельности соотвѣтствующей наклонности, или же такія, которыя хотя и существенно отличаются отъ предыдущихъ, но за то уже сопровождали ихъ ранѣе, подъ вліяніемъ какого-либо случая или особаго стеченія обстоятельствъ (ассоціація смежности). Этимъ именно и объясняется, съ нашей точки зрѣнія, та несомнѣнно важная роль, которую играютъ принципы сходства и смежности въ послѣдовательной смѣнѣ всѣхъ вообще нашихъ душевныхъ состояній.

Ассоціативные процессы (какъ смежности, такъ и сходства) обуславливаютъ собой происхожденіе тѣхъ возбудителей, которые мы выше назвали посредствующими. Какое-нибудь представленіе или воспріятіе, само по себѣ индифферентное и неспособное дѣйствовать на ту или иную наклонность, вызываетъ, въ силу ассоціаціи, другое представленіе, являющееся уже непосредственнымъ возбудителемъ этой наклонности. Такъ какъ ассоціація возможна не только между чувствами и желаніями (см. выше), то эти послѣднія также могутъ служить посредствующими звеньями въ процессѣ возникновенія въ сознаніи тѣхъ или иныхъ возбудителей. Какое-нибудь своеобразное, необычное чувство, возникающее въ сознаніи человѣка, очень часто заставляетъ его припомнить другое, аналогичное чувство, уже испытанное имъ когда-то въ прошломъ (аффективное воспоминаніе, сопровождающееся затѣмъ и соотвѣтствующими интеллектуальными образами). Положимъ, что въ прошломъ возникновеніе и развитіе этого чувства повело за собой очень непріятныя послѣдствія; тогда человѣкъ, наученный горькимъ опытомъ, немедленно же старается энергическимъ волевымъ усиліемъ подавить вновь возникающую эмоцію. Такимъ образомъ ассоціація чувствованій по сходству послужила здѣсь посредствующимъ звеномъ, повлекшимъ за собой возникновеніе въ сознаніи сложнаго возбу-

дителя (воспоминанія), составленнаго изъ эмоціональныхъ и интеллектуальныхъ элементовъ и вызвавшаго, въ концѣ-концовъ, дѣятельность волевого усилія. Что касается послѣдняго, конечнаго результата, то его слѣдуетъ разсматривать уже не какъ ассоціацію, а какъ возбужденіе волевой наклонности соотвѣтствующимъ внутреннимъ раздражителемъ.

Дѣятельность посредствующихъ возбудителей играетъ очень важную роль въ процессѣ механизации и упроченія тѣхъ нашихъ проявленій, которыя неоднократно повторяются и имѣютъ для насъ важное практическое значеніе. Особенно относится это къ сложнымъ волевымъ актамъ. Человѣкъ приучается реагировать извѣстнымъ образомъ не только на непосредственнаго возбудителя, но также и на извѣстныя побочныя ассоціаціи, случайно съ нимъ связанныя. Такъ, напр., уже одно словесное предупрежденіе объ опасности можетъ вызвать у него такой же испугъ и такую же энергическую предупредительную и оборонительную дѣятельность, какъ если бы самая опасность была налицо. При этомъ, какъ уже можно было видѣть изъ предыдущаго примѣра, внутренніе возбудители аффективнаго состоянія сопровождаются обыкновенно также и соотвѣтствующими интеллектуальными представленіями, придающими возбудителю, взятому въ его цѣломъ, гораздо большую отчетливость и опредѣленность. Мало-по-малу, при дальнѣйшемъ повтореніи, интеллектуальные элементы, нерѣдко принадлежащіе даже не къ самому возбудителю, а къ посредствующимъ ассоціаціямъ, начинаютъ замѣнять собой возбудителя, являясь его символомъ. Какая-нибудь предостерегающая фраза или условный знакъ немедленно вызываетъ у лица, къ которому они обращены, защитительныя дѣйствія, даже при отсутствіи чувства испуга, возникавшаго въ этихъ случаяхъ раньше. Такая механизация проявленій, при помощи замѣны непосредственныхъ возбудителей посредственными, имѣетъ, конечно, чрезвычайно важное біологическое значеніе.

Возбудителями наклонностей могутъ быть не только внѣшніе раздражители, вліяющіе на наши органы чувствъ, или различныя дѣйствія (resp. движенія), при помощи которыхъ человѣкъ приходитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ внѣшнимъ міромъ, но также и чисто субъективныя переживанія, т.-е., главнымъ образомъ, воспроизведенныя чувства и представленія. При этомъ совершенно безразлично, какимъ именно образомъ возникнутъ

эти субъективныя переживанія въ нашемъ сознаниі, — будутъ ли они вызваны какой-нибудь посредствующей ассоціаціей, или же самопроизвольно всплывутъ въ сознаниі благодаря усиленію дѣятельности соотвѣтствующаго конкретнаго предрасположенія. Мысль о предстоящей непріятности вызываетъ извѣстное, определенное чувство совершенно независимо отъ того, возникла ли она сама собою, или же вызвана только что бывшимъ передъ этимъ разговоромъ. Важно только, чтобы она появилась въ сознаниі и чтобы она, по своему содержанію, могла служить возбuditелемъ извѣстной эмоціи.

Впрочемъ, представляется еще спорнымъ, дѣйствительно ли внутренній возбудитель долженъ непременно отчетливо обнаружиться въ сознаниі для того, чтобы вызвать къ дѣйствию ту или иную наклонность. Противъ такого предположенія говорятъ всѣмъ извѣстные факты, когда сознаниемъ человѣка, совершенно неожиданно для него самого, овладѣваетъ неопределенное, но тѣмъ не менѣе очень сильное чувство опасенія, или радости, или неудовлетворенности, и только потомъ, разбираясь въ своихъ переживаніяхъ, онъ находитъ, наконецъ, причину, вызвавшую это чувство (какое-нибудь неясное воспоминаніе, мимолетное впечатлѣніе и т. д.). Такого рода факты, встрѣчающіеся очень часто, заставляютъ насъ думать, что, быть можетъ, и смутно сознаваемые психическія переживанія также могутъ служить внутренними возбудителями для соотвѣтствующихъ наклонностей.

Вообще, вопросъ объ *отношеніи психическихъ склонностей и ихъ проявленій къ сознанию* настолько сложенъ, что требуетъ особаго, обстоятельнаго разсмотрѣнія. Здѣсь же мы попытаемся лишь намѣтить въ краткихъ чертахъ то направленіе въ рѣшеніи этого вопроса, которое представляется наиболѣе вѣроятнымъ съ точки зрѣнія нашей гипотезы.

Наиболѣе характерными сторонами всякаго сознаниія являются, повидимому, слѣдующія двѣ: *во-первыхъ, большая яркость, интенсивность тѣхъ переживаній, которыя находятся въ данный моментъ въ полѣ яснаго сознанія; во-вторыхъ—установленіе определенныхъ соотношеній между данными переживаніями и всѣми остальными, въ томъ числѣ и тѣми, которыя ближе всѣхъ стоятъ къ нашему «я», составляя такъ называемое ядро личности.* Только совокупность обѣихъ этихъ основныхъ чертъ дѣлаетъ

психическій процессъ вполне сознательнымъ, тогда какъ при отсутствіи одной изъ нихъ мы имѣемъ уже нарушеніе сознательности въ томъ или иномъ направленіи. Чѣмъ блѣднѣе впечатлѣнія, тѣмъ хуже они (при прочихъ равныхъ условіяхъ) сознаются, тѣмъ меньше обращаютъ они на себя вниманіе. Съ другой стороны, впечатлѣнія, хотя бы и очень яркія, но обособленныя, ничѣмъ не связанныя со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ сознанія, чрезвычайно быстро забываются, совершенно изглаживаясь изъ нашей памяти; другими словами, мы находимъ здѣсь отсутствіе того, что составляетъ характерный признакъ всякаго вообще сознанія, именно—непрерывности сознательныхъ переживаній.

Эти двѣ основныя стороны всякаго сознанія можно поставить въ связь съ двумя сторонами дѣятельности нашихъ психическихъ склонностей или предрасположеній: во-первыхъ—съ большей или меньшей ихъ интенсивностью или напряженностью, во-вторыхъ—съ тѣмъ процессомъ взаимодействія между наклонностями и ихъ раздражителями, въ результатъ котораго возникаютъ сознательныя проявленія наклонностей. Это сопоставленіе не слѣдуетъ, однако, понимать въ томъ смыслѣ, что яркость или интенсивность проявленій зависитъ только отъ большей или меньшей напряженности въ дѣйствиіи соотвѣствующихъ наклонностей, а ихъ взаимныя отношенія обуславливаются исключительно только содержаніемъ и конструкціей внѣшнихъ возбудителей. Напротивъ, сила дѣйствія возбудителя также играетъ очень важную роль въ большей или меньшей яркости проявленій; точно также отношенія, устанавливающіяся между нашими сознательными переживаніями, зависятъ не только отъ конструкціи внѣшнихъ или внутреннихъ возбудителей, но также и отъ взаимоотношеній, существующихъ между самими наклонностями, входящими въ составъ даннаго процесса.

Приведемъ два примѣра, которые до нѣкоторой степени пояснятъ намъ сказанное. Извѣстно, что чѣмъ сильнѣе какое-нибудь чувство или желаніе, тѣмъ отчетливѣе, при прочихъ равныхъ условіяхъ, мы сознаемъ его. Пока чувство голода или болевыя ощущенія въ какой-нибудь области тѣла не достигли еще значительной интенсивности, до тѣхъ поръ они лишь смутно испытываются въ видѣ какого-то неопредѣленнаго, непріятнаго чувства. По мѣрѣ усиленія они сознаются все болѣе и болѣе

отчетливо, пока, наконецъ, не овладѣютъ сознаниемъ совершенно. Однако, бываютъ случаи, когда извѣстныя настроенія или органическіе инстинкты (напр., тоскливое и безпокойное настроеніе, половое влеченіе и т. д.) достигаютъ очень значительной напряженности, продолжая въ то же время, за отсутствіемъ опредѣленнаго, конкретнаго возбудителя, оставаться крайне неясными и смутно сознаваемыми. Но стоитъ только появиться соответствующему возбудителю, и дѣятельность напряженной наклонности сразу обнаруживается въ сознаниі цѣлымъ взрывомъ чрезвычайно яркихъ проявленій.

Другой примѣръ. Попавши поздно вечеромъ въ мѣстность, показавшуюся намъ сначала незнакомой, мы очень слабо и неясно воспринимаемъ окружающіе объекты. Но стоитъ только по нѣкоторымъ признакамъ узнать, гдѣ мы находимся, какъ тотчасъ же все окружающее какъ бы проясняется и дѣлается отчетливымъ и понятнымъ. Здѣсь возбудитель все время остается безъ переменъ, усиленіе же сознательности произошло исключительно благодаря акту узнаванія, зависящему, какъ мы уже видѣли выше, отъ видоизмѣненія нѣкоторыхъ, чисто субъективныхъ сторонъ процесса воспріятія. Такимъ образомъ, интенсивность, напряженность и взаимная связанность психическихъ склонностей и предрасположеній, точно такъ же, какъ интенсивность, содержаніе и конфигурація возбудителей, играютъ одинаково важную роль въ возникновеніи двухъ наиболѣе существенныхъ сторонъ всѣхъ нашихъ сознательныхъ переживаній, а именно: ихъ яркости или интенсивности и установленія между ними извѣстныхъ, опредѣленныхъ соотношеній.

Изъ всего сказаннаго видно, что сознание, точно такъ же, какъ и другія, упомянутыя выше функціи, не является какой-то отдѣльной, совершенно обособленной способностью нашего духа, а представляетъ изъ себя только извѣстную сторону или, вѣрнѣе, *совокупность нѣсколькихъ сторонъ* въ дѣятельности нашей нервно-психической организаціи. Дѣятельность этихъ сторонъ, обладая извѣстной самостоятельностью, находится, однако, въ то же время въ связи со всѣми остальными сторонами процессовъ, происходящихъ въ данной организаціи, подчинена извѣстнымъ, вполне опредѣленнымъ условіямъ и по самому существу своему является строго закономѣрной.

Обращаясь теперь къ вопросу о томъ, слѣдуетъ ли считать наши

психическія склонности сознательными или бессознательными, мы напомнимъ прежде всего, что нельзя провести рѣзкой границы между отдѣльными, элементарными наклонностями, съ одной стороны, и ихъ сложными привычными сочетаніями или комплексами—съ другой (см. выше). Между тѣмъ, такъ называемыя сознательныя проявленія представляютъ вѣдь собой, въ сущности, не что иное, какъ повтореніе въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, подъ вліяніемъ соотвѣтствующихъ внѣшнихъ обстоятельствъ, тѣхъ сложныхъ привычныхъ комплексовъ, которые свойственны данному человѣку. Уже одно это обстоятельство наводитъ на мысль, что едва ли можно всѣ наши психическія склонности назвать бессознательными въ томъ смыслѣ, какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Липпсъ ¹⁾, т.-е. рѣзко, кореннымъ образомъ противопоставить ихъ всѣмъ вообще явленіямъ сознанія.

Выводъ этотъ подтверждается также еще и тѣмъ, что, какъ мы уже видѣли выше, всякая наклонность, не исключая даже и самыхъ отвлеченныхъ, заключаетъ въ себѣ не только субъективные, но и объективные элементы. Всѣ безъ исключенія наклонности приспособлены къ тѣмъ или инымъ возбудителямъ. Эта приспособленность, являющаяся результатомъ прежняго неоднократнаго взаимодействія между наклонностью и извѣстными внѣшними или внутренними раздражителями, можетъ быть разсматриваема какъ своего рода слѣдъ, оставленный внѣшней средой на той или иной сторонѣ нашей нервно-психической организаціи ²⁾. Благодаря наличности этихъ объективныхъ элементовъ въ своемъ составѣ, наклонности могутъ проявляться нерѣдко даже и при отсутствіи соотвѣтствующаго возбудителя. Это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда наклонность, достигнувшая значительной степени напряженности, способствуетъ возникновенію въ сознаніи интеллектуальнаго образа, который явился бы замѣстителемъ недостающаго внѣшняго раздражителя. Голодный человѣкъ мечтаетъ о пирогахъ и другихъ вкусныхъ яствахъ, трусъ видитъ опасности тамъ, гдѣ ихъ вовсе нѣтъ, энергичные люди инстинктивно ищутъ себѣ подходящей

¹⁾ Липпсъ. „Руководство къ психологіи“. Спб. 1907.

²⁾ Само собой разумѣется, что подъ словомъ слѣдъ здѣсь надо понимать не матеріальный отпечатокъ, а (въ соотвѣтствіи съ функціональнымъ характеромъ всей нашей гипотезы) стойкую, длительную перемѣну въ направленіи дѣятельности одной какой-нибудь стороны нервно-психической организаціи.

дѣятельности, и если это имъ не удастся, то нерѣдко искусственно придумываютъ какое-нибудь занятіе, лишь бы только не оставаться въ праздности. Такого рода факты могутъ служить, какъ намъ кажется, также доказательствомъ въ пользу того, что приспособленіе наклонностей къ ихъ возбудителямъ, т.-е. установленіе опредѣленныхъ взаимоотношеній, составляющее одну изъ наиболѣе характерныхъ особенностей сознанія, присуще не только такъ называемымъ сознательнымъ проявленіямъ, но также и психическимъ склонностямъ, лежащимъ въ ихъ основѣ. Другими словами, мы приходимъ къ тому же самому выводу, что не существуетъ коренного различія между психическими склонностями и ихъ сознательными проявленіями.

Существующая между ними разница сводится, повидимому, къ слѣдующему. Наша нервно-психическая организація представляетъ собою въ каждый данный моментъ систему непрерывно длящихся процессовъ, большинство которыхъ, однако, достигаетъ лишь очень незначительной интенсивности, въ особенности при отсутствіи соотвѣствующихъ имъ возбудителей. Благодаря этому, извѣстныя отношенія, всегда существующія между различными сторонами этихъ процессовъ, обнаруживаются, тѣмъ не менѣе, не достаточно отчетливо. Съ усиленіемъ же напряженности отдѣльныхъ наклонностей, а главное—съ появленіемъ внѣшнихъ или внутреннихъ возбудителей, дѣлаются гораздо болѣе отчетливыми тѣ взаимныя отношенія, которыя существуютъ какъ между отдѣльными сторонами одной и той же нервно-психической организаціи (т.-е. психическими склонностями), такъ и между этой организаціей и различными воздѣйствующими на нее внѣшними факторами (внѣшними возбудителями). Въ этихъ именно случаяхъ мы и говоримъ о возникновеніи сознательнаго проявленія той или иной группы наклонностей.

Въ виду всего сказаннаго намъ кажется, что по отношенію къ психическимъ склонностямъ слѣдуетъ говорить не о безсознательности, а лишь о *неопознанности* ихъ¹⁾. Необходимо, однако, имѣть въ виду, что кромѣ того *прямого опознаванія*, о которомъ у

1) Терминъ заимствованъ нами у Н. О. Лосского: „Основныя ученія психологій съ точки зрѣнія волюнтаризма“, Спб., 1903 г., гл. III: „Сознаніе и знаніе“. Существенное отличіе нашей точки зрѣнія состоитъ въ томъ, что, согласно нашему взгляду, опознаваніе можетъ происходить (и часто происходитъ) безъ вмѣшательства волевого, сознательно-активнаго начала.

насъ сейчасъ шла рѣчь, возможно также и опознаваніе другого рода, которое можно было бы назвать непрямымъ или *косвеннымъ*. Оно состоитъ въ томъ, что къ извѣстнымъ, довольно смутнымъ склонностямъ и ихъ проявленіямъ присоединяются другіе, болѣе отчетливые элементы, служащіе для первыхъ своего рода пояснительной схемой. Мы имѣемъ въ виду здѣсь главнымъ образомъ то, что можно было бы назвать *интеллектуализаціей аффективныхъ и волевыхъ процессовъ*.

Изъ всѣхъ нашихъ душевныхъ переживаній умственные отличаются наибольшей ясностью, отчетливостью и расчлененностью. Не даромъ они являются для насъ главнымъ средствомъ познанія, т.-е. ориентированія въ той сложной, разнообразной и измѣнчивой средѣ, которая окружаетъ человѣка. Чувства же представляютъ собой, несомнѣнно, самую смутную и неотчетливую часть нашихъ душевныхъ переживаній. Въ виду этого очень часто пользуются интеллектуальными образами для того, чтобы прояснить извѣстное чувство и ближе ознакомиться съ его составомъ. Положимъ, напр., что мои чувства по отношенію къ извѣстному человѣку настолько сложны и неясны, что я самъ не могу отдать себѣ отчета въ томъ, нравится онъ мнѣ или не нравится. Для того, чтобы рѣшить этотъ вопросъ, мнѣ необходимо перебрать въ памяти и сопоставить отдѣльные его поступки и разговоры, вызывавшіе во мнѣ по отношенію къ нему то или иное чувство; необходимо, далѣе, вспомнить и мои собственные прежнія отношенія къ этому человѣку, поскольку они обнаруживались въ мысляхъ, разговорахъ и извѣстныхъ дѣйствіяхъ. Всѣ эти воспоминанія или интеллектуальные образы явленій, послужившихъ въ свое время *возбудителями* или *обнаруженіями* отдѣльных моихъ чувствъ по отношенію къ данному человѣку, помогаютъ мнѣ въ настоящій моментъ разобраться въ томъ сложномъ и неясномъ эмоціональномъ комплексѣ, который подлежитъ анализу.

Само собой разумѣется, что подобное косвенное опознаваніе или интеллектуализація аффективныхъ состояній не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ прямымъ опознаваніемъ, о которомъ говорилось выше.

III.

Такова въ самыхъ общихъ чертахъ принимаемая нами эмпирическая гипотеза психическихъ склонностей или способностей,

какъ отдѣльныхъ частей или сторонъ одной общей функціональной системы, именно, нервно-психической организаціи. Уже изъ сдѣланнаго краткаго очерка видно, насколько наша точка зрѣнія отличается отъ прежней, метафизической теоріи душевныхъ способностей. Для того, чтобы яснѣе представить отношеніе другъ къ другу этихъ двухъ точекъ зрѣнія, резюмируемъ вкратцѣ какъ сходныя ихъ черты, такъ и существующія между ними различія.

Наиболѣе важнымъ сходствомъ является признаніе, наряду съ такъ называемыми сознательными проявленіями, также и лежащихъ въ основѣ ихъ психическихъ склонностей или предрасположеній. Эти послѣднія разсматриваются какъ нѣчто реальное, дѣйствительно существующее, при чемъ дѣятельность ихъ не ограничивается одними только сознательными проявленіями, но въ скрытомъ, неопознанномъ видѣ продолжается также и въ періоды отсутствія соотвѣтствующихъ имъ сознательныхъ переживаній. Въ отличіе отъ сложныхъ и измѣнчивыхъ проявленій, способности характеризуются значительно большей устойчивостью и элементарностью своего состава.

Это признаніе психическихъ склонностей реально существующими субъективными факторами нашей душевной жизни и было тѣмъ обстоятельствомъ, которое заставило насъ сохранить терминъ «способность», несмотря на всѣ неблагоприятныя побочныя значенія, съ которыми онъ въ настоящее время связанъ. Переходя, однако, къ болѣе подробному описанію того, какимъ образомъ дѣйствуютъ и проявляются отдѣльныя способности, въ какомъ отношеніи находятся онѣ другъ къ другу и т. д., мы встрѣчаемся здѣсь съ цѣлымъ рядомъ весьма существенныхъ пунктовъ, которые кореннымъ образомъ отличаютъ нашу гипотезу отъ прежней метафизической теоріи, дѣлая ее пригодной для цѣлей эмпирическаго, научнаго изслѣдованія.

Прежде всего, способности, даже самыя основныя, отнюдь не представляются для насъ какими-то отдѣльными, совершенно обособленными другъ отъ друга сущностями, не имѣющими между собою ничего общаго. Съ нашей точки зрѣнія совершенно немыслимой представляется персонификація отдѣльныхъ способностей или то превращеніе психологіи въ миѳологию, которое такъ рѣзко и такъ справедливо осуждалъ еще Гербертъ. Способности, даже самыя основныя, предста-

вляются для насъ ничѣмъ инымъ, какъ только сторонами или частями одной общей нервно-психической организаціи даннаго человѣка. Правда, эти части или стороны могутъ проявлять въ своей дѣятельности и въ своемъ развитіи извѣстную независимость другъ отъ друга, чѣмъ и обусловливаются индивидуальныя различія между отдѣльными людьми и временныя или кажущіяся измѣненія личности у одного и того же человѣка. Но эта независимость въ дѣйствіи, какъ бы значительна она ни была, всегда остается все-таки относительной, а не абсолютной. Существуютъ многочисленныя и разнообразныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ вполне законѣрныя связи и взаимоотношенія, которыя, будучи одинаковыми у всѣхъ безъ исключенія людскихъ индивидуумовъ, связываютъ присущія каждой личности индивидуальныя склонности въ одно общее цѣлое.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ отличіе отъ прежней теоріи, наши способности, даже наиболѣе общія и отвлеченныя, вовсе не приходится разсматривать непременно какъ нѣчто абсолютно элементарное и неизмѣнное. Напротивъ, мы нисколько не исключаемъ ни возможности эволюціоннаго происхожденія даже самыхъ высшихъ способностей, ни того, что каждая изъ нихъ можетъ оказаться сложнымъ механизмомъ, не поддающимся въ настоящее время психологическому анализу. Наша точка зрѣнія подчеркиваетъ только то обстоятельство, что въ настоящее время у современнаго человѣка нѣкоторыя предрасположенія или способности, наиболѣе элементарныя и основныя, настолько постоянны въ своей дѣятельности и въ своихъ взаимоотношеніяхъ, что проявляются въ нашемъ сознаніи всегда одинаковымъ образомъ, измѣняясь только количественно (по интенсивности), но не качественно.

Вопросъ объ отношеніи душевныхъ способностей къ дѣятельности соотвѣтствующаго физическаго субстрата, т.-е. центральной нервной системы, также получаетъ у насъ совершенно иное освѣщеніе, чѣмъ это было раньше. Въ противоположность прежней теоріи, всѣ безъ исключенія наши способности, какъ низшія, такъ и самыя высшія, находятся въ тѣснѣйшей связи съ дѣятельностью центральной нервной системы. Не входя въ обсужденіе вопроса о природѣ этой связи (такъ какъ вопросъ этотъ уже выходитъ за предѣлы нашего психологическаго изслѣдованія), мы ограничимся лишь указаніемъ на то, что

точка зрѣнія эмпирическаго параллелизма, проведеннаго какъ можно болѣе послѣдовательно, является въ данномъ случаѣ наиболѣе плодотворной какъ для психологiи, такъ и для физиологiи нервныхъ центровъ. Достаточно указать хотя бы на то, что самая схема нервно-психической организациі построена нами въ значительной степени по аналогiи съ общимъ строеніемъ и дѣятельностью центральной нервной системы.

Но наиболѣе важнымъ отличіемъ нашей гипотезы отъ прежней теорiи способностей является, на нашъ взглядъ, то, что мы рассматриваемъ способности не какъ одаренныя произволомъ сущности, дѣйствующія или бездѣйствующія каждая по своему усмотрѣнію, а, наоборотъ, какъ систему взаимно-связанныхъ силъ, подчиненныхъ въ своей дѣятельности строго опредѣленнымъ законамъ.

Интересныя соображенія высказываетъ по этому поводу В. Вундтъ, относящійся вполне отрицательно къ старой теорiи способностей и пользующійся всякимъ удобнымъ случаемъ для того, чтобы показать полную непригодность ея для цѣлей современной научной психологiи. По его мнѣнію ¹⁾, далеко не всѣ возраженія, направленные противъ этой теорiи, слѣдуетъ признать одинаково заслуживающими вниманія. Нѣкоторые изъ нихъ даже прямо несостоятельны, такъ какъ ставятъ въ упрекъ теорiи такія ея стороны, которыя свойственны не только ей, но и многимъ естественнымъ наукамъ, достигшимъ высокой степени совершенства. Таково, напр., указаніе на то, что душевныя способности являются не чѣмъ инымъ, какъ простыми возможностями наступленія того или иного психическаго процесса; далѣе, что они представляютъ собой простыя родовыя понятія, выведенныя нами путемъ обобщенія однородныхъ фактовъ, такъ что пользоваться ими для объясненія этихъ самыхъ фактовъ совершенно, будто бы, нецѣлесообразно. Оба эти упрека, по мнѣнію Вундта, одинаково несостоятельны.

„Физическія силы также не существуютъ сами по себѣ, а только въ своихъ проявленіяхъ, которыя мы обозначаемъ, какъ ихъ дѣйствіе; всѣ сплошь физиологическія способности, какъ питаніе, сократительность, чувствительность и т. д., суть не что иное, какъ „простыя возможности“. Точно также тяжесть, теплота, ассимиляція, репродукція представляютъ изъ себя родовыя понятія, выведенныя нами путемъ обобщенія изъ извѣстнаго числа однород-

¹⁾ Grundzüge der physiol. Psychol. 6-te Aufl. 1908, Bd. I, S. 21—23.

ныхъ явленій; эти понятія, подобно родовымъ понятіямъ внутренняго опыта, превращаются затѣмъ нами въ силы или способности, служащія къ объясненію самыхъ фактовъ..... Противъ такого примѣненія понятія силы самъ Гербартъ, въ общемъ, также не имѣлъ ничего возразить“ (стр. 22).

Гораздо болѣе существенными являются, по мнѣнію Вундта, слѣдующія два возраженія, неопровержимо доказывающія полную несостоятельность прежней, метафизической теоріи способностей. Во-первыхъ, теорія эта разсматривала способности не какъ силы, дѣйствующія вполнѣ закономерно и при извѣстныхъ условіяхъ неизбѣжно дающія одни и тѣ же, вполнѣ опредѣленные результаты,—а какъ произвольно дѣйствующія сущности, могущія независимо отъ условій давать тѣ или иныя проявленія. Во-вторыхъ, въ основу каждой отдѣльной группы явленій клали особую сущность, дѣйствующую будто бы независимо какъ отъ внѣшнихъ условій, такъ и отъ другихъ, подобныхъ ей сущностей. Такой взглядъ въ корнѣ противорѣчитъ всему направленію современнаго естествознанія, которое стремится не обособлять отдѣльныя силы, а, напротивъ, связать ихъ въ одну общую, закономерно дѣйствующую систему.

„Такъ, напр., нѣкоторыя силы, различавшіяся старой фізіологіей, какъ производящая сила, способность роста, творческая сила и т. д., слѣдуетъ разсматривать какъ проявленія однѣхъ и тѣхъ же силъ, поставленныхъ только въ различныя условія; то же самое признаю всѣми относительно новѣйшихъ подраздѣленій, къ которымъ повело ученіе о душевныхъ способностяхъ, именно, относительно различія памяти на слова, числа, пространственные образы и т. д. Точно такимъ же образомъ старая физика объясняла явленія тяжести наличностью нѣсколькихъ силъ: паденіе—силой паденія, и исполненіе барометра—„боязнью пустоты“, движенія планетъ—невидимыми руками солнца или картезіанскими вихрями. Если при этомъ еще не считаться съ внѣшними условіями явленій, то легко возникаетъ описанное выше ложное представленіе о способности, поджидающей удобнаго случая для того, чтобы начать дѣйствовать: сила превращается въ міеологическое существо“ (стр. 22—23).

Нетрудно замѣтить, что оба эти возраженія, по существу совершенно справедливыя, не могутъ быть ни въ какомъ отношеніи примѣнены къ выставленной нами гипотезѣ. Наши способности или психическія предрасположенія являются не одаренными произволомъ сущностями, а *силами*, дѣятельность которыхъ строго обусловлена вполнѣ опредѣленными моментами: наличностью или отсутствіемъ внѣшнихъ и внутреннихъ возбудителей, общимъ состояніемъ нервно-психической организаци и взаимоотношеніями, существующими между отдѣльными

способностями. При этомъ отдѣльныя силы не представляютъ изъ себя чего-то изолированнаго, а, наоборотъ, являются лишь частями или сторонами одной общей, закономѣрно дѣйствующей системы силъ или нервно-психической организаціи.

Намъ кажется, что такой путь представляется наиболѣе цѣлесообразнымъ для построенія той *механики духа*, о которой мечтали еще Гербартъ и элементами которой онъ не вполне удачно выбралъ представленія. Такая психологія, если бы созданіе ея когда-либо осуществилось, могла бы быть названа скорѣе всего *энергетической психологіей*, съ одной только оговоркой: главное вниманіе ея должно быть сосредоточено не столько на вопросѣ о сущности психической энергіи и объ отношеніи ея къ физической (такъ какъ проблема эта по существу вовсе не психологическая), сколько на детальномъ изученіи дѣятельности и проявленій различныхъ психическихъ силъ или способностей съ цѣлью связать ихъ затѣмъ въ одно общее, закономѣрно дѣйствующее цѣлое.

Можно было бы, пожалуй, еще поставить намъ въ упрекъ то обстоятельство, что мы пытаемся построить гипотезу психическихъ способностей, не обосновавши ее предварительно гносеологическимъ путемъ, т.-е. не рѣшивши цѣлаго ряда вопросовъ, вродѣ слѣдующихъ: какъ могутъ существовать способности, не будучи нами опознаны, какъ могутъ дѣйствовать на нихъ внѣшніе и внутренніе возбудители и т. д. Такой упрекъ, однако, представляется намъ неосновательнымъ. Психологія, подобно всѣмъ другимъ опытнымъ наукамъ, имѣетъ право пользоваться извѣстными гипотетическими понятіями, облегчающими ея работу, не справляясь съ тѣмъ, какой видъ получаютъ эти понятія потомъ, при конечной, философской ихъ обработкѣ. Мы признаемъ существованіе психическихъ склонностей или предрасположеній такъ же, какъ химикъ признаетъ существованіе атомовъ. Другими словами, мы производимъ всѣ наши психологическіе анализы и построенія такимъ образомъ, *какъ если бы психическія склонности существовали на самомъ дѣлѣ*, оставляя въ то же время вопросъ о дѣйствительномъ существованіи ихъ совершенно открытымъ. Въ этомъ именно смыслѣ мы и называемъ свою гипотезу чисто эмпирической, т.-е. не исключающей возможности дальнѣйшаго гносеологическаго или метафизическаго истолкованія ея въ томъ или иномъ направленіи.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

В. И. Герье. «Зодчіе и подвижники „Божьяго царства“. Часть I. Блаженный Августинъ». Москва, 1910 г. Ц. 3 р. 50 к. XV+682 с.

В. И. Герье, такъ недавно выпустившій монографію о Францискѣ Ассизскомъ, выступаетъ съ другой капитальной работой, посвященной первому «зодчему» и подвижнику въ рядѣ созидателей средневѣковой теократіи—Августину.

Въ настоящее время нѣтъ надобности доказывать всемірно-историческое значеніе того, кто, по словамъ Шарпантье, произнесъ надгробное слово древнему міру и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественное возвѣщеніе міра новаго. Черезъ Августина проходятъ нити античнаго просвѣщенія, передающія его духовной жизни средневѣковой Европы. Въ Августинѣ мы уже съ поразительной яркостью видимъ контрасты двухъ мотивовъ средневѣкового міросозерцанія—теократическаго, сказывающагося въ этихъ невиданныхъ притязаніяхъ церкви на полновластіе въ человѣческомъ общежитіи, и аскетическаго, бѣгущаго соблазновъ міра и повергающаго во прахъ человѣческую душу предъ величіемъ божескаго завѣта. Наконецъ, столь много давшій средневѣковому католицизму онъ не менѣе далъ и реформации, съ ея культомъ личной вѣры, съ ея чувствомъ и догматомъ предопредѣленія, столь противоположными по духу всякой іерократической программѣ. А къ этому надо прибавить неисчерпаемое богатство переживаній, удивительную ихъ яркость, душевные контрасты, которые напоминаютъ свѣтовые контрасты его африканской родины, и рядомъ со всей внутренней полнотой—совершенство внѣшней формы, мало испорченное даже неизбѣж-

ной въ эту эпоху риторикой. Дать характеристику Августина сколько-нибудь адекватную его генію—задача огромной трудности: какъ мало съ ней справился даже величайшій современный представитель нѣмецкой теологической науки Гарнакъ въ III томѣ *Dogmengeschichte*. При всемъ разнообразіи знанія и даже энтузіазмѣ онъ оказался не въ состояніи возсоздать цѣлость духовнаго облика.

А рядомъ съ этимъ столкновение конфессіональных разногласій, мотивы истолковать августиновскую традицію *ad maiorem gloriam* своего исповѣданія, своей церкви. Нѣтъ надобности говорить, что ортодоксально-католическая традиція видитъ у Августина только проповѣдника римской теократіи—не даромъ она приписала ему даже не находящуюся у него формулу: *Roma locuta est*; но и у протестантскихъ изслѣдователей весьма обычна не менѣе, быть можетъ, опасная, сознательная и бессознательная, тенденціозность, и ея, намъ кажется, не избѣгъ такой осторожный и внимательный изслѣдователь, какъ Рейтеръ въ своихъ *Augustinische Studien*. Нельзя поэтому не согласиться съ кн. Е. Н. Трубецкимъ, когда онъ, въ введеніи къ своей работѣ о міросозерцаніи Блаженнаго Августина указываетъ на психологическія преимущества въ этой области, которыми пользуется русскій изслѣдователь, далеко стоящій отъ этихъ вѣроисповѣдныхъ споровъ.

Книга В. И. Герье представляетъ чрезвычайно полное изображеніе жизненной дѣятельности Августина. Начавъ съ исторіи его обращенія, опредѣлившаго дальнѣйшее развитіе, авторъ далѣе разсматриваетъ аскетическую сторону въ этомъ развитіи и мѣсто, которое въ немъ заняла пастырская дѣятельность. Отъ Августина-епископа онъ естественно переходитъ къ Августину изобличителю язычества и великому апологету христіанской вѣры, изобличителю и апологету во имя Божьяго царства, во имя теократическо-провиденціальной философіи исторіи. Рядомъ съ борьбой противъ язычества шла борьба противъ ереси—прежде всего противъ донатистовъ, представляющихъ начало религіозно-политическаго партикуляризма, готоваго оспаривать авторитетъ вселенской церкви и единой имперіи и выросшаго въ своеобразныхъ культурныхъ условіяхъ Африки. Въ этой борьбѣ съ донатизмомъ Августинъ былъ приведенъ къ оправданію религіознаго насилія, оправданію, которое играло такую пагубную роль въ

практикѣ средневѣковаго католицизма. Борьба исходила изъ цѣлостнаго религіозно-политическаго міросозерцанья, которымъ опредѣлялись взгляды Августина на церковь вообще, на римскую епископскую кафедру въ особенности, и на государство. Книга заканчивается изложеніемъ эволюціи, которая совершилась у Августина въ пониманіи государства, и сопоставленіемъ теократическаго идеала, даннаго въ *De Civitate Dei* съ теократической программой средневѣковаго папства.

Читатель видитъ, насколько разносторонне здѣсь берется Августинъ. Этой полнотѣ соотвѣтствуетъ и объективность, стремящаяся въ истолкованіи мыслей великаго отца церкви избѣгнуть всякой предвзятости. Такъ, разбирая противоположныя характеристики сочиненій Августина въ переходную эпоху его обращенія, данныя Нуррисономъ и Навилемъ, В. И. Герье устанавливаетъ относительную справедливость обоихъ мнѣній (с. 76 — 77); воспроизводя чрезвычайно важное толкованіе Рейтера знаменитаго мѣста въ *L. XX* с. 8 «*ecclesia et nunc est regnum Dei*», онъ приводитъ и сомнѣнія Гарнака, дополняя ихъ своими соображеніями (603—604). При такой объективности міросозерцаніе Августина, конечно, не могло укладываться въ послѣдовательную, лишенную противорѣчій систему, что, напримѣръ, особенно ярко выступаетъ при разборѣ взглядовъ Августина на собственность, семью (с. 117 и т. д.). Однако, В. И. Герье не останавливается передъ этими кажущимися антиноміями; онъ для него разрѣшаются въ «этическомъ идеализмѣ» (с. 144), кладущемъ такую рѣзкую грань между Августиномъ и людьми, подобными Григорію VII и Иннокентію III (с. 673). Можетъ быть, только въ оцѣнкѣ рокового сочувствія, которое Августинъ высказывалъ религіозному принужденію, чувствуется безсознательное желаніе умалить то, что для современнаго сознанія является наиболѣе отталкивающимъ (гл. X). Здѣсь невольно вспоминаются страницы, посвященные этой фанатической стихіи Августина у Эйкена (Eucken) въ его «*Lebensanschauung der grossen Denker*». Однако, это стремленіе не переходитъ въ какую бы то ни было апологію, къ которой такъ склонны католическіе авторы. Можетъ быть, положительные элементы во взглядѣ Августина на государство, также какъ и у Рейтера, слишкомъ выдвинуты на счетъ отрицательныхъ, хотя это и соотвѣтствуетъ различію между началомъ и концомъ «*De civitate*

Dei» (с. 664). Намъ кажется, что здѣсь есть болѣе глубокое противорѣчіе, и въ немъ, можетъ быть, отражалась вѣчная противоположность индивидуализма и соборности.

Но это во всякомъ случаѣ оттѣнки въ истолкованіи впечатлѣній, оставляемыхъ жизнью и произведеніями Августина; основные контуры его образа даны съ полной убѣдительностью. Надо надѣяться, что эта книга, написанная превосходнымъ въ своей пластичности русскимъ языкомъ, который все рѣже и рѣже встрѣчается въ нашихъ историческихъ сочиненіяхъ, привлечетъ вниманіе всѣхъ интересующихся не только величайшими культурно-историческими проблемами европейскаго средневѣковья, но и вѣчными исканіями человѣческаго духа познать себя и познать Бога.

С. Котляревскій.

Проф. И. А. Сикорскій. «Начатки психологіи». Съ 20 фигурами въ текстѣ. Изд. второе, дополненное. Кіевъ, 1909. Стр. VI+138. Цѣна 1 р. 35 к.

Настоящая книга ставитъ цѣлью сообщить основныя свѣдѣнія по психологіи въ краткой и общедоступной, но строго научной и современной формѣ. Она распадается на одиннадцать главъ. 1-ая глава даетъ историческій очеркъ ученій о душѣ. Здѣсь дается изложеніе взглядовъ на сущность души первобытныхъ людей, Демокрита, Платона и Декарта, говорится о спорѣ между идеалистами и сенсуалистами по вопросу объ апріорности познанія, при чемъ авторъ разрѣшеніе спора видитъ въ эволюціонизмѣ Спенсера; далѣе упоминается объ изслѣдованіи мозга Мейнертомъ и Флексигомъ, и въ заключеніе разсматривается отношеніе между духомъ и тѣломъ. Нужно сознаться, что эта глава вызываетъ массу недоумѣній. Исторіи ученій о душѣ изъ 17 стр. здѣсь, собственно говоря, посвящено лишь первыхъ 4 стр., при чемъ ни слова не говорится объ Аристотелѣ, Августинѣ, Юмѣ, Кантѣ, Вундтѣ и др., а о Декартѣ разсказывается, когда онъ потерялъ мать, какого былъ здоровья, сколько путешествовалъ, и только ровно двѣ фразы (ученіе Платона достигло у Декарта своего предѣльнаго развитія. «Тѣло,—говоритъ Декартъ,—совершенно неодушевлено, духъ совершенно нематериаленъ»), изъ которыхъ первая вызываетъ больше чѣмъ удивленіе, отведены ученію Декарта о душѣ. Непонятно, далѣе, зачѣмъ вводитъ въ «Начатки психологіи» гносеологическую проблему

объ апріорности познанія, и, наконецъ, крайне странно изложеніе психофизической проблемы: «вмѣсто исторически-старыхъ и до непримиримости противоположныхъ воззрѣній на вопросъ, установилась единообразная точка зрѣнія на душу, формулированная Гефдингомъ... До Гефдинга все еще стояли другъ противъ друга двѣ философскія школы—матеріалистовъ и спиритуалистовъ». Неужели *установилась* уже монистическая точка зрѣнія, и почему именно Гефдингъ сыгралъ, а не кто-нибудь другой, напр., Фехнеръ или Вундтъ, столь большую, по мнѣнію автора, рѣшающую роль? Непонятно также, почему изъ взгляда Гефдинга, что «душа составляетъ существенную и главную сторону», проф. Сикорскій заключаетъ, что отсюда слѣдуетъ «нѣкоторое возвышеніе матеріи въ рангѣ». Вообще, историческая и философская части книги самыя слабыя.

2-ая глава—психологія животныхъ. Приведу нѣсколько выводовъ изъ нея: если между чувствительной и двигательной клѣтками вставить *клетку памяти* (?), *идѣ хранятся* (?) *впечатлѣнія*, мы будемъ имѣть психическій актъ; пчелы пользуются *только* (?) обоняніемъ, зрѣніемъ и «чутъемъ направленія»; «млекопитающіе уже обладаютъ способностью помнить полученныя впечатлѣнія и не забываютъ ихъ въ теченіе всей (?) своей жизни». Цѣнность такихъ выводовъ явствуетъ сама собой.

3-ья глава трактуетъ о головномъ мозгѣ, являясь какъ бы физиологическими пролегоменами къ 4-ой главѣ—объ умѣ и познаніи. Сперва нѣсколько словъ о распредѣленіи матеріала въ 4-ой главѣ: 1-ый отдѣлъ—*физиологическія* условія воспріятія, 2-ой отдѣлъ—*психо-физиологія* воспріятія, 3-ій отдѣлъ—воспроизведеніе, гдѣ не только почти сплошь физиологія, но даже физика (изъ 3¹/₂ стр. на 2-хъ излагаются опыты Майера надъ магнитами), 4-ый отдѣлъ—*психо-физиологія* ассоціацій (вѣрнѣй только физиологія, ибо «ассоціація идей есть частный случай ассоціаціи нервныхъ актовъ вообще»), и только остальная часть главы можетъ быть отнесена къ психологіи. Итакъ, если считать и 3-ью главу, изъ 46 стр. 32 посвящены физиологіи. Не слишкомъ ли много? Проф. Сикорскій въ предисловіи говоритъ, что онъ стремится связать чисто психическіе факты съ ихъ физиологическими *параллелями*, но что значитъ такое связываніе?—Иллюстрація психическихъ явленій параллельными имъ физиологическими явленіями, но не болѣе: развѣ допустима замѣна разсказа

объ одномъ явленіи разсказомъ о другомъ явленіи, хотя и параллельномъ? А проф. Сикорскій такъ и поступаетъ. Онъ самъ говоритъ о своемъ трудѣ: «обращено вниманіе на то, чтобы современныя *психологическія* теченія нашли свое отраженіе; съ этой цѣлью въ книгу введены *біологическія* и *физиологическія* данныя» ¹⁾). Что за силлогизмъ! Результаты такого писанія не на тему сказались весьма ярко: въ главѣ, озаглавленной «Объ умѣ и познаніи», совершенно или почти совершенно отсутствуютъ психологическое описаніе и психологическій анализъ такихъ психическихъ явленій, какъ воспріятіе пространственнаго міра, виды ассоціацій, апперцепція, творческое воображеніе, логическое мышленіе, психофизическій законъ Вебера-Фехнера.

Остальныя главы говорятъ о чувствѣ, волѣ, инстинктивной и низшей жизни, сознательномъ и безсознательномъ, личности, душѣ ребенка и успѣхахъ психизма. И здѣсь тѣ же недостатки, что въ выше разобранныхъ главахъ. Остановимся немного на разборѣ *психологическихъ* теорій проф. Сикорскаго. Вотъ нѣсколько примѣровъ: «два и болѣе представленій, связанныхъ ассоціативно между собою, составляютъ мысль» (стр. 73); «сознаніе воли, или чувствованіе въ себѣ воли, есть тонкая практическая задача и достигается только послѣ нѣкотораго нравственнаго опыта и напряженія проницательности; въ самочувствіи воля соединена съ смутнымъ сознаніемъ въ себѣ энергіи не только нравственной, но и физической. У великихъ людей сознаніе воли происходитъ ясно и отчетливо» (далѣе приводится примѣръ Пушкина для подтвержденія послѣдней мысли, и изложеніе конечно); «современные психологи принимаютъ восемь темпераментовъ: свѣтлый, сильный, быстрый; мрачный, сильный, быстрый и т. д.— всего восемь комбинацій» (стр. 127). Первая теорія неясна, но если даже допустить, что подъ терминомъ «мысль» авторъ понималъ сужденіе, то такое опредѣленіе противорѣчитъ современной психологіи, которая и дедуктивно и экспериментально доказала, что сужденіе не равняется простой ассоціаціи; вторая теорія есть просто туманный наборъ словъ (а между тѣмъ, какъ богата психологическая литература изслѣдованіями о волевомъ усилии!); третье утвержденіе противорѣчитъ дѣйствительности (ср., напр., Фулье, Вундтъ, Джемсъ). Въ общемъ, то изъ этой

¹⁾ Курсивъ мой. П. Б.

книги, что относится къ психологіи, кратко, поверхностно, часто напыщенно и туманно и отнюдь не научно.

Итакъ, книга далека отъ поставленной цѣли. Описаніе и анализъ психическихъ явленій почти отсутствуютъ, данныя *современной психологіи* (вопреки утвержденію автора) также отсутствуютъ—нѣтъ использованія Джемса, Вундта, Бэна, Липпса, Эббингауза, Штумпфа и мн. др., и книга свои положенія основываетъ на Спенсерѣ, Сѣченовѣ, Мейнертѣ и отчасти Гефдингѣ; физиологія занимаетъ несоразмѣрно большую часть. Кромѣ того, изложеніе расплывчатое и мѣстами туманное. Въ этихъ недостаткахъ тонутъ положительныя стороны труда: отстаиваніе генетическаго и сравнительнаго методовъ и нѣкоторыя мѣста въ ученіи о чувствѣ. Цѣна книги (1 р. 35 к. за 138 стр.) высокая.

П. Блонскій.

Д-ръ Александръ Пфендеръ. «Введеніе въ психологію». Переводъ съ нѣмецкаго І. А. Давыдова. Спб. 1909. Стр. VII + 368. Ц. 2 рубля.

Историческія условія развитія психологіи—съ одной стороны, и основныя черты ея характера—съ другой, обусловили собою возникновеніе особой научной дисциплины—введенія въ психологію.

Исторія психологіи представляетъ изъ себя картину почти непрерывной борьбы ея съ философіей: она то отстаивала свою полную самостоятельность и независимость отъ послѣдней, то въ настоящее время, увлеченная успѣхомъ этой борьбы, пытается подчинить себѣ всѣ основныя философскія дисциплины. Споръ критицизма и психологизма далеко еще не нашелъ своего окончательнаго разрѣшенія. Самый фактъ этой вѣковой борьбы свидѣтельствуетъ о томъ, что въ той и другой дисциплинѣ имѣются нѣкоторыя общія проблемы, отъ рѣшенія которыхъ не могутъ отказаться ни та, ни другая. Такими спорными проблемами является вопросъ объ отличіи психическаго отъ физическаго, точнѣе—вопросъ о предметѣ психологіи, о психической причинности, о взаимоотношеніи тѣла и души; сюда же должно отнести проблему ощущенія, поскольку послѣдняя въ вопросѣ о происхожденіи ощущеній неизбежно подходитъ къ старому философскому вопросу объ отношеніи дѣйствительности и сознанія. Если обратимся къ современной психологической и фи-

лософской литературѣ, то встрѣтимся здѣсь съ цѣлымъ рядомъ работъ по указаннымъ вопросамъ (Вундтъ, Мюнстербергъ, Махъ, Йог. Паульсенъ и др.), но вмѣстѣ съ тѣмъ встрѣтимся и съ крайнимъ разнообразіемъ въ ихъ рѣшеніи. Это разнообразіе неизбежно должно было повести къ расколу въ психологіи, къ образованію нѣсколькихъ довольно рѣзко отличающихся другъ отъ друга психологическихъ школъ.

Въ борьбѣ съ философіей психологія должна была не только взять на себя рѣшеніе отмѣченныхъ выше проблемъ, но и прежде всего отстоять свою независимость въ методологическомъ отношеніи. Однако и въ вопросѣ о методахъ мы встрѣчаемся съ тѣмъ же крайнимъ разногласіемъ и съ тѣмъ же расколомъ на школы, что неизбежно, конечно, въ каждой юной наукѣ, пытающейся сдѣлаться самостоятельной научной дисциплиной.

Такимъ образомъ, въ современной психологіи можно различить нѣсколько существенно разнящихся между собою психологическихъ школъ, которыя могутъ быть классифицированы съ трехъ точекъ зрѣнія: по предмету (сенсуалистическая и функціональная психологія), по задачамъ (описательная и объяснительная психологія съ ея различными развѣтвленіями) и по методамъ (психологія чистаго самонаблюденія, объективная, экспериментальная и психологія систематическаго экспериментальнаго самонаблюденія). Само собою понятно, что такое разнообразіе психологическихъ школъ должно подавляющимъ образомъ дѣйствовать на приступающихъ къ изученію психологіи. Необходимость такого руководства, которое дало бы возможность всякому новичку разобраться во всѣхъ направленіяхъ современной психологіи, не подлежитъ, конечно, никакому сомнѣнію.

Но необходимость введенія въ психологію обусловливается и другими причинами. Позднее возникновеніе психологіи, какъ самостоятельной научной дисциплины—съ одной стороны, рано пробудившееся сознаніе практической важности ознакомленія съ человѣческой психикой—съ другой, повели къ тому, что уже рано некритическое мышленіе наивнаго человѣка начало накапливать обыденныя знанія о психическихъ переживаніяхъ. Сильное вліяніе оказали на эти знанія какъ наивное дуалистическое міросозерцаніе некритической мысли, такъ впоследствии и метафизическая раціональная психологія. Эти часто лишенныя научной цѣнности психологическія знанія, которыми

человѣкъ довольствовался и довольствуется въ своей обыденной жизни, запечатлѣлись въ его рѣчи и сдѣлались его прочнымъ достояніемъ. Отсюда психологія съ самаго начала должна была вступить въ борьбу не только съ философіей за свою независимость отъ нея, но и съ «психологическими предразсудками», съ некритическими знаніями наивнаго человѣка. Отсюда становится понятной высокая цѣнность для начинающихъ введенія въ психологію, ставящаго своей задачей вскрыть всѣ эти «предразсудки», которые связаны съ психологическими терминами въ обыденной рѣчи, дать предварительное, конечно, краткое, но исполнѣ научное опредѣленіе основныхъ психологическихъ понятій. Не менѣе важно въ этомъ отношеніи опредѣленіе основного характера психологіи, какъ науки, уясненія ея задачъ и конечныхъ цѣлей въ виду господствующаго въ широкой публикѣ смѣшенія психологіи по ея конечнымъ цѣлямъ съ практическимъ знаніемъ обыденнаго мышленія. Отъ психологіи ожидаютъ тѣхъ же утилитарно-практическихъ результатовъ, какъ и отъ практическаго знанія людей, и глубоко разочаровываются, встрѣчая въ ней чистую, а не прикладную дисциплину, далекую отъ всякихъ стремленій утилитарнаго характера ¹⁾. Задачу введенія составляютъ уясненіе какъ этого характера психологіи, такъ и ея конечныхъ цѣлей и задачъ.

Такимъ образомъ, введеніе въ психологію, давая возможность ориентироваться въ существующихъ психологическихъ школахъ, разъясняя основныя психологическія понятія и устраняя изъ нихъ все, внесенное сюда некритическимъ мышленіемъ наивнаго человѣка, указывая основной характеръ и конечныя задачи науки, имѣетъ существенное значеніе для всѣхъ изучающихъ психологію.

Курсы введенія могутъ преслѣдовать двоякаго рода цѣли: они могутъ прежде всего имѣть элементарный характеръ, ставя своей задачей не ориентировать читателя въ современныхъ психологическихъ школахъ, въ громадной психологической литературѣ, а

¹⁾ Только въ самое послѣднее время отъ теоретической психологіи начали отвѣтвляться прикладныя дисциплины (дифференціальная психологія, педагогическая психологія), которыя однако должны стоять въ полной зависимости отъ чистой психологіи. См. по этому вопросу статью Вундта: „Ueber reine und angewandte Psychologie“. Psychologische Studien, 1909 B. V, H. 1—2.

знакомить положительнымъ путемъ съ предметомъ, задачами и методами психологіи, съ основными психологическими понятіями и законами, вводя такимъ образомъ въ изученіе не психологіи вообще, а опредѣленной психологической школы. Но задача введенія можетъ быть и болѣе широкая,—не простая элементарная подготовка начинающихъ, а научно-критическое ориентированіе въ основныхъ проблемахъ современной психологіи и въ главнѣйшихъ направленіяхъ въ рѣшеніи этихъ проблемъ. Рецензируемая работа Пфэндера относится къ первой категоріи курсовъ по введенію. Читатель напрасно сталъ бы искать здѣсь классификаціи психологическихъ школъ, критики различныхъ рѣшеній основныхъ психологическихъ проблемъ, библиографическаго указателя. Самъ авторъ называетъ свою работу «положительнымъ» введеніемъ (стр. 5) и съ самаго начала предупреждаетъ, что не будетъ знакомить съ существующими психологическими теоріями. «Чего ради,—пишетъ онъ,—прививать заблужденія, отъ которыхъ затѣмъ такъ трудно отдѣлаться?» (стр. 5). Новичку въ психологіи должны быть сообщены только положительные свѣдѣнія, которыя являются неоспоримыми данными современной науки. Авторъ, разумѣется, свою точку зрѣнія считаетъ такимъ неоспоримымъ положительнымъ выводомъ современной науки. Правда, этотъ принципъ не выдерживается до конца, и Пфэндеръ въ силу методологическихъ соображеній вынужденъ постоянно приводить и «заблужденія» съ цѣлью путемъ критическаго разбора ихъ лучше выяснить свои собственные, «положительные» взгляды. Такъ, онъ критикуетъ теорію параллелизма (стр. 67—97), разбираетъ теорію физическихъ чувствованій (208), теорію воли Мюнстерберга (217) и Вундта (222), фізіологическое опредѣленіе ощущеній Юдля и Кюльпе (262), сенсуалистическія и другія опредѣленія нашего Я (326) и, наконецъ, существующія теоріи сознанія и самосознанія (335 и др.). Однако, приводя всѣ эти теоріи, онъ не указываетъ, кому онѣ принадлежатъ, гдѣ изложены и каковы тѣ основанія, на которыхъ онѣ базируются. Самый выборъ этихъ теорій носитъ случайный характеръ, а ихъ положенія въ силу краткости иногда односторонни. Да это и понятно: авторъ приводитъ ихъ не систематически, а лишь постольку, поскольку онѣ необходимы для уясненія его собственныхъ взглядовъ.

Пфэндеръ, какъ психологъ, является ученикомъ Т. Липпса и

принадлежитъ къ мюнхенской психологической школѣ. Одною изъ отличительныхъ особенностей этой школы является ученіе о чистомъ самонаблюденіи, какъ основномъ психологическомъ методѣ. Единственнымъ источникомъ психологическихъ знаній здѣсь считается самонаблюденіе, методомъ психологическихъ работъ—внутренній анализъ переживаній, протекающихъ въ сознаніи психолога; при чемъ вспомогательнымъ средствомъ для анализа является сопоставленіе изучаемаго переживанія со всѣмъ тѣмъ, что можетъ быть такъ или иначе приведено съ нимъ въ связь. Таковъ же и методъ психологическихъ работъ Пфэндера. Здѣсь не отрицается и экспериментъ, но ему отводится второстепенное, побочное значеніе. Другая отличительная особенность этой школы—отстаиваніе самостоятельнаго значенія чувства и воли, какъ основныхъ психическихъ переживаній, несводимыхъ на другіе психическіе процессы,—и стремленіе выдѣлить въ ощущеніяхъ и представленіяхъ чисто психологическую сторону ихъ въ отличіе отъ ихъ предметной стороны, изслѣдуемой естественными науками.

Таковы основныя точки зрѣнія, на которыхъ стоитъ Пфэндеръ въ своемъ «Введеніи въ психологію». Перейдемъ теперь къ болѣе подробному разсмотрѣнію рецензируемой работы. Первая часть «Введенія» посвящена вопросамъ о предметѣ, задачѣ и методахъ психологіи. Пфэндеръ исходитъ здѣсь изъ анализа практическаго знанія людей, какъ того начальнаго матеріала, съ котораго должно начинаться построеніе психологіи. Правда, онъ считаетъ необходимымъ критическое отношеніе къ этому матеріалу, но тѣмъ не менѣе всѣ тѣ человѣческія предпосылки, которыми съ начала до конца проникнуто все практическое знаніе человѣческой психики, неизбѣжно должно было перейти и въ его психологію. И дѣйствительно, уже съ самаго начала мы встрѣчаемся здѣсь и съ дуализмомъ тѣла и души, и съ теоріей ихъ причиннаго взаимодействія. Пфэндеръ не считаетъ нужнымъ знакомить съ существующими опредѣленіями психическаго, поскольку, съ его точки зрѣнія, они основаны на гносеологическихъ предпосылкахъ; онъ останавливается на томъ разграниченіи физическаго и психическаго, какое дано въ практическомъ знаніи людей, какъ необходимая предпосылка самаго соціальнаго общенія ихъ. Онъ какъ бы не замѣчаетъ, что это опредѣленіе психическаго далеко не свободно отъ гносеологи-

ческихъ предпосылокъ. Еще болѣе не свободна отъ нихъ теорія причиннаго взаимодействія тѣла и души. Главный упрекъ, который дѣлаетъ Пфэндеръ параллелизму, это—метафизичность его предпосылокъ (стр. 88); но онъ упускаетъ изъ виду, что параллелизмъ въ психологіи Вундта, напр., имѣетъ чисто методологическое значеніе; онъ введенъ здѣсь именно съ цѣлью избѣжать всякихъ метафизическихъ предпосылокъ. Теорія параллелизма утверждаетъ только, что физическіе и психическіе процессы связаны между собой, но она не входитъ въ опредѣленіе характера этой связи, не рѣшаетъ вопроса о томъ, является ли эта связь результатомъ причиннаго взаимодействія, или результатомъ субстанціального единства физическаго и психическаго въ духѣ метафизики Спинозы или Фехнера.

Недостаточно выясненъ у автора и вопросъ о задачахъ психологіи. Психологія,—говоритъ онъ,—«должна дать вѣрную картину дѣйствительнаго качества психической дѣйствительности». Авторъ не только не ставитъ здѣсь вопроса о томъ, возможно ли уясненіе условій и закономерности психической жизни, что отрицается нѣкоторыми современными психологами (Dilthey), но не указываетъ и того, какимъ путемъ возможно такое уясненіе. Онъ не говоритъ здѣсь ни о психофизическомъ матеріализмѣ, замѣняющемъ объясненіе психическихъ переживаній объясненіемъ соотвѣтствующихъ фізіологическихъ процессовъ, ни о попыткѣ Вундта объяснять психическія переживанія только изъ психическихъ факторовъ ¹⁾.

Болѣе подробно изложена Пфэндеромъ методологическая проблема. Мы видѣли уже, что съ его точки зрѣнія самонаблюденіе и анализъ на почвѣ самонаблюденія есть основной психологическій методъ. Онъ не отрицаетъ и значенія эксперимента, не только понимаемаго въ широкомъ смыслѣ слова, какъ мысленнаго эксперимента (стр. 119—120), но и въ смыслѣ экспериментальной психологической школы, однако отводитъ ему побочное значеніе, какъ одной изъ разновидностей самонаблюденія (528 стр.). Онъ не говоритъ поэтому ни о видахъ экспериментальныхъ методовъ, ни о значеніи ихъ для психологическаго анализа, не даетъ понятія психическаго измѣренія и психической единицы. На ряду съ экспериментомъ здѣсь дана

¹⁾ Wundt, Die psychische Kausalität. Philos. Stud. 13.

обстоятельная характеристика такъ называемыхъ объективныхъ психологическихъ методовъ,—метода выраженія и сравнительно генетическаго метода. Въ ихъ основѣ, съ точки зрѣнія Пфэндера, необходимо лежитъ самонаблюденіе; въ отношеніи къ которому они, подобно эксперименту, составляютъ только его разновидности (стр. 106, 115, 124—127, 133 и др.). Эти отдѣлы должны быть особенно интересны для русскаго читателя въ виду многочисленныхъ попытокъ у насъ построения психологіи строго объективнымъ путемъ («Объективная психологія» Бехтерева, «Всеобщая психологія» Сикорскаго).

Вторая часть «Введенія въ психологію» посвящена общей характеристикѣ психической жизни, болѣе полному опредѣленію основныхъ психологическихъ понятій и уясненію основныхъ законовъ психической жизни. Наиболѣе интереснымъ и вмѣстѣ наиболѣе спорнымъ пунктомъ здѣсь является классификація психическихъ переживаній. Оставаясь на своей основной точкѣ зрѣнія, что психологія должна исходить изъ обыденнаго практическаго знанія людей, авторъ съ самаго же начала заявляетъ, что въ психологіи не можетъ быть матеріальныхъ открытій, т.-е. открытій новыхъ психическихъ переживаній, что психологъ долженъ имѣть дѣло со всѣми тѣми переживаніями, которыя извѣстны и обыденному опыту наивнаго наблюдателя. Авторъ какъ бы забываетъ цѣлую психологическую школу, которую можно назвать вюрцбургской, или школой функціональной психологіи—въ отличіе отъ сенсуалистической, и которая вскрываетъ цѣлый рядъ новыхъ переживаній, ускользавшихъ отъ повседневнаго наблюденія. Эти вновь открытыя переживанія, совершенно противоположныя по своему характеру конкретнымъ переживаніямъ (ощущеніямъ и представленіямъ), называются функціональными (по терминологіи Штумпфа) или интенціональными актами (по терминологіи вюрцбургцевъ). Ихъ экспериментальное констатированіе существенно измѣнило и классификацію психическихъ переживаній. На мѣсто стараго дѣленія на процессы познавательные, чувствовательные и волевые, котораго придерживается и Пфэндеръ, теперь дается и новая классификація. Всѣ переживанія распределяются на двѣ группы: на 1. конкретныя и 2. интенціональныя переживанія; эти группы въ свою очередь распадаются: первая на а) ощущенія и б) представленія, вторая—на а) интеллектуальныя (познавательные про-

цессы) и в) не интеллектуальныя (α—чувство и β воля) переживанія. Эта классификація устраняетъ то смѣшеніе ощущеній и представленій съ познавательными актами, которое подъ вліяніемъ интеллектуализма господствовало въ старой психологіи и которое мы опять встрѣчаемъ въ разсматриваемой работѣ Пфэндера (стр. 186, 190, 210, 217, 253 и др.). Въ группу познавательныхъ переживаній, кромѣ ощущеній и представленій, существенно различаемыхъ между собой (стр. 273), Пфэндеръ относитъ а) воспоминанія, б) воспріятія и с) акты сужденія, при чемъ не указываетъ существенной разницы между представленіями—съ одной стороны, и продуктами воспоминанія и фантазіи—съ другой. Изъ даннаго здѣсь анализа воспріятій (стр. 300 и далѣе) видно, что авторъ всѣ виды психическихъ связей сводитъ къ ассоціаціи. Впрочемъ, онъ совершенно не затрагиваетъ вопроса о видахъ психическихъ соединеній, не уясняетъ даже смысла часто встрѣчающагося у него термина «вчувствованіе» (*Einführung*), (стр. 125, 136, 137, 150 и мн. др.), введеннаго въ психологію Т. Липпсомъ и имѣющаго въ ней существенное значеніе. Этотъ актъ «вчувствованія» понимается имъ, повидимому, въ смыслѣ П. Штерна, давно уже оспариваемаго въ современной психологіи. Всѣ перечисленные виды познавательныхъ процессовъ образуютъ, по Пфэндеру, одну группу, группу предметнаго сознанія. Ихъ анализъ ведетъ къ разграниченію предметовъ предметнаго сознанія, образующихъ физическій міръ, и собственно психическихъ актовъ, обусловливающихъ собою возникновеніе въ сознаніи соотвѣтствующихъ имъ предметовъ, это—акты ощущенія, представленія, воспріятія. Въ этомъ анализѣ Пфэндеръ стоитъ на точкѣ зрѣнія Brentano, подвергнутой критикѣ Husserl'емъ и давно уже замѣненной болѣе глубокимъ анализомъ у Т. Липпса.

Сжато, но вмѣстѣ научно, съ критикой нѣкоторыхъ теорій излагаетъ Пфэндеръ опредѣленіе воли и чувствованія, уясняетъ понятія сознанія, самосознанія и Я. Авторъ стоитъ здѣсь на точкѣ зрѣнія такъ называемой психологіи личности (*Ichpsychologie*) и отрицательно относится къ психологіи процессовъ (*Vorgangspsychologie*).

Послѣдняя глава заключаетъ въ себѣ уясненіе основныхъ психологическихъ законовъ. Въ этой главѣ изложены наиболѣе оригинальныя мысли Пфэндера. Всѣ законы онъ раздѣляетъ

на три группы: законы, опредѣляющіе 1) содержаніе сознанія (ассоціація), 2) его объемъ и 3) форму (законъ вниманія и рельефъ фиксаціи вниманіемъ). Эти законы опредѣляютъ активную сторону психики; ея пассивная сторона опредѣляется законами подражанія и привычки.

Въ заключеніе считаемъ необходимымъ отмѣтить, что рецензируемое нами сочиненіе, хотя и не удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ, какія необходимо предъявить даже къ элементарному курсу, тѣмъ не менѣе должно быть привѣтствуемо, какъ почти единственная популярная книга на русскомъ языкѣ по введенію въ психологію.

И. Четвериковъ.

Dimitri Michaltschew. «Philosophische Studien». Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Rehmke. Leipzig. Verlag von Wilhelm Engelmann. 1909, стр. XV+575.

Книга Михалчева имѣетъ симптоматическое значеніе. Хотя она и ставитъ своей главной задачей подготовку въ другой работѣ автора, не появившейся еще въ печати—этикѣ, но по самой сущности этой задачи должна, главнымъ образомъ, сосредоточиться на критикѣ психологизма. Авторъ является, какъ въ этикѣ, такъ и въ философіи вообще противникомъ теоріи «общезначимости» (Allgemeingültigkeit). Для него нѣтъ въ сферѣ нравственности ничего абсолютно обязательнаго. Чтобы дать этому своему мнѣнію твердое основаніе, онъ находитъ необходимымъ изслѣдовать понятіе общезначимости вообще, какъ оно нынѣ развито въ ученіяхъ такъ называемаго «телеологическаго критицизма». Симптоматично въ этомъ то, что за скобку психологизма, такимъ образомъ, ставится теченіе, заявляющее себя съ первыхъ же шаговъ принципиальнымъ противникомъ его. Это позволяетъ думать, что психологизмъ гораздо глубже коренится въ философской мысли, чѣмъ то думаютъ многіе, это позволяетъ предвидѣть, что проблема психологизма скоро станетъ боевой проблемой всей философіи. Въ этомъ ея симптоматическое значеніе. Въ этомъ же, мы скажемъ, заключается и ея значеніе вообще. Ибо та критика, которую даетъ она, хотя въ общемъ и правильна, но проведена слишкомъ разбросанно, нервно, несистематично, а то ученіе, которое выдвигается авторомъ, какъ противовѣсъ психологизму его противниковъ, врядъ

ли не болѣе еще психологистично, чѣмъ они сами. Это лишаетъ книгу иного значенія, кромѣ выше отмѣченнаго. Какъ самостоятельное цѣлое, она значительно выиграла бы, если бы авторъ сократилъ ее впятеро и впятеро же уточнилъ мысль свою и свои формулировки. Считааясь съ этимъ, мы постараемся возможно яснѣе формулировать и критику, и положительные взгляды автора и дать имъ возможно болѣе ясную оцѣнку.

1. Теорія, выдвигающая абсолютность общезначимости (моральную ли только или не ее одну—это безразлично) опирается на дуализмъ сущаго и должнаго, даннаго и заданнаго, въ этомъ она принципиально согласна съ докантовскимъ догматизмомъ. Она является только перифразой этого догматизма, его передѣлкой: на мѣсто «отображенія» дѣйствительно существующаго она ставитъ «постиженіе» общезначимаго. По отношенію къ данному, къ сознаваемому (*Bewusstseienes*) эта общезначимость трансцендентна. Она является истиннымъ предметомъ познанія, на который это послѣднее направлено. Вотъ догматическая предпосылка телеологическаго критицизма, ничѣмъ его по существу не отличающая отъ докантовской догматики. Въ основаніи этой послѣдней лежалъ дуализмъ мышленія и бытія. Этотъ дуализмъ является характернымъ признакомъ психологизма, ибо только психологъ исходитъ изъ противоположности души и внѣшняго міра; для философа это не можетъ служить исходнымъ пунктомъ; кромѣ того, такой исходный пунктъ, весьма удобный для психолога, неизбѣжно долженъ привести философа къ солипсизму, какъ то показываютъ наглядно примѣры Декарта, Беркли и Юма; солипсизмъ же являетъ собою совершенно открытый психологизмъ (стр. 23—47). Чтобы быть свободной отъ психологизма, философія должна искать иного отправнаго пункта. А такъ какъ телеологическій критицизмъ беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ ту же догму, то и онъ повиненъ въ психологизмѣ не менѣе своего противника (14—22, 48—56). Ту же догматически-дуалистическую предпосылку дѣлаетъ направленіе Больцано—Гуссерля—Эвальда, формулируя ее только какъ противоположность между идеальнымъ и реальнымъ (51—98, 519—535), направленіе Мейнонга, сознательно разсматривающее взаимоотношеніе между познающимъ и познаваемымъ, т.-е. дѣйствительнымъ, какъ чудо (79 сл), а равно и направленіе Шуппе, который, хотя и проповѣдуетъ чистую имманентность, сохраняетъ

въ ея сферѣ дуализмъ сознанія и бытія (53 с., 62 с.); наконецъ, эмпириокритицизмъ, устремляясь противъ догматическаго противопоставленія мысли и бытія, стремится разрѣшить всѣ проблемы на почвѣ фізіологической психологіи, формулированной въ философскихъ терминахъ, и, такимъ образомъ, впадаетъ уже въ непосредственный релятивистическій психологизмъ (147 с., 174—178 с.). Этотъ аргументъ противъ телеологическаго критицизма и направленийъ ему родственныхъ, на нашъ взглядъ, вполне правиленъ. Жаль только, что авторъ не постарался обосновать его непосредственнымъ и скрупулезнымъ анализомъ тѣхъ выкладокъ Риккерта и другихъ, которыми они были приведены къ своему догматическому исходному пункту. Такой анализъ наглядно бы показалъ невозможность перескочить въ сферу трансцендентнаго. Затѣмъ, недостаточно формулировать сущность психологизма исторически, какъ усвоеніе исходнаго пункта психологіи, которое исторически привело къ солипсизму. Необходимо систематическимъ анализомъ показать, что исходъ изъ дуализма мышленія и бытія или познанія и «предмета познанія» и т. д. заключаетъ въ себѣ по существу сведеніе бытія на мышленіе, что дуализмъ мышленія и бытія неизбежно выставляетъ бытіе въ свѣтѣ мышленія, болѣе того необходимо показать, что, взявъ за одинъ изъ моментовъ этого дуализма—мышленіе, уже нѣтъ возможности достигъ въ дѣйствительности, а не словесно, другого его момента.

2. Чтобы избѣжать докантовскаго дуализма и, тѣмъ не менѣе, сохранить за собой дуализмъ познанія и его предмета, Риккертъ выдвигаетъ особое понятіе сознанія. Въ противоположность всему данному, всему сущему, всему дѣйствительному, всякому объекту, сознаніе должно означать собою абсолютный субъектъ. Тогда докантовское догматическое бытіе превратится въ имманентность и откроется возможность признать за предметъ познанія, за истину, общезначимость. Будь это сознаніе и въ такой ситуациіи психическимъ или индивидуальнымъ, все бытіе, все данное, какъ его содержаніе, стало бы тоже психическимъ, а это—солипсизмъ; потому, сознаніе, какъ субъектъ *κατ'ἑξῆς*, не есть психическое сознаніе; оно есть сознаніе вообще, сверхъ-индивидуальный субъектъ, пограничное понятіе, которое не можетъ быть содержаніемъ, не можетъ быть дано. Оно не можетъ быть имѣемо, такъ какъ всякое имѣніе подразумѣваетъ его

Однако, такой взглядъ на сознание превращаетъ его въ пустое слово. Ибо, если оно никакъ не дано, никакъ не можетъ быть «имѣемо», то о немъ и говорить нельзя. Быть границей, «пограничнымъ» понятіемъ, оно могло бы въ томъ случаѣ, если бы оно дѣйствительно разграничивало между собой двѣ сферы. Между тѣмъ, какъ таковое, оно знаетъ только одну сферу: сферу бытія-объекта (208 и сл.). Риккертъ утверждаетъ, что не о самомъ сознании идетъ рѣчь въ философіи, а объ его понятіи; но вѣдь это сущности дѣла не мѣняетъ, ибо вопросъ о томъ, что же оно такое само по себѣ, только отодвигается (225 и сл.): сознание или какъ-либо дано или вовсе не дано; въ первомъ случаѣ оно не можетъ быть Риккертовскимъ сознаниемъ вообще, во второмъ случаѣ оно—пустое слово. Въ основаніи этого Риккертовскаго концепта лежитъ ложный психологическій взглядъ, будто сознание не можетъ «имѣть» само себя. А это происходитъ потому, что Риккертъ вообще не дѣлаетъ различій въ значеніи «имѣть». Сознание, во-первыхъ, имѣетъ свои состоянія, которыя его составляютъ; во-вторыхъ, оно имѣетъ все данное, которое сознается, но самого сознания не составляетъ. Въ этомъ второмъ смыслѣ «имѣніе» сознаниемъ самого себя не представляетъ никакой невозможности. Все сводится здѣсь къ имѣнію этого рода, а оно непосредственный фактъ. На этомъ неразличеніи въ значеніи имѣнія зиждется и боязнь солипсизма. Ибо только въ томъ случаѣ, если все имѣемое принадлежитъ къ сознанию, есть возможность такого субъективизма. Если же имѣемое просто имѣется, то отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что надобно какое-то *asylum* въ лицѣ сознания вообще (179—227, 292—315). Этотъ аргументъ тоже имѣетъ силу противъ Риккерта: сознание вообще, какъ таковое, есть конструкція, лишенная всякаго содержанія; она придумана для спасенія трансцендентнаго, отвергнутаго въ его обычной формѣ. Но для того, чтобы это показать, слѣдовало бы просто-напросто проанализировать тотъ путь, по которому Риккертъ къ нему приходитъ¹⁾: психологизмъ этой конструкціи и ея родственность докантовскому дуализму сразу же бы стали ясны. Авторъ же впутываетъ сюда свой собственный взглядъ на сознание и данность (о чемъ

¹⁾ Какъ мы это сдѣлали въ нашей статьѣ: Къ критикѣ теоріи познания Г. Риккерта см. „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 93.

ниже), а главное, совѣмъ несправедливо обвиняетъ Риккерта въ неразличеніи двухъ значеній «имѣнія». Ибо данное для Риккерта «принадлежитъ» не къ индивидуальному сознанию, а къ сознанию вообще; для индивидуальнаго сознанія оно есть его *не* «индивидуальное содержаніе. Имманентной же философіей Риккертъ не удовлетворяется не изъ боязни солипсизма, а потому, что изначала предполагаетъ наличность предмета сознанія.

3. Въ связи съ противопоставленіемъ даннаго и заданнаго, Риккертъ развиваетъ свое ученіе о понятіи: понятіе противопоставляется имъ дѣйствительности—данному. При этомъ, чтобы избѣжать платонизма—съ одной стороны, номинализма—съ другой, онъ разсматриваетъ понятіе, какъ нѣчто значимое по отношенію къ дѣйствительному: общее не существуетъ ни само по себѣ, какъ данность, ни является только словесной формой; оно имѣетъ значимость по отношенію къ дѣйствительному и выражается въ сѣти сужденій или цикловъ сужденій о дѣйствительности, въ образованіи понятій, стремящемся все болѣе и болѣе имѣть значимость для дѣйствительности. Однако, Риккертъ только мнимо освобождается отъ номинализма (251). Эта мнимость создается, во-первыхъ, тѣмъ, что онъ не различаетъ между однократнымъ и отдѣльнымъ существомъ. Только послѣднее дѣйствительно; будучи же таковымъ, оно уже заключаетъ въ себѣ понятія и общности. Во-вторыхъ, онъ говоритъ объ образованіи понятій изъ значеній словъ, подразумѣвая здѣсь выработку общаго изъ однократностей; тогда какъ такое образованіе, въ сущности, есть всего лишь болѣе или менѣе удачная формулировка того общаго, которое дано уже и въ дѣйствительномъ: операція съ выраженіями (Sätze), не съ сужденіями (Urtheile); въ-третьихъ, вмѣсто отвѣта на вопросъ о сущности понятія, Риккертъ отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, какъ должно быть мыслимо логически совершенное понятіе: въ кругъ сужденія вводится значимость законовъ по отношенію къ дѣйствительности. Какъ будто бы логически они уже не находятся въ ней! Значимое и не заключающееся въ дѣйствительномъ данномъ есть только выраженіе, формулировка общаго, а не оно само. «Если подъ номинализмомъ понимать ученіе, говоритъ въ заключеніе авторъ (286), согласно которому въ данномъ нѣтъ ничего общаго, то критицисты несомнѣнно номиналисты» (228—291). И этотъ аргументъ въ корнѣ имѣетъ истину: про-

тивопоставленіе понятія и даннаго есть дуализмъ психологистическій. Въ немъ повторяется основная догма Риккерта: направленность познанія (сужденія) на что-то внѣ. Однако, въ деталяхъ аргументировка автора несправедлива. Риккертъ дѣлаетъ различіе между однократностью и отдѣльнымъ существомъ-вещью, ибо дѣйствительность для него, какъ и для автора, есть вещь (лучше комплексъ вещей), а однократность—лишь одинъ изъ моментовъ ея. Въдѣ проблема объективной дѣйствительности разсматривается Риккертомъ рядомъ съ проблемой данности. Что касается обвиненія Риккерта въ номинализмѣ, то оно всецѣло основывается на томъ произвольномъ пониманіи номинализма, которое звучитъ въ вышеприведенной цитатѣ. Не Риккертъ, а авторъ номиналистъ, такъ какъ онъ отводитъ въ удѣлъ наукъ всего лишь формулировку даннаго (243). Это логически психологистично, такъ какъ наука есть логическое образованіе. Это психологически ложно, такъ какъ психологія мышленія и изслѣдованія съ ясностью показываетъ, что мышленіе состоитъ въ образованіи общностей изъ частности согласно руководящимъ принципамъ. Наконецъ, третій подъ-аргументъ грѣшитъ тѣмъ же и основывается всецѣло на мнѣніи автора, что общее (будь оно значимость—это безразлично) есть само дѣйствительное, данное (о чемъ ниже). Такимъ образомъ, и этотъ аргументъ нужно было строить иначе: лучше всего было бы логически и психологически показать несостоятельность Риккертскаго дуализма, взявъ сначала за исходный пунктъ науку, а затѣмъ научное мышленіе. Авторъ этого не дѣлаетъ.

4. Въ основаніи телеологическаго критицизма лежитъ особая теорія сужденія. Она разсматриваетъ сужденіе, какъ утвержденіе истины; какъ психическій процессъ, сужденіе не интересуется логическую теорію; для нея важность представляетъ только его смыслъ: сужденіе, какъ смыслъ, т.-е. познаніе, какъ признаніе истины. Всякое познаніе есть отвѣтъ на вопросъ, т.-е. признаніе или отрицаніе, претензія на истину, объективность, общезначимость. Въ этомъ своемъ значеніи познаніе опредѣляется чувствомъ психологически, логически же означаетъ необходимость признанія; въ этомъ своемъ значеніи познаніе служитъ мостикомъ къ трансцендентному—истинѣ. Признавая истину, познаніе формулируетъ дѣйствительность—данность. Эта теорія сужденія невѣрна, во-первыхъ, потому что она вмѣсто вопроса о сущности

сужденія рѣшаетъ вопросъ объ его объективности, т.-е. догматически полагаетъ эту сущность въ этой объективности (320, 363). Во-вторыхъ, сущность познанія не имѣетъ ничего общаго съ признаніемъ или отрицаніемъ. Сужденіе не фраза (Satz): сужденіе есть опознаніе даннаго. И такъ наз. отрицательное сужденіе есть въ сущности не что иное, какъ такое же опознаніе (337—360, 380 сл.). Въ-третьихъ, чувство не имѣетъ принципиальнаго значенія въ познаніи. Въ-четвертыхъ, объективность и общезначимость выражаются не въ трансцендентности, а въ томъ, что дѣйствительное дано, какъ независимое отъ насъ, его имѣющихъ (357—380, 535—558). И, наконецъ, въ-пятыхъ, къ трансцендентности нельзя проложить никакого мостика, хотя бы и путемъ сужденія, какъ признанія истины, что имѣетъ значеніе и по отношенію къ ученію телеологическаго критицизма и по отношенію къ ученію Больцано-Гуссерля (392—411, §19—535). Въ правильности этого аргумента врядъ ли кто станетъ сомнѣваться, проштудировавъ Риккерта. Дѣйствительно, въ его теоріи сужденія болѣе, чѣмъ въ какой-либо другой, обнаруживается стремленіе, во что бы то ни стало, создать мостикъ къ трансцендентному, а отсюда и цѣлый рядъ чисто психологическихъ выкладокъ. Только и въ данномъ случаѣ мы не пошли бы путемъ автора въ критикѣ Риккерта. Во-первыхъ, вопросъ о сущности сужденій—вопросъ чисто психологическій, и хорошо, что Риккертъ его замѣняетъ другимъ. Жаль только, что этотъ другой вопросъ объ объективности познанія и формулируется, и разрѣшается Риккертомъ психологистически. Подмѣтивъ этотъ недостатокъ, авторъ, однако, нападаетъ на него съ точки зрѣнія своего разрѣшенія этого вопроса, т.-е. онъ тоже приписываетъ сужденію такъ или иначе объективность, онъ тоже психологистъ (но объ этомъ ниже). Во-вторыхъ, авторъ критикуетъ Риккертовскую теорію сужденія съ точки зрѣнія своей теоріи сущности сужденія, т.-е. критикуетъ психологистически (см. ниже). Въ-третьихъ, авторъ совсѣмъ недостаточно показываетъ психологистичность Риккертовской теоріи сужденія: нужно было бы прослѣдить до мельчайшихъ подробностей то, какъ строить Риккертъ свою теорію, и отмѣтить каждый психологистическій шагъ.

Итакъ, мы думаемъ, что авторъ правильно указалъ на основные психологизмы Риккерта, хотя его изложеніе, по нашему мнѣнію, и заставляетъ желать лучшаго. Особенно тормазитъ

успѣшность критики, развиваемой авторомъ, то, что она почти цѣликомъ основывается на его собственныхъ взглядахъ, а эти взгляды никакъ не могутъ быть признаны оплотомъ противъ психологизма. Бросимъ же взглядъ на то, что служить автору базой для аргументовъ и что онъ предлагаетъ взаимнѣ телеологическаго критицизма, ученій Больцано-Гуссерля, Шуппэ и др.

5. Философія или беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ какое-либо положеніе или ищетъ абсолютно-незаинтересованнаго начала. Въ первомъ случаѣ она исходитъ изъ предразсудка (108), во второмъ, являетъ собою идеаль адогматичности и критицизма. Телеологическій критицизмъ и философія Больцано-Гуссерля являются примѣрами философіи перваго рода. И кто не хочетъ быть догматикомъ, тотъ долженъ отъ нихъ отшатнуться, а ихъ попытку быть свободными отъ предразсудковъ признать неудавшейся. Что же ему тогда дѣлать? Первымъ дѣломъ онъ долженъ оставить площадь теоріи познанія: онъ долженъ хватить шире. *Только предположивъ все возможное, есть надежда не предположить ничего.* На такую точку зрѣнія и становится философія, какъ «основная наука», поборникомъ которой авторъ является вслѣдъ за своимъ учителемъ Ремке (V—VI, 558). Основная наука начинается не съ какого-либо сужденія, а съ данности вообще: всякій философъ долженъ начинать съ того, что ему дано; дано же ему все, что можетъ быть дано, т.-е. познаваемо (109). Данное вообще не носить на себѣ никакого опредѣленія, стало быть, свободно отъ всѣхъ предразсудковъ. Оно стоитъ внѣ всякаго вопроса и всякаго сомнѣнія, ибо его знаетъ всякій, и знаетъ, какъ предшествующее логически всему опредѣленному. Все, что есть, является или можетъ быть даннымъ: дѣйствительное и недѣйствительное, созерцаніе и понятіе, существующее и вымыселъ и т. д. Такъ исключается всякій дуализмъ, всякая догма. Правда, данное всегда дано кому-либо; но вѣдь этотъ кто-нибудь есть тоже нѣчто данное: обладатель есть всегда такая же данность, какъ и само обладаемое. Сознаніе, это обладатель, само представляетъ одну изъ возможныхъ данностей (35, 124, 176, 297, 329, 341). Что обладатель есть наше сознаніе,—это простой фактъ (121, 206, 237, 297, 301, 340, 516, 539, 543). Что обладатель можетъ имѣть себя самого, какъ обладаемое, т.-е. данное, рядомъ съ другимъ, это тоже простой фактъ (121, 297). Ни о какой теоріи, ни о какомъ

предразсудкѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи. Говоря, что что-то мнѣ дано, я не высказываю никакого сужденія, я ничего не утверждаю, ничего не опредѣляю или устанавливаю (215). Я высказываю само данное, не что-либо о немъ (128—129). Я высказываю нѣкоторое отношеніе: мнѣ дано. Но это не значить, что я и данное могутъ быть внѣ этого отношенія, ибо только въ этомъ отношеніи они вообще могутъ быть. Мы имѣемъ здѣсь особое, своеобразное, ни на что не сводимое отношеніе, которое есть фактъ и ничто больше: фактъ, который каждый знаетъ непосредственно (121, 215, 297). Данное есть обладаніе, но такого обладателя, который есть самъ нѣчто данное. Данное можно, стало быть, только имѣть. «Данное дано»—это не сужденіе, это только комплексъ словъ (109 сл.). Исходя изъ такой данности, основная наука автора спрашиваетъ объ ея сущности, объ ея разновидностяхъ и т. д.: ея задачей является освѣщеніе сущности даннаго (489). Въ этомъ данномъ съ самаго же начала и непосредственно открываются два различія: 1) между психическимъ и не психическимъ, ибо сознаніе можетъ имѣть себя и не себя (122, 553); противоположность эта предполагается психологіей (24, 39, 105, 133, 139, 516, 550); 2) между дѣйствительнымъ и не дѣйствительнымъ. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ простые факты: *такъ есть* (122, 360). Въ связи съ этими различіями находится различіе между: быть даннымъ и быть опредѣленнымъ (215), между отдѣльнымъ и общимъ (228—291). Однимъ словомъ, всѣ проблемы заключены въ рамки даннаго, всѣ проблемы касаются только его. Въ то время, какъ философія—основная наука—отвѣчаетъ на вопросъ о сущности даннаго, т.-е. дѣлаетъ вышеозначенныя различенія, отдѣльныя науки заняты дѣйствительностью. Философія трактуетъ о понятіи дѣйствительности (151, 535), отдѣльныя науки устанавливаютъ, что дѣйствительно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ (359, 535). Среди нихъ психологія занята изслѣдованіемъ сознанія и его особенностей. Она исходитъ изъ данности духовнаго индивидуума. Она изслѣдуетъ способность «имѣнія»—сознаніе въ его разнообразныхъ опредѣленіяхъ. Она находитъ здѣсь представленіе, различеніе и соединеніе, чувство, волевая проявленія и т. д. (341, 550). Но не однородна ни съ философіей, ни съ психологіей работа логики. Она не изслѣдуетъ ни данности вообще, ни смысла дѣйствительности, ибо для нея

безразлично, дѣйствительно ли данное или нѣтъ, истинно оно или ложно: она внѣ этихъ различій (359). Опираясь на психологическій фактъ, что все данное есть нѣчто отдѣльное (341, 342, 543, 516) и зная непосредственно, что данное дано намъ то неясно, смутно, неопредѣленно, то съ полной ясностью и въ полномъ опредѣленіи (341, 516), логика устремляетъ свои взоры на содержаніе даннаго, оставляя безъ вниманія то, чему данное дано, т.-е. сознание. Ее интересуетъ самый переходъ отъ неяснаго къ ясному. Это ея «фактическая сфера» (248 Anm., 343, 516, 550). Въ то время, какъ психологія знаетъ только опредѣленія сознанія, «имѣнія», логика имѣетъ своимъ предметомъ само опредѣленіе неопредѣленнаго, т.-е. дѣятельность мышленія, сужденія, познанія (340, 343, 514—519). Коротко говоря, въ то время, какъ психологія изслѣдуетъ «имѣніе» и «имѣющаго», логика изслѣдуетъ «имѣемое» (341, 515); въ то время, какъ философія интересуется даннымъ вообще, дѣйствительнымъ вообще и т. д., а отдѣльныя науки—конкретнымъ дѣйствительнымъ, логика занята только процессомъ познанія. Что же такое этотъ процессъ? Процессъ познанія есть опредѣленіе или уясненіе первоначально неяснаго (248 Anm., 276, 278, 280, 341, 518). Это уясненіе есть по своему существу объединеніе двухъ данностей, т.-е. опознаніе одной изъ нихъ черезъ другую, снова нахожденіе одного въ другомъ (345). При этомъ ясно, что быть снова найдено можетъ только то, что уже было, т.-е. не единично по своей натурѣ: быть найдено можетъ только общее. Познаніе или сужденіе есть опознаніе черезъ общее, черезъ понятіе (346 ст.). Столь же ясно, что такое опознаніе есть отождествленіе, не синтезъ (347—343). Не синтезъ, но и не анализъ. Всѣ эти грамматикалистическія опредѣленія должны быть оставлены (349 с.). Въ связи съ этимъ должна быть оставлена и теорія, вводящая въ сущность сужденія признаніе истины, значимость, ибо она тоже повинна въ грамматикализмъ: не сужденія, а фразы (Sätze) претендуютъ на истину; только онѣ могутъ быть истинны или ложны, только онѣ могутъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать объективности: само же сужденіе, какъ уясненіе даннаго черезъ данное, находится внѣ этого различія, ибо оно выражаетъ собою данное, а это не можетъ быть иначе для меня, которому оно дано, чѣмъ то есть на дѣлѣ (360, 366, 394, 415). Такимъ образомъ, не дѣйстви-

тельность, истина или объективность есть руководящая регула для нашего познанія, а сама данность, какъ таковая (248 Anm., 361, 371, 492, 479). Только въ сферѣ науки дѣйствительность выступаетъ на первый планъ, но и здѣсь лишь потому, что она представляетъ специальную данность науки: отдѣльныя науки должны уяснять и опознавать дѣйствительную данность. Что же такое эта дѣйствительная данность? Дѣйствительное есть отъ меня независимое данное, независимое отъ произвола, отъ человѣка, отъ сознанія (536), стало быть, сверхъиндивидуальное (367). Выработка его трудна, путь ея переполненъ ошибками (369). Что всякій изъ насъ знаетъ дѣйствительное, это фактъ; познаніе дѣйствительнаго заключается только въ томъ, чтобы безъ противорѣчій установить его независимую сущность (539); ни о какомъ производствѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи (370, 469 сл.). Все въ томъ, чтобы уяснить себѣ уже имѣемое, а это возможно только при помощи уже имѣемаго понятія. Какъ это послѣднее получено, объ этомъ можетъ говорить психологія (248, 352). Для процесса познанія отдѣльныхъ наукъ важно его просвѣтляющее дѣйствіе на конкретную данность, для логики процессъ самого просвѣтленія. Такимъ образомъ, и философія, и логика, и психологія оказываются обезпеченными отъ вторженія всякихъ теорій о производствѣ, о категоріяхъ, о дѣйственномъ сознаніи и пр. (432, 462—489). Понятіе есть тоже данность, данность на конкретномъ, какъ его опредѣленіе (267); а такъ какъ оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть опредѣленное общее, т.-е. уже предполагаетъ процессъ опредѣленія-уясненія, то его тоже можно счесть за особаго рода сужденіе-познаніе (268). Такимъ образомъ, оказывается возможнымъ предохранить себя отъ всякаго догматизма: предметъ познанія есть всегда данное. Познавать его, значить его опредѣлять: познавать его научно, значить познавать его сверхъиндивидуально, т.-е. познавать его, какъ истинно-дѣйствительное (280, 367, 535—554). Въ этомъ смыслѣ мы ставимъ дѣйствительное въ связь съ божественнымъ сознаніемъ, чтобы пресѣчь всякую возможность его релятивизаціи, что, впрочемъ, достигается уже различеніемъ между «сопринадлежностью» къ сознанію и «нахожденіемъ» въ сознаніи, при чемъ, разумѣется, дѣйствительность характеризуется послѣдними и потому обезопасѣна отъ релятивизаціи и психологизаціи (555—556; 35 сл.). Таково то, чѣмъ хочетъ замѣнить авторъ

злосчастный телеологическій критицизмъ! И надо сознаться, при такомъ замѣщеніи критицизмъ этотъ много выигрываетъ. Ужъ слишкомъ наглядно несообразны претензіи автора на свободу отъ психологизма, а главное отъ ошибокъ критицизма, по сравненію съ тѣмъ, что онъ даетъ. Пояснимъ нашу мысль коротко. Исходнымъ пунктомъ должно служить данное вообще (das Gegebene schlechthin). Чтобы достичь этого даннаго, нужно естественно поразмыслить, такъ какъ непосредственно дано намъ не данное вообще, а какое-либо «данное» данное; нуженъ процессъ мысли, т. е. нужна работа познанія. Значить, данное вообще не можетъ служить свободѣ отъ предразсудковъ. Если, затѣмъ, взять данное внѣ какихъ-либо его опредѣленностей, то для этого оно должно какъ-нибудь быть дано, если же оно не можетъ быть дано, ибо оно есть данное вообще, то въ такомъ случаѣ оно ничѣмъ не отличается отъ сознанія вообще, немогущаго никогда быть объектомъ: оно пустой звукъ, какъ выражается авторъ. Значить, оно не можетъ служить началомъ философіи. Далѣе, какъ установить связь между даннымъ вообще и даннымъ опредѣленіемъ, если о данномъ вообще нельзя составить себѣ никакого понятія (сужденія)? Далѣе, данное вообще все же предполагаетъ у автора личное сознаніе; пусть это личное сознаніе (мое, твое и т. д.) есть тоже нѣчто данное; но этимъ нисколько не уясняется данная трудность: данное вообще предполагаетъ одну изъ частныхъ, специальныхъ данностей, чтобы быть даннымъ вообще (112, 113, 126, 128, 143, 149, 154, 159, 175, 187, 206, 213, 240, 252, 285, 297, 310, 327, 367, 416, 499, 536, 543). Далѣе, данное обладаетъ, вопреки утвержденіямъ автора, цѣлымъ рядомъ опредѣленій: оно всегда есть отдѣльность (342, 514); оно всегда есть владѣніе обладателя (297); оно есть въ этомъ смыслѣ отношеніе (215, 197); и даже своеобразное отношеніе (297); оно не есть нѣчто опредѣленное, оно есть въ концѣ-концовъ только неопредѣленное, неопознанное и т. д.; оно есть непредвзятый пунктъ для непредвзятаго мышленія; оно можетъ быть дѣйствительнымъ и недѣйствительнымъ, отдѣльнымъ и общимъ, созерцательнымъ и несозерцательнымъ и т. д. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что передъ нами не данность, а цѣлая теорія «даннаго вообще». На это намъ авторъ спокойно возражаетъ: не теорія, а голый фактъ (121, 297). Но если это такъ, то зачѣмъ же авторъ о немъ рассу-

ждаетъ. Не превращаетъ ли онъ голый фактъ этимъ самымъ въ теорію и не извращаетъ ли его? Не дѣлаетъ ли онъ изъ голаго факта *теорію голаго факта*, и не будетъ ли аппеляція къ самому голому факту въ подтвержденіе теоріи голаго факта наивнымъ софизмомъ? Мы думаемъ, что провозглашеніе исхода изъ факта для философіи или неприемлемо, такъ какъ этотъ фактъ есть продуктъ долгой умственной работы теоріи и является предразсудкомъ изъ предразсудковъ, или неприемлемо потому, что этотъ фактъ лежитъ за сферой философіи и мышленія, и исхожденіе изъ него означало бы собой постулировку чуда *à debut de la philosophie*. Основная философская наука автора есть новая мистеріологія факта и данности; и въ этой своей роли она совсѣмъ не нова. Наконецъ, данность вообще и исхожденіе изъ нея не уничтожаетъ, съ одной стороны, дуализма, такъ какъ обладатель данности только отмысливается, а не отсутствуетъ принципиально, и не освобождаетъ, съ другой стороны, отъ психологизма, такъ какъ данность вообще есть только отвлеченіе отъ «данной» данности вотъ этому обладателю-субъекту, а не принципиальная независимость отъ него. Ничему здѣсь не помогаетъ и божественное сознаніе, столь напоминающее собою Риккертское «сознаніе вообще», Шупповское «родовое сознаніе» и пр. Однимъ словомъ, исходъ изъ данности вообще совсѣмъ не гарантируетъ отъ предразсудковъ. Отношеніе между логикой и психологіей грѣшитъ тѣмъ же. Оставляя безъ вниманія уже то, что онѣ разсматриваютъ съ различныхъ сторонъ своеобразное отношеніе данности, (какъ можетъ эта послѣдняя быть дана и какъ она можетъ имѣть стороны?), одна со стороны содержанія, другая со стороны обладанія, и всѣ связанныя съ этой двойственностью точекъ зрѣнія на одни и тѣ же трудности,—представляется совсѣмъ непонятнымъ, какимъ образомъ дѣятельность познанія, переходъ отъ одного содержанія къ другому, оказывается фактомъ *не* психологическимъ, «фактической сферой» логики, какъ выражается авторъ (341, 516)? Изъ того, что психическій фактъ опознанія и уясненія не можетъ быть психологически истолкованъ, какъ особенность жизни представленій, различенія и соединенія, слѣдуетъ только одно: что этотъ фактъ указываетъ на новый своеобразный психическій моментъ, и что психологія познанія не исчерпывается психологіей представленія. Считать же изслѣдованіе дѣятельности познанія логикой, это значитъ дѣ-

лать изъ нея сознательно одно изъ развѣтвленій психологiи. Правда, авторъ напираетъ на понятiе дѣятельности, которое, по его мнѣнiю, чуждо психологiи (340 сл.). Но если это и такъ, то тѣмъ болѣе оно чуждо логикѣ, такъ какъ имѣетъ безусловно психологическое происхожденiе. Какъ ложное понятiе, его нужно одинаково удалить изъ обѣихъ областей. Удерживая его, какъ базу для логики, авторъ проповѣдуетъ самый грубый логическiй психологизмъ. Въ томъ же насъ убѣждаетъ и утвержденiе автора, будто логика предполагаетъ психологическiй фактъ: отдѣльность и различность каждаго даннаго. Считая логической сущностью познанiя опознанiе одного изъ данныхъ при помощи другого, авторъ проповѣдуетъ несомнѣнный, хотя и затушеванный фразами, номинализмъ. Ибо, если все дано, то вѣдь остается только получше разобратъ въ данномъ, получше его формулировать. Къ этому и сводится, по мнѣнiю автора, сущность науки (245). Ея задача—сознанiе наиболѣе адекватнаго выраженiя (266). Въ связи съ этимъ понятно, что авторъ истинными или ложными называетъ только фразы (360). Но совершенно, при этомъ, непонятно, почему для автора познаванiе-сужденiе не является равнымъ фразообразованiю, почему онъ такъ яро выступаетъ противъ грамматикализма. Развѣ наука не есть познанiе? И развѣ познанiе не должно быть въ такомъ случаѣ образованiемъ выраженiй? Еще менѣе понятно, что значить, что познанiе должно обрабатывать (247 Апм.) или опредѣлять (280); ибо для этого требуются болѣе, чѣмъ словесные критерiи. Здѣсь наблюдается другое уклоненiе автора: онъ считаетъ, что процессъ познанiя имѣетъ свой предметъ—данное и стремится познать его, т.-е. уяснить возможно научное (280). Такой взглядъ, однако, требуетъ вопроса, въ чемъ же критерiй познанiя? Авторъ отвѣчаетъ: въ данномъ, въ предметѣ. Изъ этого мы можемъ умозаключить что данное, стало быть, дано не такъ, какъ оно должно быть дано, если его хотятъ еще обрабатывать. А отсюда мы выводимъ, что автору извѣстно то, какимъ оно должно быть. Родство съ доктриной Риккерта становится понемногу яснымъ: познанiе обрабатываетъ данное, чтобы открыть истинно данное и руководиться при этомъ идеей этого истиннаго. Не будетъ ли такое познанiе продукцiей и образованiемъ? Или это только словопроизводство и фразопостроенiе? Далѣе, если познанiе нуждается въ

предметъ и въ томъ, чтобы имъ обладать съ безусловной ясно-стью (280), то отсюда ясно вытекаетъ дуализмъ познанія и познаваемого, въ которомъ авторъ такъ усердно обвиняетъ Риккерта, Гуссерля, Шуппе. Такимъ образомъ, противъ Риккерта авторъ является номиналистомъ, противъ номиналистовъ—риккертіанцемъ, и въ концѣ-концовъ самъ нарушаетъ свои принципы.

Критеріемъ дѣйствительности авторъ считаетъ саму данность дѣйствительнаго. Каждый изъ насъ знаетъ, что дѣйствительное независимо отъ насъ. Это ли не психологизмъ? Это ли не возведение въ логическое достоинство субъективной увѣренности? И зачѣмъ тогда возставать противъ того, что Риккертъ видитъ въ чувствѣ очевидности гарантіи истинности. На самомъ дѣлѣ, развѣ я, имѣя дѣйствительное, какъ абсолютное, гарантированъ въ моемъ познаніи его, какъ такового, въ томъ, что я имѣю такое абсолютно-истинное дѣйствительное? Для психолога научнаго мышленія было бы, конечно, достаточно показать, какъ ученый довольствуется своимъ убѣжденіемъ, полученнымъ путемъ цѣлаго ряда умственныхъ дѣйствій. Но для логика это не имѣетъ ровно никакой цѣнности. Онъ хочетъ знать не то, что и какъ мы переживаемъ, когда имѣемъ дѣйствительное, а то, что такое оно само. А здѣсь авторъ намъ спокойно говоритъ: да вы сами знаете хорошо, что такое дѣйствительное; это—простой фактъ (539, 543, 360). И, дѣйствительно, то, что предлагаетъ намъ авторъ, есть отъ начала и до конца философія факта, т.-е. того, *о чемъ нельзя философствовать*, если фактъ берется въ его непредвзятости, и что представляетъ собою самую запутанную и сложную теорію, какъ только взято за начало разсужденія, и потому требуетъ самой тщательной критики. Таковы послѣдствія того исхода, за который борется авторъ: вмѣсто того, чтобы очистить поле философіи отъ остатковъ психологизма, заграждающихъ его въ рукахъ Риккерта, Гуссерля, Шуппе, онъ наводнилъ его до краевъ проявленіями психологизма, а въ видѣ критерія критеріевъ выдвинулъ «здравый разсудокъ». Только этой основной несостоятельности автора слѣдуетъ приписать, что, видя главныя проявленія психологизма у своихъ противниковъ, онъ не сумѣлъ достаточно ясно показать ихъ, какъ это мы видѣли выше. Между прочимъ, въ вину автору слѣдуетъ поставить незнакомство, съ одной стороны, съ философіей Фриза и его со-

временныхъ послѣдователей, а съ другой—съ системой философіи Когена, а равно и съ нѣкоторыми прежними работами Наторпа ¹⁾.

Б. Яковенко.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Арнимъ, Г. Исторія античной философіи. Перевъ съ нѣм С. Поварнина. Спб. 1910. Ст. VI+254. Ц. 1 р. 50 к.

Бердяевъ, Николай. Духовный кризисъ интеллигенціи. Спб. 1910. Ст. 304. Ц. 1 р. 50 к. Изд. «Общественной пользы».

Бинзъ, Альфредъ. Душа и тѣло. Перевъ С. А. Лопашова. Москва 1910. Изд. «Звено». Ст. 204. Ц. 1 р. 25 к.

Wentscher, Else. Der Wille. Leipzig 1910. Ст. X+189. Ц. 2 М. 40 Pf.

Волковичъ, А. Н. Бога ищутъ. Спб. 1909. Спб. 147. Ц. 75.

Воронцовъ, Н. Г. Эфирныя волны и сознание. Москва 1910. Ст. 73. Ц. 50 к.

Юсифовъ, І. М. О размноженіи и половомъ влеченіи человѣка. Томскъ 1910. Ст. 97.

Кашинъ, Н. В. Средняя школа и права по образованію. Москва 1909. Ст. 15 Ц. 15. к.

Couturat, L, Jespersen, O, Lorenz, R, Ostwald, W, Pfaundler, L. La langue internationale et la science. Traduit par M. Boubier. Paris 1909. Ст. 57. Ц. 1 fr.

Лемонье, Камилль. Самецъ. Романъ. Москва 1910. Изд. «Звено». Ст. 296. Ц. 1 р.

Мережковский, Д. Больная Россія. Спб. 1910. Ст. 276. Ц. 1 р. 25 к. Изд. «Общественной пользы».

Муйжель, В. Разказы. Т. III. Спб. 1910. Ст. 222. Ц. 1 р. Изд. «Общественной пользы».

Румянцевъ, Н. Е. Педологія. (Наука о дѣтяхъ.) Спб. 1910. Ст. II+82. Ц. 25 к.

Серафимовичъ, А. Разказы, т. IV. Ст. 242. Ц. 1 р. Спб. 1910. Изд. «Общественной пользы».

Толстой, А. Н., графъ. Сорочьи сказки. Спб. 1910. Ст. 119. Ц. 1 р. Изд. «Общественной пользы».

Volkman, Paul. Erkenntnisstheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften. Leipzig 1910. Ст. XXIII+454. Ц. 6 М.

Heinze, Max. Ethische Werte bei Aristoteles. № 1. Leipzig 1909. Ст. 30. Ц. 1 М. 20 pf.

¹⁾ См., напр., Quantität und Qualität in Begriff, Urtheil und gegenständlicher Erkenntnis в Philosophische Monatshefte. Bd. XXVII. (1890).

Hessen, Sergius. Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. Berlin 1909. P. XI—151. «Kantstudien» № 15. P. 5 M. 50 Pf.

Чириковъ, Евгеній. Въ царствѣ сказокъ. Спб. 1910. Стр. 119. Ц. 1 р. 75 к., въ папкѣ 2 р. Изд. «Общественной пользы».

Изданія «Посредника».

Б. Гринченко. Сестрица Галя, прост. изд. Ц. 1 к.

То же. Тоже, лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. «Свободное воспитаніе», т. третій № 1. Ц. 25 коп.

И. Горбуновъ-Посадовъ и Я. Егоровъ. Красное солнышко, безъ азбуки, въ обложкѣ. Ц. 18 к.

П. Костычевъ. Что есть въ землѣ. Ц. 3 к.

С. Семеновъ. Подпасокъ, прост. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.

Л. Н. Толстой. О смерти, прост. изд. Ц. 1 к.

Л. Н. Толстой. Безубойное питаніе или вегетаріанство, прост. изд. Ц. 1 к.

Л. Н. Толстой. О безсмертіи, прост. изд. Ц. 1 к.

Л. Н. Толстой. Объ истинной любви, прост. изд. Ц. 1 к.

Л. Н. Толстой. О добрѣ и добротѣ, прост. изд. Ц. 1 к.

А. Веселовская. Подъ выстрѣлами, прост. изд. Ц. 1 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Рохъ и его собака, прост. изд. Ц. 1 к.

И. Старининъ. Дядя Оаддей, прост. изд. Ц. 1 к.

Гюи де-Мопассанъ. Местъ, прост. изд. Ц. 1 к.

Н. Селезневъ. Бѣлая береза, прост. изд. Ц. $\frac{3}{4}$ к.

То же. То же, среднее изд. Ц. 7 к.

То же. То же, лучш. изд. 12 к.

П. Костычевъ. О жизни растений. Ц. 5 к.

П. Костычевъ. О разведеніи хлѣбовъ. Ц. 4 к.

Л. Н. Толстой. Неизбѣжный переворотъ. Ц. 10 к.

С. Орловскій. Побѣдители бури, прост. изд. Ц. 2 к.

В. Б. Пойдемъ за Нимъ!, прост. изд. Ц. 2 к.

Б. Гринченко. Отецъ и дочка, прост. изд. Ц. 1,5 к.

Е. Свѣшникова. Францискъ Ассизскій, прост. изд. Ц. 1,5 к.

*** Вино—ядъ, прост. изд. Ц. 1 к.

М. Брессъ. Какъ ухаживаютъ птицы за своими птенцами, въ обл. Ц. 20 к.

Л. Весельгофъ. Джекъ—Пожарная собака, въ обл. Ц. 50 к.

Извѣстія и замѣтки.

Полное собраніе сочиненій Л. Эйлера. Предполагается 43 выпуска подъ редакціей профессоръ: Г. Вебера (Страсбургъ), Рудіо (Цюрихъ), Крацера и Штекель (Карльсруэ).

Въ текущемъ году выйдетъ въ свѣтъ I томъ. Алгебра. Подъ ред. проф. Г. Вебера. Изданіе Тейбнера въ Лейпцигѣ.

Московское Психологическое Общество.

ССXLVIII. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями) засѣданія 5 декабря 1909 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ Правленія Университета, подѣ председательствомъ Л. М. Лопатина, при тов. секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Д. В. Викторова, П. П. Соколова, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, членовъ-соребнователей: Н. П. Ферстеръ и С. Г. Шахъ-Назарова.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

- 1) Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
- 2) Сторонній посѣтитель д-ръ М. Ю. Лахтинъ прочелъ рефератъ «Къ вопросу о бѣсоодержимости въ современной деревнѣ».
- 3) Послѣ перерыва происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, Д. Г. Коноваловъ, Л. М. Лопатинъ и П. П. Соколовъ.
- 4) По окончаніи преній председатель выразилъ референту благодарность отъ лица всѣхъ присутствующихъ за чрезвычайно интересный рефератъ.
- 5) Были предложены къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: Б. А. Кистяковскій, А. Э. Вормсъ, А. В. Кубицкій, В. П. Карповъ, Н. В. Самсоновъ, М. Н. Шатерниковъ, А. М. Щербина, Д. Г. Коноваловъ, М. Ю. Лахтинъ. (Л. М. Лопатинъ, Г. И. Челпановымъ и В. М. Хвостовымъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12^{1/2} ч. ночи.

**ССХLIX. Протоколъ очередного (закрытаго, съ гостями)
засѣданія 19-го декабря 1909 года.**

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ часовъ вечера въ залѣ Правленія Университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при тов. секретаря Н. П. Корелиной, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. О. Бачинскаго, Н. А. Бердяева, П. Д. Боборыкина, Б. К. Млодзѣвскаго, И. Ф. Огнева, Г. А. Рачинскаго, Ф. Е. Рыбакова, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, кн. Е. Н. Трубецкого, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, членовъ-соревнователей: А. В. Бломеріусъ и С. Г. Шахъ-Назарова.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Дѣйствительный членъ Общества П. Д. Боборыкинъ прочелъ рефератъ «Антропоцентризмъ и космическое міропониманіе».

2) Рефератъ вызвалъ оживленныя пренія, въ которыхъ приняли участіе, кромѣ референта, кн. Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяевъ, В. М. Хвостовъ и Л. М. Лопатинъ.

3) Послѣ перерыва былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

4) Произведена баллотировка въ дѣйствительные члены Общества А. Э. Вормса, М. Ю. Лахтина, В. П. Карпова, Б. А. Кистяковскаго, Д. Г. Коновалова, А. В. Кубицкаго, Н. В. Самсонова, М. Н. Шатерникова, А. М. Щербины. Оказались избранными: А. Э. Вормсъ—9-ю противъ 1-го; М. Ю. Лахтинъ—11-ю; В. П. Карповъ—10-ю противъ 1-го; Б. А. Кистяковскій—9-ю противъ 2-хъ; Д. Г. Коноваловъ—10-ю противъ 1-го; А. В. Кубицкій—11-ю; Н. В. Самсоновъ—9-ю противъ 2-хъ; М. Н. Шатерниковъ—11-ю; А. М. Щербина—10-ю противъ 1-го.

5) Предложены къ избранію въ дѣйствительные члены Общества И. М. Громогласовъ (Л. М. Лопатинымъ, Г. И. Челпановымъ и П. П. Соколовымъ), И. А. Ильинъ (кн. Е. Н. Трубецкимъ, Л. М. Лопатинымъ и Г. Г. Шпеттомъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ ПРОДАЮТСЯ:

Проф. А. И. Введенскій. Философскіе очерки. *Вып. I.* О философіи въ Россіи, о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева, о свободѣ воли, о смыслѣ жизни, объ отношеніяхъ вѣры къ знанію. Цѣна 1 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. 4-е изд. Цѣна 2 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія новой философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками. 2-е изд., вновь редактированное проф. А. И. Введенскимъ по 4-му нѣмецк. 2 тома. Цѣна 4 руб.

Т Р У Д Ы

С.-Петербургскаго Философскаго Общества:

Выпускъ I. Декартъ. Метафизическія размышленія. Перев. подъ редакціей и со статьей проф. А. И. Введенскаго. Декартъ и раціонализмъ. Цѣна 1 р.

Выпускъ II и III. Малевбраншъ. Исканіе истины. Перев. подъ ред. и со статьей Э. Л. Радлова. Цѣна 5 руб.

Выпускъ IV. Беркли. Трактатъ о началахъ чело-вѣческаго знанія. Перев. подъ ред. и со статьей Н. Г. Дебольскаго. Цѣна 40 коп.

Выпускъ V. Аристотель. Этика. Перев. и вступительная статья Э. Л. Радлова. Цѣна 1 руб. 50 коп.

НОВАЯ КНИГА:

С. ТОРМАЗОВЪ.

Счастье и прогрессъ съ точки зрѣнія естественнаго подбора.

Въ книжныхъ магазинахъ „Новаго Времени“ и другихъ.

ЦѢНА 1 РУБ.

Открыта подписка на 1910 годъ

на

Вѣстникъ Олонецкаго Губернскаго ЗЕМСТВА,

IV годъ изданія.

Подписная плата за годъ 1 рубль.

Подписка принимается въ г. Петрозаводскѣ, при Губернской Земской Управѣ. Задача изданія „Вѣстника“—возможно шире знакомить населеніе губервіи съ дѣятельностью мѣстнаго земства и сообщать населенію полезныя для него знанія по сельскому хозяйству и вообще пригодныя въ сельскомъ быту. Съ цѣлью широкаго распространенія по губерніи, „Вѣстникъ“ бесплатно разсылается губернскимъ и уѣзднымъ земскимъ гласнымъ, земскимъ агрономамъ, техникамъ, сельско-хозяйственнымъ обществамъ, во всѣ школы, волостныя правленія, сельскія общества, земскимъ врачамъ, ветеринарамъ и большому числу грамотныхъ крестьянъ. Всего по губерніи разсылается 2.500 экзempl.

Съ февраля 1910 года выходитъ въ гор. Москвѣ
журналъ научной юриспруденціи

„Вопросы Права“

издаваемый при ближайшемъ участіи:

А. С. Алексѣева, А. Э. Вормса, П. В. Гидулянова, Б. А. Кистяковского, И. А. Кистяковского, С. А. Котляревскаго, С. А. Муромцева, П. И. Новгородцева, Г. С. Фельдштейна и А. Л. Форштетера.

Журналъ „Вопросы права“ ставятъ себѣ цѣлью освѣщеніе теоретическихъ и практическихъ проблемъ права, имѣющихъ непосредственный интересъ для нашего времени.

„Вопросы права“ выходятъ **четыре** раза въ годъ книгами около десяти листовъ: въ февралѣ, маѣ, октябрѣ и декабрѣ.

Подписная цѣна: въ годъ съ пересылкой и доставкой **6 руб.**

Цѣна отдѣльной книги **2 руб.**

Объявленія, принимаемыя для напечатанія въ журналѣ, оплачиваются по-странично и построчно.

Адресъ редакціи: Москва, Арбатъ, Каложинъ пер., 10, кв. Г. С. Фельдштейна.

Редакторъ-издатель Г. С. Фельдштейнъ.

Большая прогрессивно-демократическая газета

ПРИВОЛЖСКИЙ КРАЙ

Выходитъ въ Казани ежедневно. Открыта подписка на 1910 годъ.

Подписная цѣна: на годъ 7 р., на 6 мѣс. 4 р., на 3 мѣс., 2 р. 25 к., на 1 мѣс. 75 к. Учащимся и сельской интеллигенціи дѣлается скидка.

Съ 1910 года всѣмъ подписавшимся на годъ и полгода будетъ прилагаться бесплатно еженедѣльный художественно-литературный иллюстрированный журналъ „Сѣверная Недѣля“, выходящая подъ редакціей А. Рославлева и Дм. Цензора. Остальные подписчики, желающіе получать журналъ приплачиваютъ 10 к. въ мѣсяцъ сверхъ подписной цѣны.

Адресъ редакціи Казань, „Приволжскій Край“.

Редакторъ-издатель И. П. Кочергинъ.

Открыта подписка на еженедѣльное земское изданіе

ПЕРМСКУЮ ЗЕМСКУЮ НЕДѢЛЮ

на 1910 годъ.

Задачи газеты—проведеніе въ среду населенія полезныхъ знаній, ознакомленіе его съ дѣятельностью земства, всестороннее освѣщеніе жизни и нуждъ населенія Пермской губерніи и въ Россіи. Пробужденіе самосознанія въ крестьянствѣ, содѣйствіе проявленію его инициативы въ общественныхъ дѣлахъ и въ хозяйственной дѣятельности, разработка вопросовъ сельского хозяйства, коопераціи, кустарной промышленности и т. п.

Подписная плата: для подписчиковъ изъ Пермской губ. 1 р. въ годъ, 50 к. на полгода, для подписчиковъ изъ друг. губ.—1 р. 50 к. въ годъ, 75 к. на полгода, съ лостъ и перес. Подписная плата адресуется на имя редакціи „Пермской Земской Недѣли“ (Пермь, Сибирская ул., домъ губ. земства). Принимается подписка также въ уѣздныхъ земскихъ управахъ Пермской губерніи.

ОТКРЫТА ПОДПСКА на 1910 годъ.

(Третій годъ изданія.)

На двухнедѣльный журналъ

„ФИНЛЯНДІЯ“.

Выходитъ 10 и 25 числа каждаго мѣсяца. 24 номера въ годъ.

Редакторъ А. В. Игельстромъ.

Издатель Д. Д. Протопоповъ.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкою:

въ Россіи и Финляндіи на цѣлый годъ 6 р., на полгода 3 р., на три мѣсяца 1 р. 50 к.; за границу на цѣлый годъ 7 р., на полгода 4 р.

Отдѣльные номера 25 коп. (Положеннымъ платежомъ 35 коп.)

Подписка принимается въ конторѣ редакціи: С. Пете, бургъ, Мейка, 24, (у Пѣвческаго моста). Тел. 109-12, въ книжномъ магазинѣ Р. Эдгрена, (Б. Конюш. нная, 8), „Наша Жизнь“, Н. О. Вольфа, а также во всѣхъ книжныхъ магазинахъ столицъ, Финляндіи и провинціи.

ВѢСТНИКЪ ОПЫТНОЙ ФИЗИКИ И ЭЛЕМЕНТАРНОЙ МАТЕМАТИКИ.

Выходитъ 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, не менѣе 24 стр. каждый, подъ редакціей приватъ-доцента В. Ф. Кагана.

Программа журнала: оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросам преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамиліями рѣшившихъ. Задачи на премію. Библиографическій отдѣлъ. Обзоръ спеціальныхъ журналовъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Предыдущіе семестры были рекомендованы: Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. для гимн. муж. и жен., реальн. уч., прогимн., город. уч., учит. инст. и семинарій; Главн. Упр. Воен.-Учебн. Зав.—для воен.-уч. заведеній; Учен. Ком. при Св. Синодѣ—для дух. семинарій и училищъ.

Пробный номеръ высылается **бесплатно** по первому требованію.

Условія подписки: Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ **6** руб., за полгода—**3** руб. Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ **4** руб., за полгода **2** руб.

Адресъ для корреспонд.: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1910 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

Современная Психіатрія,

издаваемый при участіи Н. А. Вырубова, В. А. Гиляровскаго, В. И. Семидалова, С. С. Ступина, С. А. Суханова подъ редакціей А. Н. Бернштейна и Д. Б. Ганнушкина.

Годъ изданія четвертый.

Журналъ будетъ попрежнему выходить ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ около 3-хъ листовъ. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой **семь** руб., за границу **9** руб. Цѣна отдѣльной книжки **75** коп. Подписка принимается въ конторѣ редакціи **Современной Психіатріи** (Москва, Б. Левшинскій пер., 14. Тел. 14-17) и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ.

Гг. иногороднихъ подписчиковъ просятъ направлять подписныя деньги непосредственно въ контору редакціи; въ полученіи денегъ будетъ высылаться квитанція.

Допускается разсрочка подписной платы при условіи непосредственнаго обращенія въ контору журнала: при подпискѣ **4** руб. и къ 1-му іюня—**3** руб.

Статьи въ заказныхъ бандероляхъ просятъ направлять по адресу редакціи. Редакція оставляетъ за собой право производить въ присланныхъ статьяхъ нѣкоторыя сокращенія.

Авторы помѣщаемыхъ въ журналѣ оригинальныхъ статей получаютъ безплатно 25 оттисковъ.

О всѣхъ книгахъ, присланныхъ въ редакцію, печатается извѣщеніе въ ближайшей книжкѣ журнала.

Плата за объявленія:

Передъ текстомъ и на посл. стр. обложки: $\frac{1}{4}$ страницы—**25** р., $\frac{1}{2}$ страницы—**40** р., 1 страница—**60** р. Послѣ текста: $\frac{1}{4}$ страницы—**15** р., $\frac{1}{2}$ страницы—**25** р., 1 страница—**40** р. При повторныхъ объявленіяхъ соотвѣтствующая скидка. Разсылка приложенийъ нѣсомъ до 2-хъ лотовъ—**25** руб.

Открыта подписка на 1910 годъ на журналы:

1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.
СОРОКЪ ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія библіотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и библіотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой.

Въ 1910 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѣсячныхъ книжекъ, въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ: I. Избранныя сочиненія С. Т. Аксакова II. Поэтъ любви и жалости Чарльзъ Дикенсъ и орелъ французской поэзіи Викторъ Гюго. Литературно-біографическіе очерки съ приложеніями портретовъ и избранныхъ сочиненій. Сост. Н. Я. Абрамовичъ. III. А. А. Плещеевъ. Сборникъ стихотвореній съ портретомъ и біографіей поэта, подъ редакціей Д. И. Тихомирова. IV. А. С. Хомяковъ, К. С. Аксаковъ и И. С. Аксаковъ. Сборникъ стихотвореній съ портретами поэтовъ, подъ редакціей Д. И. Тихомирова.

Оставшіеся комплекты журнала „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ за прежніе годы 1897—1907 гг. по 4 р. съ пересылкой въ предѣлахъ Евр. Россіи.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія разрѣшенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, для учительскихъ библіотекъ и бесплатныхъ народныхъ читаленъ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 5%.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: За стр. 40 р., за $\frac{1}{2}$ стр. 20 р., за $\frac{1}{4}$ станицы 10 р., за $\frac{1}{8}$ стр. 5 р.

Издательница Е. Н. Тихомирова.

Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы. 2) Учительская библіотека. 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

РУССКАЯ МЫСЛЬ.

Открыта подписка на 1910 годъ.

Вышла декабрьская (двѣнадцатая) книга.

Содержаніе: I. ОНА. Поэма въ стихахъ.—Бориса Садовскаго. II. МЕРТВАЯ ЗЫБЬ. Романъ.—О. Миртова. *Окончаніе*. III. VITA SOMNIUM BREVE. Ром. Рикарды Гукъ. Съ нѣмецкаго.—Перев. Е. С. Хохловой. *Окончаніе*. IV. ПИСЬМА ЧЕХОВА. V. СЧАСТЛИВЧИКЪ-ПЕРЪ. Романъ Хеприка Понтопидана. Съ датскаго. — Перев. М. П. Благовѣщенской. *Окончаніе*. VI. ГОГОЛЬ И ГОЙЯ. — С. К. Шамбинаго. VII. Ф. Ф. МАРТЕНСЪ. — Бар. Б. Э. нольде. VIII. ИЛЛЮЗИИ СОЦИАЛИЗМА. („The Illusions of socialism“). Бернарда Шоу. Съ англійскаго.—Перев. С. И. Рапопорта. IX. НАШЪ ДАЛЬНІЙ ВОСТОКЪ И ЕГО КОЛОНИЗАЦІЯ. — А. А. Кауфмана. X. ЛИТОВСКІЙ ВОПРОСЪ ВЪ НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ.—А. Л. Погодина. XI. ПИСЬМО ИЗЪ ГЕРМАНИИ. Новые имперскіе налоги.—Елизаветы Виленцъ-Горовицъ. XII. ЗАМѢТКИ О СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРѢ. „Аватэма“ Л. Андреева.—Нѣсколько словъ о переживаемомъ литературномъ кризисѣ.—Л. Я. Гуревичъ. XIII. МІРЪ ИГРУШКИ. (По поводу московской выставки игрушекъ художника Бартрама.)—В. Г. Малахѣевой-Мировичъ. XIV. О ВСЕВОЛОДѢ ГАРШИНѢ. (Введеніе въ характеристику.)—К. И. Чуковскаго. XV. НА ПЕРЕВАЛѢ. II. „Безвременье“.—А. С. Изгоева. XVI. ТЕКУЩІЕ ВОПРОСЫ ВНУТРЕННЕЙ ЖИЗНИ. I. Судьбы русской конституціи.—К. Н. Соколова. II. Промышленные синдикаты въ Россіи и условія ихъ развитія. — В. О. Гефдингга. XVII. ДВА СЛОВА ПО ПОВОДУ СТАТЬИ А. А. КАУФМАНА.—Кн. Г. Е. Львова. XVIII. СВОБОДА ИСКАНІЙ И ПРИЗЫВЪ КЪ НЕТЕРПИМОСТИ. (Письмо въ редакцію.)—П. И. Новгородцева. XIX. НА РАЗНЫЯ ТЕМЫ. „Запросы Жизни“. „Историческія записки“ М. О. Гершензона.—Петра Струве. XX. ИНОСТРАННАЯ ПОЛИТИКА.—Л. И. Гальберштадта. XXI. БИБЛІОГРАФИЧ. ОТДѢЛЪ. XXII. ОБЪЯВЛЕНІЯ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Годъ. 9 мѣс. 6 мѣс. 3 мѣс. 1 мѣс.

Съ дост. и перес.: 12 р. 9 р. 6 р. 3 р. 1 р.

За границу . . . 14 р. 10 р. 50 к. 7 р. 3 р. 50 к. 1 р. 25 к.

Принимается подписка въ Москвѣ—въ конторѣ журнала: Ваганьковский пер., д. Куманина. Въ Петербургѣ, Вильнѣ и въ Варшавѣ—въ книжн. магаз. Карбасникова и въ друг. лучш. магазин. Москвы, Петербурга, Одессы и Кіева.

ВЫШЛА НОВАЯ КНИГА изд. ж. „Русская Мысль“—Многообразіе религіознаго опыта.—Вильяма Джемсъ.

29 годъ изданія ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1910 Г. 29 годъ изданія

„РЕБУСЪ“ Единственный въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малозвѣстныхъ теорій и фактовъ: *телепатіи, ясновидѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритуализма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.*)

Независимое слово внѣ школъ и партій о всѣхъ спорныхъ вопросахъ науки и жизни.

Выходитъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до 3-хъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ; разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, романы, стихотворенія и поеллы, соотвѣтствующіе направленію журнала.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на $\frac{1}{2}$ года 3 руб.
За границу на годъ 6 р., на $\frac{1}{2}$ года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

Подписка принимается: въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Нейдгартъ кв. № 12, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Годъ изданія сорокъ пятый.

„АСТРАХАНСКИЙ ЛИСТОКЪ“

будетъ выходить въ 1910 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Газета прогрессивнаго направленія, но независимая отъ какихъ-либо партій и кружковъ. Дѣятельное представительство краевыхъ интересовъ. Широкая освѣдомленность о мѣстныхъ дѣлахъ. Полные обзоры областной промышленности и торговли.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банкирск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.), всѣ же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К^о (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки петита: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

Подписная цѣна съ пересылкою: 1 годъ—7 руб. 50 коп., $\frac{1}{2}$ года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. 50 коп., 1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинекій.

Годъ изданія X-й.

Принимается подписка на 1910 годъ
на журналъ

Невропатологіи и Психіатріи

имени С. С. Корсакова,

издаваемый Обществомъ невропатологовъ и психіатровъ, состоя-
щимъ при Императ. Московскомъ Университетѣ,

ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

проф. В. К. Рота и В. П. Сербскаго, приватъ-доцентовъ А. Н.
Бернштейна, Л. С. Минора, П. А. Преображенскаго, Г. И. Рос-
солимо и д-ра В. И. Яковенко.

Журналъ выходитъ 6 разъ въ годъ книгами въ 10 листовъ
и содержитъ: 1) оригинальныя статьи по невропатологіи и
психіатріи, криминальной антропологіи, судебной психопатологіи,
психологіи, педагогическимъ вопросамъ. 2) Рефераты. 3) Коррес-
понденціи и отчеты съѣздовъ и засѣданій обществъ. 4) Рецензіи
книгъ. 5) Хроника и смѣсь. 6) Объявленія.—Приложенія: а) Би-
блиографическій указатель статей и книгъ по невропатологіи и
психіатріи; в) Протоколы Общества невропатологовъ и психіат-
ровъ при Московскомъ Университетѣ.

Подписная цѣна въ годъ съ пересылкой и доставкой—10 руб.;
за границу—12 руб.

Цѣна за объявленія въ 1 стр.—15 руб., за $\frac{1}{2}$ стр.—10 руб.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи: Москва, Дѣвичье поле, Клиника нервн. болѣзн.

Въ 1910 году будетъ продолжаться (34-й годъ) изданіе

Ж У Р Н А Л А

„ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ
и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **общій отдѣлъ**,
посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за грани-
цей, и отдѣлъ **официально-справочный**. Цѣна журнала съ пересылкой
во всѣ города Россіи:

		Отдѣлъ общій.		Отдѣлъ оф.-справ.		Оба отдѣла.	
За	12 мѣсяцевъ	4 руб.	40 коп.	4 руб.	40 коп.	8 руб.	— к.
„	6	2	20	2	20	4	—
„	3	1	20	1	20	2	—
„	1	—	40	—	40	—	80

Цѣна журнала 3 р. за годъ и 2 р. за 6 мѣсяцевъ, съ перес. и доставкой.
Подписка принимается: Москва, Городская Урава, Воскресенск. площ., здан. Думы.

Открыта подписка на 1910 годъ

XXI г.
изданія.

на журналъ

XXI г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ и систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ и друг., о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для студентовъ и недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Коюшенный пер., д. № 32) и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обихъ столицъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

Принимается подписка на 1910 годъ

на ежемѣсячный литературный и общественно-политическій журналъ

НОВОЕ ОБРАЗОВАНИЕ.

При программѣ большихъ ежемѣсячниковъ „Новое Образование“ будетъ держаться того направленія и характера, какихъ держался нѣкогда журналъ „Образованіе“ при покойномъ А. Я. Острогорскомъ.

Въ журналѣ примутъ участіе **извѣстные** литературныя и научныя силы.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

	На годъ.	На 1/2 года.	На 3 мѣс.	На 1 мѣс.
Съ дост. и перес. въ Россіи .	7 р.	3 р. 50 к.	1 р. 75 к.	— 60 к.
За границей	10 р.	5 „ — „	2 „ 50 „	1 р. 25 „

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ, Забалканскій пр., д. 30, въ конторѣ журнала „Новое Образование“, а также во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ имперіи, которые удерживаютъ изъ подписной цѣны 5% въ свою пользу.

Открыта подписка на 1910 годъ

(ШЕСТОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей средняго возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихъ въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложеніями, редакція „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную виѣшность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно-исполненными рисунками, и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Имѣя въ виду распространеніе журнала въ школахъ, каждая книжка „Семьи и Школы“ составляется такимъ образомъ, чтобы ее легко было, при желаніи, раздѣлить на части, и большія произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было бы въ концѣ года переплести въ одну книгу.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлосусовъ, Е. Волкова, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжінъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантѣвъ, В. В. Капелькинъ, О. Карышева, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Маминъ-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, А. Н. Рождественская, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тиличьева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 р. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 2 р. 50 к. За границу 5 р. Подписка на полгода 1 р. 50 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и книжныхъ магазинахъ „Трудъ“ и Н. Карбасникова. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки. Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается бесплатно. Оставшіеся комплекты журнала за прежніе годы продаются въ редакціи и конторѣ Н. Печковской по 3 руб. кромѣ 1908 г., который за израсходованіемъ почти всѣхъ экземпляровъ продается по повышенной цѣнѣ за пять рублей. Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

IV-й годъ изданія.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1910 г.

IV-й годъ изданія.

на большую политическую, экономическую общественную и литературную газету

„ГОЛОСЪ МОСКВЫ“.**Подписная цѣна:**

				Льготная подпис. для лицъ духовн. зван., военныхъ, учителей и студ.								Льготная подпис. для лицъ духовн. зван., военныхъ, учителей и студ.			
на	12	мѣс.	9	р. — к.	6	р. — к.		на	6	мѣс.	4	р. 75	к.	3	р. — к.
„	11	„	8	50	5	50	„	„	5	„	4	—	—	2	50
„	10	„	7	75	5	—	„	„	4	„	3	25	—	2	—
„	9	„	7	—	4	50	„	„	3	„	2	50	—	1	50
„	8	„	6	25	4	—	„	„	2	„	1	80	—	1	10
„	7	„	5	50	3	50	„	„	1	„	—	90	—	—	60

Выписывающіе за границу платятъ вдвое.

Отвѣтств. редакторъ П. И. Смирновъ.

Издатель: „Московское Товарищество для изданія книгъ и газетъ“.

XVI годъ**въ 1910 году****годъ XVI****„ЖУРНАЛЬ МИНИСТЕРСТВА ЮСТИЦІИ“**

будетъ выходить ежемѣсячно, кромѣ іюля и августа, книгами въ объемѣ около 20 листовъ. Подписной годъ начинается съ января 1910 года.

Подписная плата 8 рублей въ годъ съ доставкой и пересылкою.

Должностныя лица при подпискѣ черезъ казначеевъ пользуются разсрочкою до 1 рубля въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ 8 мѣсяцевъ каждаго года.

Всѣ прочіе подписчики, при подпискѣ исключительно въ Главной Конторѣ, пользуются разсрочкою до 2 рублей въ мѣсяцъ съ тѣмъ, чтобы вся уплата была произведена въ теченіе первыхъ четырехъ мѣсяцевъ каждаго года.

Кандидаты на должности по судебному вѣдомству, лица, оставленныя при университетахъ для приготовленія къ профессорскому званію, а также студенты Императорскихъ университетовъ и Демидовскаго Юридическаго Лицея, воспитанники Императорскихъ: Училища Правовѣднія и Александровскаго Лицея и слушатели Военно-Юридической Академіи платятъ, при подпискѣ въ Главной Конторѣ, по 5 рублей въ годъ.

Отдѣльныя книги продаются по 1 рублю, съ приложеніями—по 2 рубля.

Книжные магазины пользуются за пріемъ подписки и объявленій уступкою 10%, за продажу отдѣльныхъ книгъ—25%.

Главная контора: Книжный складъ М. М. Стасюлевича, С.-Петербургъ, Васильевскій островъ, 5 линія, д. 28.

Объявленія для печатанія въ „Журналъ“ принимаются въ Главной Конторѣ съ платою по расчету 30 к. за строчку, 8 руб. за страницу и 4 руб. за полстраницы.

Редакція „Журнала Министерства Юстиціи“ находится въ С.-Петербургѣ, по Екатерининской улицѣ, въ зданіи Министерства Юстиціи.

Редакторъ **В. В. Дерюжинскій.**

Открыта подписка на 1910 г.

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„Запросы Жизни“,

вѣстникъ культуры и политики, издаваемый съ октября т. г. въ С.-Петербургѣ при ближайшемъ участіи М. М. Ковалевскаго и Р. М. Бланка.

и сотрудничествѣ: К. К. Арсеньева, О. Д. Батюшкова, А. Н. Бенуа, проф. М. В. Бернацкаго, проф. В. М. Бехтерева, П. Д. Боборыкина, проф. А. К. Бороздина, В. Я. Богучарскаго, А. И. Браудо, И. К. Брусидовскаго, А. М. Бѣлова, проф. А. Н. Веселовскаго, В. В. Водовозова, В. П. Воронцова, проф. Ю. С. Гамбарова, М. Б. Ганнушкина, А. Г. Гормфелда, проф. Н. А. Гредескула, А. Г. Гросмана, Л. Я. Гуревичъ, Эдуарда Давида, И. Л. Давидсона, проф. В. Э. Дена, Д. А. Дриля, И. В. Жилкина, П. И. Звѣздича, проф. И. И. Иванюкова, проф. И. И. Карѣева, Д. М. Койгена, А. Н. Котельникова, Б. Кричевскаго, проф. В. Д. Кузьмина-Караваева, М. И. Кулишера, прив.-доц. І. М. Кулишера, Г. А. Ландау, Д. А. Левина, проф. П. Ф. Лесгафта, С. И. Лисенко, А. В. Луначарскаго, проф. И. В. Лучицкаго, проф. А. А. Мануилова, проф. И. И. Мечникова, Л. Е. Моцкина, Н. К. Муравьева, проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго, проф. И. Х. Озерова, Л. Ф. Пантелѣева, проф. Л. І. Петражицкаго, проф. А. С. Посникова, М. Б. Ратнера, проф. Н. М. Рейхесберга, Е. К. де-Роберти, Н. С. Русанова, Я. Л. Сакера, Д. В. Сатурина, проф. В. В. Святловскаго, М. А. Славинскаго, Л. З. Слонимскаго, Н. Д. Соколова, проф. Е. В. Тарле, проф. К. А. Тимирязева, В. О. Тотаміанца, М. Л. Тривуса, проф. М. И. Туганъ-Барановскаго, Г. А. Фальборка, проф. М. И. Фридмана, Н. В. Чехова, М. А. Чеховой, проф. М. П. Чубинскаго, проф. А. А. Чупрова, Л. И. Шейниса, И. И. Шрейдера, Л. Я. Штернберга и др.

Программа „ЗАПРОСОВЪ ЖИЗНИ“:

- | | |
|---|---|
| <p>I. Статьи по очереднымъ вопросамъ политической, экономической, социальной, литературной и научной жизни Россіи и Запада.</p> <p>II. Обзоръ послѣдней недѣли (внутренней и иностранной); дѣятельность парламентовъ, дѣйствія правительствъ, жизнь партій, социальное движеніе, мѣстное самоуправленіе, общественная самодѣятельность и пр.</p> <p>III. Документы прогресса. Статьи и сообщ. о ходѣ культурн. и социальн. прогресса во всѣхъ странахъ.</p> <p>IV. Корреспонденція изъ Россіи и изъ-за границы.</p> | <p>V. Журналъ журналовъ: обзоръ русскихъ и иностранныхъ журналовъ и газетъ.</p> <p>VI. Рабочее движеніе.</p> <p>VII. Кооперативное движеніе.</p> <p>VIII. Народное образованіе.</p> <p>IX. Обзоръ экономической жизни (внутренней и иностранной).</p> <p>X. Литературный обзоръ.</p> <p>XI. Научный обзоръ.</p> <p>XII. Завоеванія техники.</p> <p>XIII. Русская и иностранная библиографія.</p> <p>XIV. Театръ.</p> <p>XV. Искусство.</p> <p>XVI. Фельетонъ.</p> |
|---|---|

Подписная цѣна съ пересылкою и доставкой: въ Россіи на 1 годъ—5 р., на $\frac{1}{2}$ г.—2 р. 75 к., на $\frac{1}{4}$ г.—1 р. 50 к., на 1 мѣс.—50 к. Заграницу: на 1 г.—7 р., на $\frac{1}{2}$ г. 4 р., на $\frac{1}{4}$ г.—2 р., на 1 мѣс.—80 к.

Цѣна отдѣльнаго номера съ пересылкой 15 к.

Продолжается подписка на ноябрь и декабрь т. г. Цѣна за 2 мѣсяца—1 р., за 1 м.—50 коп.

Адресъ редакціи и главной конторы: Спб., Б. Московская ул., д. 7.
Телефонъ № 121-29.

Открыта подписка на 1910 годъ

(XV-й годъ изданія)

на иллюстрированный литературный и научно-популярный журналъ
для семьи и школы

„В С Х О Д Ы“.

Въ 1910 году „ВСХОДЫ“ будутъ издаваться при участіи тѣхъ же сотрудниковъ и въ томъ же духѣ и направленіи, какъ и въ предыдущіе годы.

Журналъ выходитъ въ концѣ каждаго мѣсяца.

Въ 1910 г. подписчики на „ВСХОДЫ“ получаютъ:

12 №№ большого формата разнообразнаго содержанія. Въ составъ ихъ входятъ: повѣсти и разсказы, оригинальные и переводные, стихотворенія, историческія повѣсти, сказки, легенды, біографіи знаменитыхъ людей, путешествія, очерки по естествознанію, географіи, этнографіи и пр. Постоянные отдѣлы: Изъ науки и жизни.—Критическій указатель дѣтской и народной литературы.

Въ виду растространенія журнала въ школахъ, каждая книжка „Всходовъ“ составляетъ такимъ образомъ, чтобы ее легко было дѣлить на части и произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было соединять въ одну книжку.

12 №№ „Библіотеки Всходовъ“—книжки малаго формата, заключающія въ себѣ каждая цѣлое произведеніе, беллетристическое или научно-популярное.

12 отдѣльныхъ картинокъ на лучшей альбомной бумагѣ.

Подписная цѣна: съ доставкой и пересылкой: На годъ въ Россіи 5 р., на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к., на $\frac{1}{4}$ года 1 р. 25 к., на 1 мѣс. 42 к. За границу 8 р.

Плата за объявл.: 1 стр.—40 р., $\frac{1}{2}$ стр.—20 р., $\frac{1}{4}$ стр.—10 р.

Пробный номеръ высылается за 6 семикопеечныхъ марокъ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ въ конторѣ журнала: С.-Петербургъ, 4-я Рождественская, № 8; въ конт. Печковской: Москва, Петровскія линіи, и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Ред.-изд. Э. Монвижъ-Монтевидъ.

Открыта подписка на 1910 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ

(4-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходитъ 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Подписная цѣна на журналъ 2 р. 50 к. въ годъ, на полгода—1 р. 50 к.

Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на

„Богословскій Вѣстникъ“

1910-й годъ.

(Девятнадцатый годъ изданія.)

Въ 1910 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ на прежнихъ основаніяхъ.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ книги преп. Исаака Сиріна

Восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь** рублей, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока (при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.).

Подписавшіеся на журналъ безъ приложенія пользуются такой разсрочкой на два срока—при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакцію пользуются скидкой отъ 20—30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ орд. проф. Заозерскій.

Открыта подписка на 1910 годъ

НА ЖУРНАЛЫ

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“,

и

„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“,

издаваемый при С.-Петербургской Духовной Академіи.

Условія подписки на 1910 годъ.

Въ Россіи: а) за оба журнала—**8** (восемь) руб. б) Отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ **5** руб. (пять), за „Христіанское Чтеніе“ **5** руб.

За границей для всѣхъ мѣстъ: за оба журнала **10** (десять) руб., за каждый журналъ отдѣльно—**7** (семь) руб.

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: Въ редакцію „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“ въ С.-Петербургѣ.

Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи (Невскій пр., д. № 166, кв. 27), гдѣ можно получать также отдѣльные изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при „Церковномъ Вѣстникѣ“.

Допускается подписка на журналы съ разсрочкою платежа подписныхъ денегъ: при подпискѣ на оба журнала—3 р., къ 1 мая—3 р., къ 1 октября—2 р., при подпискѣ на одинъ журналъ—3 р. и къ 1 іюля—2 р.

Коммисіонерамъ по доставкѣ подписки на журналъ предоставляется 3%.

ОБЪ ИЗДАНИИ
ЗАПИСОКЪ
 МОСКОВСКАГО ОТДѢЛЕНІЯ
Императорскаго Русскаго Техническаго Общества.
 (десять выпусковъ въ годъ.)

Программа журнала: Оригинальныя изслѣдованія и работы по вопросамъ техническимъ и социально-экономическимъ; обзоры и библиографія; переводныя статьи. Отчеты изъ жизни Общества; отдѣльныя приложенія изъ законченныхъ трудовъ отдѣловъ Общества или отдѣльныхъ членовъ.

Подписная цѣна „Записокъ“: за годъ съ пересылкой и доставкой 5 руб., за полгода 3 руб., безъ пересылки и доставки за годъ 4 руб. 50 коп., за полгода 2 руб. 50 коп.

Подписка принимается: 1) въ книжномъ магазинѣ Н. Лидертъ, Москва, Петровскія линіи, и 2) въ редакціи „Записокъ“, Мясницкая, М. Харитоньевскій пер., д. № 4.

5-й годъ изданія.

Открыта подписка на 1910 годъ
на журналъ

МОСКОВСКІЙ ЕЖЕНЕДѢЛЬНИКЪ.

Редакторъ журнала **Кн. Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ.**

Ближайшіе сотрудники: Н. В. Давыдовъ, С. А. Котляревскій, Н. Н. Львовъ, В. А. Маклаковъ, А. Л. Погодинъ, П. Б. Струве и кн. Г. Н. Трубецкой,

Условія подписки: за годъ—5 руб., за 6 мѣс.—3 руб., за 3 мѣс.—1 руб. 50 коп. За границу вдвое.

Подписка принимается во всѣхъ книжн. магаз. и въ конторѣ редакціи.

Адресъ конторы: Москва, Пречистенскій бул., д. Кальмееръ. Тел. 127—18.

Открыта подписка на 1910 годъ на журналъ

ПСИХОТЕРАПІЯ.

Обозрѣніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологій,

издаваемый при участіи А. Н. Бернштейна, Ю. В. Каннабиха, Н. Е. Осипова, подъ редакціей Н. А. Вырубова.

Журналъ будетъ выходить каждые два мѣсяца книжками не менѣ трехъ листовъ. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой четыре рубля, за границу—пять рублей. Цѣна отдѣльной книжки 75 коп.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи „ПСИХОТЕРАПІИ“ Москва, Плющиха, М. Трубноі пер., 5. Телеф. 108—41, и во всѣхъ книжн. магазин.

Статьи въ заказн. бандероляхъ просятъ направлять по адресу редакціи.

Авторы помѣщаемыхъ въ журналъ оригинальныхъ статей получаютъ безплатно 25 оттисковъ. О каждой книгѣ, присланной въ редакцію, будетъ заявлено въ ближайшей книжкѣ журнала.

Открыта подписка на 1910 годъ

(14-й годъ изданія)

на единственное въ Россіи литературное художественное иллюстрированное изданіе

Новый журналъ Литературы, Искусства и Науки

(бывш. В. И. Булгакова, редактора газ. „Новое Время“).

Новый журналъ печатаетъ все выдающееся, оригинальное и характерное, почерпая свое содержаніе изъ этого фонда міровой культуры, ея идей и стремленій, который долженъ быть предметомъ любознательности для всѣхъ мыслящихъ и интеллигентныхъ людей.

ПОДПИСЧИКИ НОВАГО ЖУРНАЛА ПОЛУЧАЮТЪ ВЪ ТЕЧЕНІЕ ГОДА:

12 книгъ ежемѣсячнаго литературнаго, художественнаго журнала, со множествомъ рисунковъ, большого формата in 8°, отпечатаннаго въ художественной типографіи на плотной глазированной бумагѣ, четкимъ шрифтомъ.

12 книгъ новѣйшихъ произведеній слѣд. авторовъ: Поль Бурже, Жуль Кларети, Октавъ Мирбо, Анатоль Франсъ, Жоржъ Оне, Артуръ Шницлеръ, Шоломъ Ашъ, Г. Уэльсъ, Оскаръ Уальдъ, Гемфри Уордъ, П. Бенсонъ, Перси Уайтъ.

Подписавшіеся и уплатившіе сполна годовую цѣну журнала до 30 декабря 1910 г. получаютъ бесплатно новое художественное изданіе.

Открыта подписка на 1909—1910 годъ

на ежемѣсячный, иллюстрированный, научный, литературн. журналъ

II годъ
съ окт. 1909 г.
по окт. 1910 г.

„МІРЪ“

II годъ
съ окт. 1909 г.
по окт. 1910 г.

Въ журн. „МІРЪ“ приним. участіе выдающ. литераторы, учеп. и публицисты.

Въ 1909—1910 гг. всѣ годовые подписчики журнала „МІРЪ“, внесшіе полную годовую плату, получаютъ:

12 №№ журнала большого формата, каждый объемомъ не менѣе 10 печатныхъ листовъ (40.000 буквъ).

АЛЬБОМЪ изъ **24** **КАРТИНЪ** **ЗНАМ. ХУДОЖН.** въ краскахъ, на мѣловой бумагѣ, въ роскошн. папкѣ.

Альбомъ картинъ будетъ высланъ годовымъ подписчикамъ журнала „МІРЪ“ тотчасъ по ихъ подпискѣ.

Живыя рѣчи Л. Н. ТОЛСТОГО.

Подписная цѣна на журналъ „МІРЪ“ со всѣми приложеніями съ доставкой и пересылкой:

Во всѣ мѣстности Россіи: на годъ 5 р., на полгода 3 р. За границу: на годъ 8 р., на полгода 5 р.

Для сельск. священниковъ, учителей, фельдшероу и земск. служащ. допускается разсрочка подписной платы: при подпискѣ 2 р., каждыя три мѣсяца по 1 р. При коллективной подпискѣ служащихъ въ различныхъ учрежденіяхъ, допускается скидка въ размѣрѣ 10% или на каждыя 10 экз. высылается 1 экз. бесплатно.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Лиговская, № 47.

Подробн. проспектъ о журналѣ и катал. книгоиздательства высылается бесплатно.

Редакторъ Л. Л. Богущескій.

Издатель В. Л. Богущескій.

Объ изданіи журнала Вѣра и Разумъ

въ 1910 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **два раза** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ конторахъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЕТСЯ

СОБРАНІЕ СЛОВЪ и РѢЧЕЙ Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Цѣна за семь книгъ **семь рублей** съ пересылкой. Весь чистый доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Преосвященства, Архіепископа Арсенія, въ пользу Общества вспоможенія нуждающимся воспитанникамъ Харьковской Духовной Семинаріи.

Открывается подписка на 1910 годъ
на журналъ

ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ

(45-й годъ изданія).

издаваемый **М. М. Ковалевскимъ**, подъ редакціей **К. К. Арсеньева**, при ближайшемъ участіи: И. В. Жилина, М. М. Ковалевскаго, Н. А. Котляревскаго, В. Д. Кузьмина-Караваева, А. С. Посникова, Л. З. Слонимскаго и К. А. Тимирязева.

Кромѣ снимковъ и портретовъ историческихъ дѣятелей, исполненныхъ англійской гелиографіею REMBRANDT ITAGLIO, въ 1910 году въ журналъ будутъ помѣщаемы художественныя приложенія по отдѣлу искусства: такъ, въ первыхъ книжкахъ будутъ даны главные типы „Горе отъ ума“ въ постановкѣ Московскаго Художественнаго театра (исполненные въ краскахъ фирмой MEISENBACH, RIFFARTH & Co въ БЕРЛИНѣ по рисункамъ художника В. И. РОССИНСКАГО).

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	На годъ.	На ¼ года.
Безъ доставки въ СПб. и Москвѣ . . .	15 р. 50 к.	3 р. 90 к.
Съ доставкой въ СПб. и Москвѣ . . .	16 „ —	4 „ —
Съ пересылкой	17 „ —	4 „ 25 „
За границу	19 „ —	5 „ —

Подписка принимается: въ главной конторѣ журнала: СПб., Загородный пр., 14 (Тел. 74-51); и въ московск. конторѣ журн.: Б. Никитская, 5 (Телеф. 57-86). Подписка принимается также во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ и провинціи. Подробн. проспектъ высылается по требованію бесплатно.

Вопросы философіи, кн. 101.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга II (102).

МАРТЪ-АПРѢЛЬ.—1910 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Пятеповская ул., соб. домъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Философія исторіи Гегеля. В. И. Герье	125
Гражданская религія у Руссо. А. С. Котляревскаго . .	180
Вѣра и знаніе. Николая Бердяева	198
<u>Матерія и энергія. А. Эйхенвальда</u>	235

Значеніе гипотезы способностей для эмпирической психологіи. А. Лазурскаго	113
Бѣсоодержимость въ современной деревнѣ. М. Лахтина .	141

Критика и библіографія.

I. Обзоръ книгъ.

Эдмундъ Гуссерль. «Логическія изслѣдованія». Часть первая: Прологомены къ чистой логикѣ. Разрѣшенный авторомъ переводъ съ нѣмецкаго Э. А. Берштейнъ, подъ редакціей и съ предисловіемъ С. Л. Франка. Спб. Ст. XV+224. Ц. 1 р. 50 к. С. Гессенъ . . .	185
II. Библіографическій листокъ.	—

Московское Психологическое Общество. (Отчеты о годичномъ распорядительномъ собраніи, отчетъ секретаря, отчетъ казначея. Списокъ членовъ Псих. Общества)	192
--	-----

Объявленія.

Философія історії Гегеля ¹⁾).

Нельзя не признать великою заслугою философіи Гегеля то, что она была въ состояніи отвести подобающее мѣсто въ историческомъ процессѣ такому крупному явленію какъ христіанство и объяснить съ своей точки зрѣнія его міровое значеніе... Преимущество въ этомъ отношеніи Гегелевской философіи історіи выступаетъ особенно ярко при сопоставленіи ея съ другими философскими теоріями, въ особенности съ Контовской. Философія Гегеля, исходя изъ противоположенія субъекта объекту, матеріи духу и изъ идеи примиренія ихъ въ высшемъ единствѣ, была способна постигнуть христіанство, какъ разрѣшеніе великой міровой тайны, выражающейся въ дуализмъ безконечнаго и конечнаго, божественнаго и человѣческаго. Возникновеніе христіанства становится для Гегеля откровеніемъ новаго, высшаго принципа, около котораго съ этого момента вращается всемірная історія (*die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht*). Этотъ принципъ заключается въ томъ, что „Богъ познается духомъ“, это значить, что „самосознаніе въ своемъ подъемѣ овладѣваетъ тѣми моментами, которые присущи понятію духа, и чувствуетъ потребность соединить ихъ въ абсолютное понятіе“. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ примиреніе и освобожденіе духа, ибо, постигая духъ въ его всеобщности и безконечности, человѣкъ, который самъ есть духъ, въ этомъ

¹⁾ См. „Вопросы Философіи“ кн. 101. 1910 г.

Вопросы философіи, кн. 102.

абсолютномъ объектѣ своей мысли находить свою собственную сущность. Въ то же время онъ сознаетъ потребность устранить то положеніе дѣла, при которомъ абсолютный духъ является для него чѣмъ-то объективнымъ (*gegenständlich*), чуждымъ (*fremdartig*), внѣ его существующимъ.

Такое опредѣленіе христіанства, гармонизировавшее съ его философіей, дало Гегелю возможность вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить его, какъ историческій *фактъ* и приурочить его къ тому историческому моменту, къ которому оно хронологически относилось, и такимъ образомъ *вывести* его не только изъ діалектическаго процесса, или изъ эволюціи идеи, а изъ историческаго процесса, т.-е. изъ предшествовавшихъ ему и современныхъ ему *наличныхъ фактовъ*. Этотъ выводъ *конкретнаго* факта изъ отвлеченнаго понятія у Гегеля по отношенію къ христіанству совершается вдвойнѣ—хронологически и по самому существу. Во-первыхъ самый фактъ, что начало христіанства совпадаетъ съ установленіемъ Римской имперіи, является у Гегеля не случайнымъ обстоятельствомъ, а вытекаетъ какъ бы изъ сущности діалектическаго процесса. Принципомъ Римской имперіи является у него „конечность и частная субъективность, возведенная на степень безконечности“ (*die zur Unendlichkeit gesteigerte particuläre Subjectivität*); и вотъ одновременно съ торжествомъ этого принципа въ политическомъ мірѣ этотъ самый принципъ „субъективности“ проявляется въ рожденіи Христа „къ спасенію міра“, но въ обратномъ порядкѣ, такъ что „конечность“ становится лишь формой его явленія (*als dieser Mensch*), тогда какъ сущность и содержаніе его—„безконечность“.

Но болѣе значительна и достойна вниманія попытка Гегеля приурочить христіанство къ культурнымъ условіямъ тогдашняго міра, вывести его изъ религіозныхъ и нравственныхъ потребностей античнаго міра въ его тогдашнемъ состояніи—изъ глубокаго чувства недовольства и жажды (*Sehnsucht*) духовнаго удовлетворенія, которыя

испытывало языческое общество. Эта неудовлетворенность была тѣмъ *фатумомъ*, который сокрушилъ языческихъ боговъ и жизнерадостное служеніе имъ, была той силою, которая очистила человѣческую душу отъ увлеченія всѣмъ частнымъ и конкретнымъ.

Уже греки, которые выставили принципъ — „человѣкъ, познай самого себя“ — пришли къ сознанію духа, но духа ограниченного, включавшаго въ себя природу. Духъ, правда, царилъ у нихъ надъ природою, но былъ съ нею единъ и проявлялся во множествѣ индивидуальныхъ народовъ и боговъ. У римлянъ является элементъ субъективности. На почвѣ этой субъективности (*Innerlichkeit*) развивается личность, но въ то же время эта личность стоитъ подъ неумолимою властью *единого*, т.-е. абсолютной личности государя. „Это внутреннее противорѣчіе составляетъ бѣдствие (*das Elend*) римскаго міра“. Но этимъ бѣдствіемъ обуславливается дальнѣйшее развитіе и воспитаніе (*Zucht*) личности. Внѣшнее бѣдствіе превращается въ скорбь человѣка надъ самимъ собою, надъ своею отчужденною отъ вѣчнаго и абсолютнаго личностью и оторванностью. Человѣкъ долженъ придти къ отрицанію самого себя (*muss sich als das Negative seiner selbst fühlen*), долженъ понять, что его несчастіе коренится въ его природѣ, въ томъ, что онъ представляетъ собою элементъ отчужденія и раздвоенія. А вмѣстѣ съ этимъ сознаніемъ своего несчастія и со скорбію о своемъ ничтожествѣ и исполняется то условіе, которое было необходимо для возникновенія христіанства, наступаетъ тотъ моментъ, о которомъ сказано въ Евангеліи — когда исполнилось время, Господь ниспослалъ своего сына.

Болѣе обстоятельно и еще болѣе убѣдительно Гегель проводитъ эту самую идею на почвѣ еврейской исторіи. Горестное сознаніе своего ничтожества и стремленіе выйти изъ этого состоянія, говоритъ онъ, нужно впрочемъ преимущественно искать внѣ предѣловъ собственно римскаго міра; ими обуславливается всемірно историческое значеніе и важность еврейскаго народа; въ этомъ народѣ духъ

достигъ высшаго момента, пришелъ къ абсолютному самосознанію, возвратившись къ себѣ изъ своего „иного бытія“ (Anderssein), которое есть его самоотчужденіе и горе. Чище и лучше всего выражено это назначеніе еврейскаго народа въ Давидовскихъ псалмахъ и у пророковъ, содержаніе которыхъ составляетъ душевная жажда божественнаго, глубочайшая скорбь по поводу своихъ недостатковъ, жажда праведности и благочестія. Мифологическое изображеніе этого духа, по Гегелю, мы находимъ въ самомъ началѣ еврейскихъ книгъ—въ исторіи грѣхопаденія. Человѣкъ, созданный по образу и подобию Божію, утратилъ, какъ здѣсь сказано, свое удовлетвореніе вслѣдствіе того, что вкусилъ плодъ отъ древа познанія добра и зла. Грѣхъ заключается здѣсь лишь въ познаніи—это глубокая истина, говоритъ Гегель, что зло коренилось въ сознаніи, ибо животныя не знаютъ ни добра, ни зла, точно такъ же не вѣдаетъ его человѣкъ природы (der natürliche Mensch). Лишь сознаніе влечетъ за собою раздвоеніе внутренняго я, предъ которымъ открывается, съ одной стороны, безконечная свобода произвола, съ другой—добро, какъ объектъ воли. Познаніе, влекущее за собою отрицаніе первоначальнаго единства, потому и есть паденіе, утрата рая, представляющее собою не случайную, а вѣчную исторію духа. Состояніе невинности, райское состояніе, есть животное состояніе. Первоначальный рай (das Paradies—по этимологическому значенію—паркъ для звѣрей) есть паркъ, который можетъ быть мѣстопробываніемъ лишь для звѣрей, а не для людей: ибо животное не въ разъединеніи съ міровымъ началомъ; лишь человѣкъ есть духъ, т.-е. живетъ самъ по себѣ. Но это бытіе само по себѣ есть сознаніе своей личности, т.-е. самосознаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отчужденіе (Trennung) отъ общаго, божественнаго духа. Грѣхопаденіе есть поэтому вѣчно-истинный мифъ человѣка, въ силу котораго онъ и становится человѣкомъ. Въ грѣхопаденіи человѣкъ пріобрѣтаетъ отвлеченную свободу по отношенію къ добру, но пребываніе въ этомъ положеніи

и есть зло. Сознаніе этого и скорбь по поводу этого выражены уже въ разсказѣ о грѣхопадѣніи, тамъ же есть указаніе и на примиреніе, но еще въ видѣ пророчества. Удовлетвореніе, которое даетъ человѣку примиреніе съ божественнымъ, тогда еще не существуетъ для него. Человѣкъ ищетъ пока лишь удовлетворенія во внѣшнемъ, въ конечномъ—въ *обладаніи* страной Канаанской. Онъ не имѣетъ удовлетворенія въ Богѣ, а приносить ему въ храмѣ *жертвы*. Этого внѣшняго удовлетворенія евреи лишаются подъ властью Рима. Храмъ Сіонскій разрушенъ, народъ, служащій Іеговѣ, разсѣвается по лицу земли. Отсюда ощущение глубокаго горя и отчаянія. Но это не отчаяніе язычника—не тупая покорность передъ слѣпымъ фатумомъ, а безконечное исканіе и вождельніе Бога. Стоицизмъ училъ лишь *отрицать* существованіе зла и самое горе; еврейство же ищетъ примиренія субъективнаго съ единою сущностью. Это и есть признаніе своей ограниченности со стороны личности. Грѣхъ заключался въ познаніи, т.-е. въ различеніи добра и зла, но познаніе также и исцѣляетъ исконный недугъ и становится источникомъ безконечнаго примиренія. Ибо познаніе заключается въ уничтоженіи всего внѣшняго, чуждаго въ сознаніи, т.-е. въ возвращеніи субъективности къ самой себѣ. А въ реальномъ процессѣ мірового самосознанія это и есть моментъ примиренія Бога съ міромъ (*die Versöhnung der Welt—Versöhnung* отъ *Sühne*—искупленіе). Тожество субъекта и Бога (объекта) проявляется въ мірѣ, сознаніе этого тождества есть познаніе Бога въ его истинѣ.

На основаніи этого Гегель слѣдующимъ образомъ формулируетъ міровое, такъ сказать, вѣчное значеніе христіанства. Въ христіанской религіи была сознана (*ist zum Bewusstsein gekommen*) абсолютная идея Бога въ ея истинѣ; эта идея включаетъ въ себѣ и человѣка въ его истинной природѣ. Человѣкъ самъ по себѣ является существомъ конечнымъ, но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ образъ и подобіе Божіе; въ силу этого онъ становится самъ по себѣ цѣлью (*Selbstzweck*),

получаетъ безконечную цѣну и предназначается къ вѣчности. Его родина въ трансцендентальномъ (übersinnlich) мірѣ (in einer unendlichen Innerlichkeit), но обрѣтаетъ онъ ее лишь посредствомъ разрыва съ естественнымъ своимъ бытіемъ и хотѣніемъ и въ силу напряженного старанія сломить его въ себѣ. Дано же человѣку это сознаніе своей истинной природы въ *образѣ сына Божія* (in der Anschauung des Sohnes). Какъ изъ этого видно, въ этомъ пунктѣ метафизика тѣсно соприкасается у Гегеля съ религіей, и ея діалектика отождествляется съ богословской догмою. У читателя возникаетъ вопросъ объ отношеніи между этими двумя областями и объ основаніяхъ, въ силу которыхъ философъ считаетъ себя въ правѣ проникнуть въ смежную область. Самъ, какъ будто, идя этому навстрѣчу, Гегель именно въ главѣ о христіанствѣ весьма точно формулируетъ свой взглядъ на взаимное отношеніе философіи и религіи. Искони, говоритъ онъ, можно отмѣтить у людей наклонность устанавливать противоположность между разумомъ и религіей; но если ближе въ это всмотрѣться, между ними окажется лишь различіе (ein Unterschied). Разумъ вообще есть сущность духа какъ божественнаго, такъ и человѣческаго, и потому различіе между религіей и разумомъ заключается лишь въ томъ, что религія есть разумъ въ сердцѣ и душѣ (Gemüth), и назначеніе исторіи состоитъ въ томъ (das Geschäft der Geschichte ist nur), чтобы обнаружить тождество религіи съ человѣческимъ разумомъ, сдѣлать, чтобы религіозный принципъ, живущій въ сердцѣ человѣка, (als menschliche Vernunft erscheine) проявился также, какъ принципъ міровой свободы. Этимъ путемъ устранится раздвоеніе между міромъ сердца и внѣшнимъ бытіемъ (zwischen dem Innern des Herzens und dem Daseyn).

При такой точкѣ зрѣнія становится понятною попытка Гегеля метафизически объяснить основные христіанскіе догматы. Особеннаго вниманія заслуживаетъ въ этомъ отношеніи *христологія* Гегеля и между прочимъ потому, что она

показываетъ, какъ далекъ былъ самъ Гегель отъ того взгляда, который былъ внесенъ въ литературу вышедшимъ изъ крайней лѣвой Гегеліанской школы Штраусомъ.

Въ христіанствѣ, по Гегелю, проявилось сознаніе единства человѣческаго и божественнаго. Это единство должно быть понято въ такомъ смыслѣ, что человѣкъ лишь настолько становится причастенъ божественному, насколько онъ отрѣшается отъ конечности и матеріальности (*Natürlichkeit*) своего духа и поднимается къ божеству. Ибо для человѣка, причастнаго истинѣ и сознающаго, что онъ самъ моментъ божественной идеи, вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно отрѣшеніе отъ своей матеріальности, ибо матеріальное есть отрицаніе свободы и духа (*ist das Unfreie und Ungeistige*). Въ этой-то идеѣ Бога заключается примиреніе и утоленіе скорби и бѣдствія человѣка. Ибо скорбь теперь является чѣмъ-то необходимымъ для установленія единства между человѣкомъ и Богомъ. Это единство, съ одной стороны, существуетъ лишь для мыслящаго, философскаго сознанія; но оно должно существовать также какъ конкретное представленіе; оно должно сдѣлаться объективнымъ для міра, оно должно *явиться* въ мірѣ и именно въ конкретномъ образѣ духа, то-есть *человѣческаго* образа. И въ этомъ смыслѣ *явился* Христосъ-человѣкъ, который есть Богъ, и Богъ, который есть человѣкъ—и міръ обрѣлъ въ немъ миръ и примиреніе. Согласно съ этимъ Гегель заявляетъ, что видѣть въ Христѣ лишь историческую личность (*eine gewesene historische Person*) не соотвѣтствуетъ истинному положенію дѣла. Изъ такой точки зрѣнія вытекаютъ вопросы объ обстоятельствахъ его рожденія, о томъ кто были его родители, какое онъ получилъ воспитаніе, какіе сотворилъ чудеса, т.-е. отсюда вытекаетъ отрѣшенное отъ духа пониманіе его (*was ist er geistlos betrachtet*). Разсматривать Христа лишь съ точки зрѣнія его способностей, характера и морали, или видѣть въ немъ лишь учителя и т. д., значило бы ставить его на одинъ уровень съ Сократомъ и другими, хотя бы при этомъ и

ставили его мораль выше. Но убѣдиться въ преимуществѣ его личнаго характера, еще не составляетъ высшей потребности человѣка, а то, чтобы онъ овладѣлъ философскимъ смысломъ понятія *духа*. Представлять себѣ Христа лишь совершенною, даже непорочною личностью и не видѣть въ немъ ничего болѣе, значить отрицать философскую идею, абсолютную истину, въ немъ заключающуюся. Но въ ней-то все дѣло и изъ нея надо исходить. „Дѣлайте, восклицаетъ Гегель,—изъ Христа, путемъ экзегетики, критики, исторіи, что хотите; доказывайте, сколько хотите, что догмы церкви составлялись на соборахъ благодаря тѣмъ или другимъ интересамъ, или страстямъ епископовъ, или вытекали изъ такого-то источника—пусть всѣ эти обстоятельства будутъ именно таковы, какъ вамъ угодно,—вопросъ лишь въ томъ, какая во всемъ этомъ идея или абсолютная истина“ („was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist“).

Подобнымъ образомъ Гегель пытается метафизически объяснить, но лишь мимоходомъ, догматъ св. Троицы. Точно такъ же онъ считаетъ возможнымъ объяснить образованіе *церкви* изъ понятія христіанства, но не останавливается на этомъ и ограничивается указаніемъ однихъ „общихъ моментовъ“, т.-е. отношеній основанной Христомъ общины къ римскому государству или внѣшнему міру, затѣмъ къ внутренней истинѣ развитія догматики и соединенія обѣихъ сторонъ въ организациі церкви. Здѣсь Гегель объясняетъ, какъ въ царствѣ Божескомъ возникаетъ „духовное царство“. Онъ признаетъ такое развитіе необходимымъ въ силу того, что человѣческая субъективность еще не достигла полного своего развитія. „Сердце отрѣшилось отъ злой воли“, но это освобожденіе произошло лишь въ идеѣ, а не конкретно, и вся послѣдующая исторія есть реализація „этой конкретной свободы“. Субъективная свобода духа еще не признана; разумѣніе коренится не въ самомъ себѣ, но на внѣшнемъ авторитетѣ. Такимъ образомъ духовное царство становится царствомъ духовенства. So hat sich denn dies *geistige Reich* zu einem *geistlichen* fortbestimmt.

* * *

Но хотя христіанство возникло въ Римской имперіи, „оно не могло въ предѣлахъ древняго Рима найти себѣ настоящей почвы“—оно было здѣсь поставлено среди уже законченной, готовой культуры, которая исходила не отъ него; поэтому оно нуждалось въ другой, невоздѣланной почвѣ, гдѣ процессъ произрастанія могъ начаться съизнова и гдѣ все культурное и политическое развитіе исходило бы отъ христіанства. Эта новая почва была доставлена переселеніемъ народовъ и явилась въ лицѣ новыхъ народовъ или чисто германскаго происхожденія или же возникшихъ изъ смѣшенія германскихъ пришельцевъ съ римскимъ населеніемъ въ завоеванныхъ ими провинціяхъ.

Этотъ міръ новыхъ народовъ, представлявшихъ собою по сравненію съ народами древности, новый моментъ въ развитіи идеи и какъ бы *новый народъ*, Гегель подводитъ подъ сборное названіе германскаго народа. Этотъ народъ принесъ съ собою новый духъ, дѣлавшій его способнымъ исполнить возложенную на него историческую задачу. Задача эта была дана христіанствомъ и заключалась въ реализаціи абсолютной истины, заложенной въ христіанствѣ. Гегель точнѣе формулируетъ историческое призваніе германскаго народа, говоря, что оно состояло въ томъ, чтобы проявить религію въ формѣ человѣческаго разума, сдѣлать, чтобы религиозный принципъ, присущій сердцу человѣка, осуществился и на почвѣ политической или мірской свободы. Такимъ образомъ должно было быть устранено раздвоеніе между міромъ сердца и конкретнымъ бытіемъ.

Но чѣмъ же обуславливалась возможность для германскихъ народовъ „служить носителями христіанскаго принципа“? Попытка вывести историческую роль германскаго народа изъ его племенного характера одинъ изъ самыхъ интересныхъ пунктовъ Гегелевской философіи исторіи и въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ особенно много послѣдователей и внѣ Германіи. Нельзя однако сказать,

чтобы можно было найти у Гегеля удовлетворительный отвѣтъ на поставленный выше вопросъ; разрѣшеніе его во всякомъ случаѣ чисто формальное. Гегель исходитъ при этомъ изъ трудно уловимаго, чисто нѣмецкаго представленія о Gemüth, которымъ онъ характеризуетъ духъ германскаго племени. Gemüth, противопоставляемый характеру, какъ опредѣленной въ себѣ волѣ, есть, по его словамъ, „сокровенная неопредѣленная цѣльность духа (Totalität des Geistes) по отношенію къ волѣ“; воля является здѣсь лишь какъ формальная воля и „чисто субъективная свобода—простымъ упрямствомъ“. Эту „субъективность“ германскаго племени Гегель и противопоставляетъ объективному содержанию христіанства и отсюда онъ выводитъ *соотвѣтствіе* германскаго принципа христіанскому (dass diese beiden Principien einander entsprechen).—„Въ непочатыхъ, неразвитыхъ души (Gemüth) германцевъ,—говоритъ Гегель въ другомъ мѣстѣ,—былъ вложенъ посредствомъ христіанства принципъ *примиренія*, который есть принципъ духовной свободы и такимъ образомъ имъ былъ такъ сказано данъ толчокъ къ тому, чтобы въ своемъ историческомъ развитіи подняться отъ субъективной свободы къ духовной, и изъ своего субъективнаго самосознанія реализовать ее въ конкретномъ мірѣ. Такимъ образомъ новая исторія становится дѣломъ или продуктомъ германскаго народа. Хотя съ этой точки зрѣнія новая исторія является продолженіемъ древней, т.-е. къ исторіи древнихъ народовъ прибавляется лишь исторія одного новаго германскаго народа, однако во внутреннемъ ходѣ этой исторіи замѣчается существенное отличіе. Народы древняго міра были смѣняющимися, преходящими моментами всемірнаго процесса. Теперь это измѣняется, ибо христіанскій міръ есть міръ завершения (die Welt der Vollendung) или совершенства; для *идеи* въ христіанствѣ уже нѣтъ ничего неудовлетвореннаго (Nichts Unbefriedigtes). Въмѣстѣ съ тѣмъ измѣняется принципъ подраздѣленія каждаго періода на эпохи. Въ древнемъ мірѣ онъ былъ данъ *смыною народовъ*. Каждый изъ нихъ являлся на историческую

сцену, сложившись и созрѣвши; онъ заступалъ мѣсто другого, предшествовавшаго ему народа и самъ замѣнялся потомъ другимъ; принципъ подраздѣленія древней исторіи заимствованъ такимъ образомъ изъ *внѣшняго* хода событій. Наоборотъ, германцы являются на историческую сцену неготовымъ, неразвитымъ народомъ. Они начинаютъ съ того, что „выходятъ изъ себя“; затопляютъ древній міръ и завоевываютъ его области; здѣсь отъ соприкосновенія съ чуждой имъ культурой и религіей, съ чуждымъ имъ политическимъ строемъ и законодательствомъ зажигается у нихъ новая жизнь и начинается ихъ развитіе. Они сложились посредствомъ воспріятія и претворенія въ себѣ *чуждаго* имъ (*des Fremden*); поэтому внѣшнія отношенія и вытекающія отсюда событія лишь сопровождаютъ ихъ исторію, а не создаютъ ее; исторія эта носить на себѣ печать *внутренней эволюціи* (*der inneren Evolution*).

Согласно съ своимъ методомъ, Гегель старается вывести эту внутреннюю эволюцію изъ основныхъ понятій своей идеи. Новый духъ, явившійся съ германцами, есть свободный духъ, покоющійся на самомъ себѣ, „абсолютное упрямство субъективности“. Этому формальному принципу противоположно его содержаніе, которое является по отношенію къ субъективному формальному принципу, какъ абсолютная противоположность (*Anderssein*). Изъ этого различія и этой противоположности Гегель выводитъ дуализмъ средневѣковаго государства и церкви. Съ одной стороны развивается церковь, какъ бытіе абсолютной истины; ибо она есть сознаніе этой истины и реализація принципа, чтобы субъектъ слагался сообразно съ нею. Съ другой стороны является государство, исходящее изъ германской субъективности, изъ принципа личной преданности и вѣрности дружинника и не идущее въ своихъ цѣляхъ далѣе міра конечнаго. Отсюда три періода. Первый представляетъ собою отдѣльное развитіе въ самомъ себѣ каждого изъ этихъ принциповъ — церкви и государства. Онъ обнимаетъ собою эпоху переселенія народовъ и формацію госу-

дарствъ, которая оканчивается образованіемъ монархіи Карла Великаго.

Второй періодъ есть эпоха противоположенія и антагонизма церкви и государства. Каждый изъ нихъ развивается въ послѣдовательной самостоятельности и во взаимномъ антагонизмѣ—церковь, развиваясь въ теократію, государство—въ феодальную монархію.

За этимъ слѣдуетъ періодъ примиренія противоположностей—въ реформаціи. Поэтому концомъ второго періода и началомъ третьяго служить для Гегеля время Карла V. Мірской принципъ приходитъ къ сознанію себя и своего права проявляться въ нравственномъ мірѣ и въ дѣятельности человѣка. Это сознаніе своего права является слѣдствіемъ возстановленія принципа христіанской свободы. Новый періодъ продолжается до нашихъ дней. Принципъ *свободнаго* духа становится знаменемъ міра. Государственная жизнь должна быть организована сознательно сообразно съ разумомъ. Обычай и преданіе теряютъ свое значеніе, исторически сложившіяся *права* должны, чтобы быть признаны *законными*, доказать, что они покоятся на разумныхъ основаніяхъ.

Гегель вмѣстѣ съ тѣмъ проводитъ аналогію между эволюціей новой исторіи и древней: указанные три періода новой исторіи являются какъ бы *повтореніемъ* трехъ древнихъ. Время Карла Великаго соотвѣтствуетъ персидскому царству—это періодъ субстанціального единства; греческому міру съ его идеальнымъ единствомъ соотвѣтствуютъ средніе вѣка, гдѣ также нѣтъ реального единства, и всѣ особенности твердѣютъ и застываютъ въ привилегіяхъ и мѣстныхъ правахъ. Третій періодъ новой исторіи Гегель сравниваетъ съ римскимъ міромъ. И онъ представляетъ единство, но не въ видѣ отвлеченной власти надъ міромъ, какъ у римлянъ, а какъ гегемонія самосознающей себя мысли; надо всѣмъ преобладаютъ разумныя цѣли; привилегіи и партикуляризмъ интересовъ исчезаютъ передъ общими цѣлями государства. Точно такъ же и религія не можетъ оставаться чуждою мысли и, частью

переходить на степень философскаго понятія (zum Begriff), частью, подъ давленіемъ мысли, становится интенсивной вѣрою, частью же, изъ страха предъ мыслью, совершенно отъ нея уходя, превращается въ суевѣріе. Включая весь процессъ новой исторіи въ рамки исторіи германскаго народа, Гегель, впрочемъ, посвящаетъ отдѣльныя главы Византіи и магометанскому Востоку. Византію Гегель противопоставляетъ Западной Европѣ въ томъ смыслѣ, что въ первой христіанство нашло готовую государственную форму и культуру и потому оказалось безсильнымъ преобразить ее. Этимъ онъ объясняетъ замѣчательный фактъ, что исторія высоко цивилизованной восточной Имперіи, гдѣ какъ слѣдовало бы полагать, духъ христіанства могъ бы быть постигнутъ въ своей истинѣ и чистотѣ, представляетъ собою тысячелѣтнее зрѣлище преступленій, слабости, низости и безхарактерности, самую ужасную и потому неинтересную картину. Это зрѣлище, по замѣчанію Гегеля, доказываетъ, до какой степени христіанская религія можетъ быть отвлеченна и вслѣдствіе того слаба вліяніемъ именно потому, что она такъ чиста и духовна“. Она даже можетъ быть совершенно отрѣшена отъ міра, какъ, напр., въ монашествѣ. Когда разсуждаютъ о силѣ религіи и о ея власти надъ человѣкомъ, обыкновенно представляютъ себѣ и говорятъ, что если бы христіанская любовь была болѣе распространена, то и частная и общественная жизнь были бы совершенны. Гегель признаетъ такое мнѣніе ложнымъ въ виду того, что для преобладанія надъ страстями, сердце, воля и умъ должны быть *воспитаны* (durchgebildet werden), практическая дѣятельность должна руководиться *разумомъ*, государство должно получить *разумную* организацію, и только такая способна дать личной волѣ этическій характеръ.

Магометанство Гегель также объясняетъ изъ контраста съ западно-европейскимъ развитіемъ. Въ то время, какъ на Западѣ начали водворяться случайность, путаница отношеній и партикуляризмъ, противоположное направленіе въ мірѣ *должно* было привести въ переворотѣ, совершавшемся на

Востокъ, къ интеграціи *цѣлаго*; этотъ переворотъ, уничтоживъ всякое частное бытіе, сдѣлалъ отвлеченное единство абсолютнымъ объектомъ сознанія и пониманіе *единаго* единственнымъ назначеніемъ дѣйствительности. Поклоненіе единому Аллаху есть исключительная цѣль магометанства; это поклоненіе, а также стремленіе покорить Аллаху міръ составляютъ все содержаніе жизни личности въ Исламѣ. Но Исламъ представляетъ собою не индійское или монашеское погруженіе въ абсолютное; субъектъ остается здѣсь неприкосновеннымъ въ своей частности и получаетъ лишь назначеніе исключительно служить абсолютному; этотъ объектъ магометанства чисто интеллектуальнаго свойства; никакое изображение Аллаха не допускается; принципъ магометанства въ томъ, что поклоненіе Аллаху должно быть единственною связью, соединяющею субъективное. Предъ ширью этого понятія исчезаютъ всѣ предѣлы, всѣ національныя и сословныя различія; ничто не имѣетъ цѣны въ себѣ, ни благородное происхожденіе, ни политическое право, ни владѣніе собственностью, а лишь человекъ, какъ вѣрующій субъектъ. Поклоняться *единому*, вѣровать въ него, поститься, давать милостыню, т.-е. отрѣшиться отъ частнаго—вотъ простыя заповѣди Ислама; высшая же заслуга умереть за вѣру, и кто падеть за нее въ битвѣ, тому обезпеченъ рай.

Изъ *отвлеченности*, которая господствуетъ въ магометанствѣ (*beherrscht den Muhamedaner*), Гегель объясняетъ и характеръ мусульманскаго религіознаго одушевленія. Это есть *фанатизмъ*, т.-е. одушевленіе отвлеченною идеей (*für ein Abstractes*), которое относится отрицательно къ существующему и конкретному. Изъ этой отвлеченности, которая не допускаетъ ничего конкретного, прочнаго въ дѣйствительности, Гегель выводитъ и непрочность всѣхъ политическихъ и культурныхъ созданій магометанства.

Что касается до Славянскаго Востока, то Гегель устраняетъ его изъ своего обзора, оправдываясь тѣмъ, что, хотя славянскіе народы играли видную роль въ борьбѣ христіан-

ской Европы съ нехристiанской Азіей, и нѣкоторые изъ нихъ покорены западнымъ разумомъ, они однако до сихъ поръ еще не выступали, какъ самостоятельный моментъ въ ряду проявленій (Gestaltungen) разума въ міровомъ процессѣ. „Случится ли это со временемъ, это насъ здѣсь не касается, ибо въ исторіи мы имѣемъ лишь дѣло съ прошлымъ“.

* * *

Обратимся теперь къ исторіи Западной Европы. Первый отдѣлъ этой исторіи до Карла Великаго включительно, представляетъ Гегелю большія затрудненія. Нелегко было вывести изъ идеи хаотическое разнообразіе конкретных явленій въ началѣ среднихъ вѣковъ—переселеніе народовъ, заселеніе разными новыми племенами Римской имперіи, быть германцевъ, варварскія правды, бенефициальную систему и пр. Гегель принужденъ признаться, что объ этомъ первомъ періодѣ мало можно сказать, такъ какъ онъ не даетъ достаточнаго матеріала философскому размышленію (bietet geringen Stoff zum Nachdenken dar). Однако и здѣсь мы встрѣчаемъ интересныя наблюденія и мѣткія мысли.

Такъ, по поводу быта германцевъ, изображеннаго Тациномъ „съ извѣстною любовью и вождельніемъ (Sehnsucht)“, Гегель предостерегаетъ отъ идеализаціи быта дикарей, отъ того заблужденія, въ которое впалъ Руссо, и дѣлаетъ прекрасное замѣчаніе объ истинномъ смыслѣ *свободы*. Руссо видѣлъ въ бытѣ дикарей такое состояніе, въ которомъ человѣкъ обладаетъ настоящей свободою. „Конечно, — замѣчаетъ на это Гегель — дикарю совершенно неизвѣстна цѣлая масса бѣдствій и горя, но все это отрицательное преимущество, тогда какъ свобода въ своемъ существѣ должна быть положительнаго свойства. Блага положительной свободы являются лишь съ благами высшаго самосознанія“.

При объясненіи формъ первыхъ государствъ, созданныхъ германцами, Гегель снова прибѣгаетъ къ ихъ племенному характеру, который онъ, какъ мы видѣли, подводитъ подъ

понятіе *Gemüth* и *Gemüthlichkeit*. Изъ этой преобладающей черты германцевъ въ началѣ ихъ исторіи Гегель выводитъ два главныхъ принципа ихъ политическаго быта: съ одной стороны, принципъ свободы личности, въ силу котораго община не является господиномъ надъ „индивидуумомъ“, съ другой—принципъ личной преданности или вѣрности (*Treue*), во имя котораго индивидуумы свободно и произвольно (*mit freier Willkür*) примыкають къ другой личности и это отношеніе добровольно дѣлають ненарушимымъ“.

Въ силу этого принципа среди вольныхъ общинъ образуются центры посредствомъ добровольныхъ дружинъ. Подъ вліяніемъ этихъ двухъ принциповъ слагается феодальное государство. Въ государствѣ права и обязанности не предоставлены произволу, но устанавливаются какъ юридическія нормы, при чемъ государство является господиномъ ихъ, и его общія опредѣленія становятся основаніемъ личныхъ правъ и цѣлей. Германскія же государства феодальной эпохи представляютъ ту особенность, что общественныя отношенія не имѣють еще характера общихъ постановленій и законовъ, но раздробляются на частныя права и обязанности (*Es ist wohl eine gemeinschaftliche Art und Weise darin, aber nichts Allgemeines*). Такимъ образомъ государство слагается изъ частныхъ правъ, и лишь съ трудомъ и поздно возникаетъ „среди борьбы и судорожныхъ движеній (*aus Kämpfen und Krämpfen*) разумная государственная жизнь“.

На ряду съ такими мѣтками опредѣленіями обнаруживается слабая сторона метафизической или дедуктивной философіи исторіи тамъ, гдѣ философъ старается вывести изъ *идеи* такіе конкретные факты, которые являются признаками извѣстнаго общественнаго состоянія, а потому лучше выясняются сравнительной соціологіей; такъ напр., когда Гегель выводитъ изъ національнаго характера германцевъ выкупъ за убійство или *виру*, которая встрѣчается и у другихъ племенъ на извѣстной ступени развитія. „Убійство,—говоритъ онъ,—не считалось преступленіемъ и не наказыв-

валось какъ таковое, но выкупалось денежной пеней. Это указываетъ на недостатокъ глубины чувства, на непочатость сознанія (in dem Nichtentzweitsein des Gemüthes), которое видитъ въ убійствѣ лишь ущербъ, нанесенный общинѣ и болѣе ничего. Или когда Гегель объясняетъ необузданность страстей и нравовъ въ тогдашнихъ княжескихъ родахъ, напр., у меровинговъ. Германцы призваны быть носителями христіанскаго принципа, но сначала мы видимъ у нихъ лишь смутную волю, въ глубинѣ которой скрыта безконечная правда. Истина представляется лишь *задачей*, такъ какъ духъ (das Gemüth) еще не очищенъ. Лишь продолжительный процессъ можетъ осуществить это очищеніе и придать духу конкретность. „Религія возстаетъ съ своими требованіями противъ насилія страстей и доводитъ ихъ до ярости: сила страстей ожесточается злою совѣстью и доходитъ до бѣшенства, котораго можетъ быть и не было-бы безъ противоположности“.

По поводу этого разсужденія мы встрѣчаемъ у Гегеля характерное замѣчаніе о Провидѣніи, которое въ собственномъ смыслѣ слова „управляетъ міромъ, осуществляя путемъ бѣдствій, страданій, частныхъ цѣлей и безсознательной воли народовъ свою абсолютную цѣль и славу“. Совершенно отвлеченно выводитъ Гегель и характеръ государства Карла Великаго. Тамъ мы видимъ на ряду съ прекрасной организаціей самый ужасный бытъ и такимъ образомъ противорѣчія со всѣхъ сторонъ. Такія формаціи именно вслѣдствіе своего неожиданнаго возникновенія требуютъ *реакціи*, т.-е. укрѣпленія посредствомъ отрицанія (der Stärkung der Negativität in sich selber).

Изъ реакціи противъ этого перваго синтеза (Zusammennehmen) христіанскаго міра въ Имперіи Карла Великаго и объясняетъ Гегель все содержаніе слѣдующаго отдѣла европейской исторіи среднихъ вѣковъ въ собственномъ смыслѣ. Реакція эта была *тройная*. Во-первыхъ реакція отдѣльныхъ національностей, выразившаяся въ раздѣленіи Карловой имперіи. Гегель совершенно вѣрно замѣчаетъ, что,

хотя повидимому это раздѣленіе является произвольнымъ дѣломъ правителей, *сѣмейнымъ* раздѣломъ (ein Familienact)—это было вмѣстѣ съ тѣмъ возстановленіемъ обособленія отдѣльныхъ племенъ, которыя были соединены въ одно силою и гениемъ великаго человѣка. Признавая при этомъ достоинства организациі, которую Карлъ далъ своей монархіи, Гегель указываетъ на то, что она не была основана на народномъ духѣ, не вошла въ его жизнь, но была лишь снаружи на него наложена „апріорной конституціей“ подобно той, которую Наполеонъ далъ Испаніи и которая тотчасъ погибла, какъ скоро не поддерживалась болѣе насиліемъ.

Вторая реакція у Гегеля есть реакція индивидуума противъ власти государства, противъ принципа подчиненія ему, противъ его судоустройства и системы ополченія. (Heerbann). Варвары не сознаютъ потребности организованной защиты, обеспечивающей ихъ права вмѣстѣ съ правами другихъ. Во всякой прочной организациі они видятъ лишь стѣсненіе свободы. Такимъ образомъ и реакція противъ организациі Карла Великаго имѣла результатомъ *обособленіе* (изоляцію) индивидуумовъ и этимъ вызвала ихъ *беззащитность*. Люди должны были сначала испытать на себѣ послѣдствіе этой беззащитности, чтобы сознать потребность государства. При общей беззащитности слабые искали защиты у сильныхъ, которые присвоили себѣ власть государства и превратили ее въ частную и наслѣдственную собственность. Такъ водворилось состояніе всеобщей зависимости, которая организовалась въ систему феодализма. Всеобщая неправда, всеобщее безправіе были приведены въ систему частной зависимости и частныхъ обязательствъ, такъ что формальная сторона *обязательства* была единственнымъ *правовымъ* моментомъ жизни (So dass das Formelle des Verpflichtetseins allein die rechtliche Seite davon ausmacht). *Третья* реакція идетъ со стороны *церкви*. Въ одномъ мѣстѣ Гегель видитъ въ ней реакцію духовнаго (des Geistigen) противъ существовавшей тогда дѣйствительности (vorhandene Wirklichkeit);

въ другомъ—реакцію *общаю* (der Allgemeinheit) противъ раздробившейся въ частности (in Particularität) дѣйствительности. Переходя къ фактамъ, Гегель ведетъ развитіе католическаго строя изъ противодѣйствія противъ захвата феодальными властями церковныхъ должностей и имуществъ. Епископства были въ то же время феодальными территориями, обязанными къ ленной службѣ и феодальныя власти были поэтому заинтересованы ихъ замѣщеніемъ. Не лучше было положеніе и римскаго епископства, которое въ теченіе долгихъ лѣтъ было въ полномъ распоряженіи графовъ Тускулумскихъ. Это положеніе дѣла стало наконецъ такъ невыносимо (zu arg), что не только духовныя лица, но и свѣтскія стали противъ него бороться. Отсюда ведетъ Гегель стремленіе римскихъ епископовъ къ независимости отъ свѣтской власти и мѣры, которыя должны были ее обезпечить — предоставленіе при Николаѣ II кардинальской коллегіи избранія папы и установленіе безбрачія и запрещеніе симоніи при Григоріи VII. Эти мѣры достигли своей цѣли. Церковь получила самостоятельное значеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ пріобрѣла громадное вліяніе на свѣтскія дѣла. Она сдѣлалась средоточіемъ противодѣйствія противъ насилія и произвола особенно въ брачныхъ дѣлахъ князей и въ уменьшеніи феодальныхъ распрей (Божій миръ). Но, „подавивъ и усмиривъ (gebändigt) мірскую дикость“ и образовавъ страшную для свѣтскихъ властей свѣтскую силу, церковь черезъ это сама приняла мірской характеръ и сошла съ подобающей ей почвы (Standpunkt), а съ этой минуты началось усиленіе въ ней (das Insichgehen) мірскаго принципа“.

Гегель увлекся здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, внѣшнимъ *схематизмомъ* и потому упустилъ изъ вида существенную сторону дѣла. Конечно въ извѣстномъ смыслѣ Гегель имѣлъ право выводить развитіе іерархіи изъ реакціи противъ захвата церкви феодализмомъ и потому его аргументація, какимъ путемъ церковь, желавшая побѣдить міръ, сдѣлалась сама мірскимъ учрежденіемъ—изъ духовнаго царства превратилась въ царство духовенства—соотвѣтствуетъ су-

шеству дѣла. Но своей постановкой вопроса Гегель слишкомъ сузилъ его. Стремленіе церкви побѣдить міръ и подчинить его ведетъ свое начало не отъ феодальнаго захвата церковныхъ земель и должностей, а изъ самой идеи церкви, какъ она сложилась еще въ Римской имперіи подъ влияніемъ идеи единого царства Божьяго на землѣ и принципа аскетизма, т.-е. отрѣшенія отъ міра. Вслѣдствіе узкой постановки вопроса изображеніе средневѣковой церкви у Гегеля не имѣетъ цѣльности и полноты, оно носитъ мозаическій характеръ; ему приходится механически, т.-е. безъ внутренней связи, касаться разныхъ сторонъ церковной жизни, не мотивируя своего перехода отъ одной къ другой. Въ особенности же односторонность приѣма обнаружилась въ томъ, что Гегель оставилъ въ тѣни въ своемъ изображеніи средневѣковаго католицизма два самыхъ существенныхъ его момента—принципъ единовластія, который выразился какъ въ папствѣ, такъ и въ императорской идеѣ, царившей надъ средними вѣками, и, во-вторыхъ, принципъ аскетизма. Въ изображеніи средневѣковой исторіи у Гегеля папство не занимаетъ подобающаго ему мѣста и потому предъ глазами читателя не развертывается зрѣлище постепеннаго превращенія теократіи въ царство *намыстника* Божьяго, т.-е. Папы. Точно такъ же Гегель пренебрегъ коррелятомъ средневѣковаго папства—императоромъ; онъ недостаточно цѣнитъ историческое значеніе идеи Имперіи. Императорская власть, говоритъ Гегель, вообще выдавалась за нѣчто великое и высокое: императоръ считался свѣтскимъ главою всего христіанства; но чѣмъ выше было это представленіе, тѣмъ менѣе значило могущество императора въ дѣйствительности. Франція чрезвычайно выиграла отъ того, что чуждалась этого пустого притязанія, тогда какъ Германія была въ своемъ развитіи задержана этою мнимою властью (*Scheingewalt*). Въ этихъ словахъ слышится какъ бы принципъ того историческаго направленія, которое развилось съ 50 годовъ подъ названіемъ мало-германскаго или прусскаго. Принципъ этотъ коренился въ политическихъ потребностяхъ своего времени:

но, противодѣйствуя фантастической идеѣ „Великой Германіи“ со включеніемъ Австріи, противники ея слишкомъ низко цѣнили значеніе императорской идеи въ *средневѣковой* Германіи; а затѣмъ помимо національных интересовъ Германіи идея священной Римской имперіи является существеннымъ моментомъ средневѣковаго общаго міровоззрѣнія, какъ это, напр., видно у Данте.

Что касается до аскетизма и его проявленія въ монашествѣ—то Гегель подводитъ его подъ понятіе *извращенія* (Umkehrung) нравственности въ ея главныхъ трехъ моментахъ. (Das Sittliche ist als ein Nichtiges aufgestellt worden). О celibatѣ Гегель замѣчаетъ, что лежащій въ основаніи его взглядъ слѣдуетъ считать противнымъ не природѣ только, а нравственности, ибо онъ заключаетъ въ себѣ отрицаніе любви въ брачныхъ отношеніяхъ. Этический моментъ заключается также въ работѣ человѣка изъ-за своего существованія: человѣкъ долженъ видѣть для себя честь въ томъ, что удовлетвореніе его жизненныхъ потребностей въ зависимости отъ его прилежанія, поведенія и разумнѣя. Вопреки этому бѣдность и бездѣятельность ставились выше труда и не нравственное (das Unsittliche) такимъ образомъ признавалось святымъ. Третій этический моментъ заключается въ томъ, чтобы *повиновеніе* было направлено къ исполненію нравственного и разумнаго, тогда какъ въ монашествѣ богоугоднымъ считалось именно слѣпое и безсознательное послушаніе. Эта критика совершенно вѣрна съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія. Но прежде, чѣмъ указать слабыя стороны монашества, нужно было выставить его идейный и историческій смыслъ. Въ философіи исторіи, „основанной на представленіи, что историческій процессъ есть проявленіе въ конкретномъ мірѣ *идеи* въ ея саморазвитіи, нужно было признать *разумную* (въ философскомъ смыслѣ) сторону и аскетизма съ монашествомъ. Этого можно было тѣмъ болѣе ожидать, что самъ Гегель, вѣрно опредѣливъ христіанство какъ требованіе, чтобы человѣкъ искалъ *божественнаго*, отрекшись отъ земного (von seiner Na-

türlichkeit),—этимъ указаль высокій источникъ аскетизма и долженъ былъ признать его средневѣковыя проявленія за послѣдовательное, соотвѣтствующее духу того времени развитіе первоначальной, коренившейся въ Евангеліяхъ идеи.

Но за то Гегелю очень удалось изображеніе догматической стороны католицизма. Гегель выводитъ ее изъ принципа посредничества (der Vermittelung). Человѣкъ становится духовнымъ существомъ, лишь побѣждая свое естество (seine Natürlichkeit). Эта побѣда возможна лишь въ предположеніи тождества человѣческой и божественной природы. Конкретный образъ этого тождества былъ данъ человечеству въ Христѣ. Для того, чтобы это представленіе было присуще человѣческому сознанию, оно должно было постоянно возобновляться въ немъ, что и было назначеніемъ *миссы*; въ гостіи (Hostie) Христосъ представлялся присущимъ. Въ этомъ заключалась вѣрная мысль, что жертва, которую принесъ Христосъ, была дѣйствительнымъ и вѣчнымъ фактомъ (ein wirkliches und ewiges Geschehen), но неправильно (das Verkehrte) было обособленіе конкретного момента отъ духовнаго; въ силу этого гостія являлась сама по себѣ священной и требующею поклоненія помимо своего идеальнаго значенія. На такомъ односторонне конкретномъ представленіи о ней утвердилось раздвоеніе людей на духовныхъ и мірянъ, чуждыхъ божественнаго. Знаніе божественнаго, все развитіе догмы, стало исключительнымъ удѣломъ духовенства. Духовенство взяло на себя посредничество между людьми и Богомъ; тождество божественнаго и человѣческаго подверглось отрицанію; мірянинъ или человѣкъ какъ таковой былъ признанъ неспособнымъ познать божественное и приблизиться къ нему. Между Богомъ и человѣкомъ сталъ духовникъ, указывавшій послѣднему средство къ тому, чтобы быть помилованнымъ (die Gnadenmittel). Эти средства сошли на степень формальныхъ требованій, церковь заняла мѣсто *совѣсти*. Такимъ образомъ произошло полное извращеніе того, что искони счи-

талось нравственнымъ (sittlich und gut) въ христіанствѣ. Божественное и священное представлялись лишь какъ нѣчто чувственное и внѣшнее (das Heilige wurde als Aeusserliches aufgefasst).

Высшей точкою этой матеріализаціи божественнаго Гегель считаетъ *крестовые походы*. Съ нихъ потому-то и началось обратное движеніе. При превращеніи всего божественнаго въ конкретное—овладѣніе св. гробомъ должно было сдѣлаться высшей мечтой средневѣковыхъ людей. Но крестоносцы нашли въ Палестинѣ лишь *опустѣлую мошму*. Они снова услышали слова— „Чего вы ищите живого среди мертвыхъ? Онъ не здѣсь, а воскресъ“. Крестоносцы разочаровались и въ отрицательномъ результатѣ крестовыхъ походовъ; міръ снова обрѣлъ сознаніе, что человѣкъ долженъ искать божественное въ самомъ себѣ. Въ этомъ заключался положительный результатъ крестовыхъ походовъ, съ нихъ наступаетъ эпоха самодѣтельности, увѣренности въ себѣ. „У святого гроба Западъ навсегда простился съ Востокомъ“.

Какъ ни далеко это образное представленіе послѣдствій крестовыхъ походовъ отъ того, что крестоносцы дѣйствительно ощущали, оно совершенно вѣрно и глубоко выражаетъ собою сущность дѣла. Исторія крестовыхъ походовъ несомнѣнно знаменуетъ собою переломъ въ исторіи развитія средневѣковаго міровоззрѣнія. За періодомъ полного проявленія этого міровоззрѣнія слѣдуетъ эпоха его „расторженія“ (Auflösung). Гегель касается очень кратко *исторіи* различныхъ элементовъ, вызвавшихъ это расторженіе, но изображаетъ рельефно ихъ значеніе и вліяніе, въ особенности *юсударства*, сложившагося изъ феодальнаго быта на національной почвѣ во Франціи, Испаніи, Англіи и проч. странахъ.

„Прогрессъ,—говоритъ Гегель по этому поводу,—представляетъ ту отрицательную сторону, что онъ ведетъ съ собою устраненіе (Brechen) субъективнаго произвола и раздробленія власти; положительная же его сторона заключается въ возникновеніи верховной власти (Obergewalt),

представляющей нѣчто общее,—*государства*, члены котораго получаютъ одинакія права, и въ которомъ субъективная воля подчинена существенной цѣли. Въ этомъ и заключается прогрессъ отъ феодальнаго быта къ *монархіи*. Принципъ феодальнаго быта—это самостоятельная, основанная на внѣшней силѣ власть (*Gewalt*) отдѣльныхъ лицъ, князей и державцевъ безъ всякаго правового принципа; они вассалы стоящаго надъ ними князя или сюзерена, по отношенію къ которому у нихъ есть обязательства; но исполненіе ими этихъ обязательствъ зависитъ отъ того, въ состояніи ли онъ побудить ихъ къ этому насиліемъ, твердостью характера или же милостями, какъ и съ другой стороны права сюзерена ничто иное, какъ результатъ, который вынужденъ силою и осуществленіе котораго можетъ быть обезпечено также лишь съ помощью постоянной силы. Монархическій принципъ тоже есть верховная власть, но надъ такими лицами, которыя не имѣютъ самостоятельной силы для осуществленія своего произвола; въ ней произволъ не стоитъ лицомъ къ лицу съ произволомъ; ибо верховная власть монарха есть по существу своему *государственная* власть и заключаетъ въ себѣ существенную, правовую цѣль.

Феодальный порядокъ есть полиархія; въ немъ всѣ господа и рабы (*Knechte*); въ монархіи же *одинъ* господинъ и нѣтъ ни одного раба (*keiner Knecht*), ибо рабство въ ней сокрушено, въ ней господствуютъ лишь право и законъ; изъ нея исходитъ реальная свобода.

И такъ въ монархіи подавляется произволъ индивидуумовъ, чтобы установить на мѣсто его господство общаго начала (*ein Gesamtwesen der Herrschaft*). Но при подавленіи начала обособленія (*Vereinzelung*) и при сопротивленіи со стороны обособляющихся становится сомнительнымъ (*zweideutig*), лежитъ ли въ основаніи этого процесса *правовое* намѣреніе или произволъ? „Сопротивленіе противъ верховной власти монарха называется *свободою* и признается правомѣрнымъ и благороднымъ, когда при этомъ (*insofern*) исходятъ лишь отъ представленія о его произволѣ“. Но въ силу про-

извольной власти монарха въ данномъ случаѣ создается „общество“ (ein Gesammtwesen); въ сравненіи съ тѣмъ состояніемъ, гдѣ каждый данный пунктъ былъ мѣстомъ насильственного произвола, теперь только немногіе пункты терпятъ отъ произвольнаго насилія. Большой объемъ страны требуетъ *общихъ* распоряженій и правящіе вмѣстѣ съ тѣмъ и сами обязаны къ повиновенію; вассалы становятся государственными сановниками, которымъ надлежитъ исполненіе законовъ государственнаго порядка. Однако, такъ какъ монархія выходитъ изъ феодальнаго порядка, то она вначалѣ еще носитъ на себѣ его печать.

Въ виду результата, достигнутаго развитіемъ государственнаго порядка смягчается самое сужденіе Гегеля о среднихъ вѣкахъ. Сужденіе это сначала весьма строго: оно формулировано въ упрекѣ, что надъ средними вѣками „господствуетъ противорѣчіе безконечной лжи“ („der Widerspruch der unendlichen Lüge). Это противорѣчіе коренится и въ церкви, и въ самомъ обществѣ. Въ церкви противорѣчіе заключается въ томъ, что она пріобрѣтаетъ богатства и громадное имущество, тогда какъ она собственно презираетъ или должна презирать богатство, что и является источникомъ лжи. Поэтому-то церковь въ концѣ-концовъ достигла только того, что *покорила* себѣ тотъ міръ, противъ котораго она являлась реакціей, но не *исправила* его. Въ средневѣковомъ же обществѣ Гегель указываетъ тройное противорѣчіе: противорѣчіе между величавостью идеи императорской власти и ея безсодержательностью, реальнымъ ничтожествомъ императорскаго достоинства (leere Ehre); противорѣчіе въ феодальномъ принципѣ вассальной *вѣрности*, которая предоставлена личному произволу и эгоизму и потому на практикѣ является самой *невѣрной* связью (diese Treue das Alleruntreueste). Третье противорѣчіе представляется въ самомъ индивидуумѣ: съ одной стороны, благочестіе, искреннее чистое религіозное чувство (Andacht;) съ другой дикость ума и воли; обладаніе общей истиной и самое неразвитое, грубое представленіе о мірскомъ и духовномъ;

яростное бушеваніе страстей и христіанская святость, отрекающаяся отъ всего земного и посвящающая себя небесному. Такъ противорѣчивы, такъ обманчивы эти средніе вѣка, восклицаетъ по этому поводу Гегель, обращаясь противъ современнаго ему романтизма, „что восхищаться его превосходствомъ и дѣлать его знаменемъ—есть нелѣпость нашего времени“ (Eine Abgeschmacktheit—seine Vortrefflichkeit zum Schlagwort zu machen). „Наивное варварство, дикость нравовъ и дѣтское воображеніе,—все это не возмущаетъ, а лишь вызываетъ состраданіе; но когда высшая чистота душевная запятнается отвратительной дикостью, когда сознанная истина ложью и эгоизмомъ обращается въ *средство*; когда самое противоразумное, грубое и грязное подтверждается и подкрѣпляется религіей, то получается самое отталкивающее и возмутительное зрѣлище, когда либо виданное, которое только философія можетъ понять и оправдать“.

Однако въ концѣ своего обзора среднихъ вѣковъ, оглядываясь на нихъ назадъ, Гегель иначе смотритъ на эту эпоху и оцѣниваетъ ее въ виду ея *историческаго* значенія. Это значеніе сводится имъ къ *воспитательному* вліянію среднихъ вѣковъ. На первомъ планѣ въ этомъ воспитательномъ процессѣ (Zucht) стоитъ для Гегеля вліяніе возникающаго государства; чрезъ него міру (der Weltlichkeit) открывается идея „общей цѣли“ и сознаніе, что этой цѣли общественности должны покориться воля, страсть и произволъ индивидуума. „Жесткость эгоистическаго, стоящаго на своей обособленности нрава (Gemüth), это твердое какъ коренастый дубъ сердце германскаго нрава было сломано и разбито страшнымъ воспитаніемъ среднихъ вѣковъ“. Двумя желѣзными бичами (Ruthen) этого воспитанія были церковь и крѣпостничество: церковь подвергла духъ самому суровому рабству, такъ что душа перестала обладать собою (nicht mehr ihr eigen war). Но она не свела его на степень индійскаго отупѣнія (Stumpfheit), ибо христіанство—духовный принципъ и потому обладаетъ безконечной упру-

гостью. Подобно тому и крѣпостное право (Leibeigenschaft), въ силу котораго тѣло принадлежит не самому челоуѣку (eigen), а *другому*, протискивая челоуѣчество чрезъ всю дикость порабоженія и необузданной страсти, само разбилось объ себя. Можно сказать, восклицаетъ Гегель, что люди не столько были освобождены отъ рабства, сколько *посредствомъ* рабства (durch die Knechtschaft). Ибо дикость, страсть (Begierde), неправда, все это—зло; челоуѣкъ, находясь у него въ плѣну, неспособенъ къ нравственности и религии и отъ всего этого насильственного произвола освободила его суровая дисциплина гнета (Zucht). Церковь вела борьбу съ дикостью грубой чувственности такимъ же суровымъ, террористическимъ способомъ: она сокрушила ее страхомъ ада и держала въ постоянномъ подчиненіи, чтобы обуздать дикій нравъ.

Гегель признаетъ, что борьба съ чувственной природою челоуѣка продолжается и понынѣ, но она уже не ведется такимъ мучительнымъ путемъ (der Weg der Qual ist hinweggefallen). Челоуѣчество приобрѣло сознаніе истиннаго примиренія духа въ самомъ себѣ и чистую совѣсть относительно *мірскаго* начала. Духъ челоуѣка воспрянулъ. Это „не возмущеніе противъ божественнаго, но болѣе развитая субъективность, ошущающая въ себѣ божественное и направляющая свою дѣятельность на цѣли разумности и красоты“.

* * *

Эти слова составляютъ у Гегеля переходъ къ *тремъ* новымъ моментамъ, содѣйствовавшимъ „расторженію“ среднихъ вѣковъ. Первый изъ нихъ *искусство*. Художество одухотворяетъ чувственное (das bloss Sinnliche), вноситъ въ него душу посредствомъ формы, которая выражаетъ собою духовное начало. Художество, обращенное на предметы религіознаго культа, напр., на иконы, одухотворило ихъ; челоуѣкъ, глядя на Рафаэлевскую мадонну, поклонялся уже не самой иконѣ, а тому болѣе высокому началу (dem Höheren), которое было въ нее внесено духомъ—въ этомъ отно-

шеніи можно сказать, что искусство *преобразило* церковь (verklärt), одухотворило религію. Въ то же время впрочемъ искусство уже и выступало изъ схемы церкви, однако такъ какъ оно вращалось въ предѣлахъ конкретного, то церковь сначала поддавалась ему,—но стала чуждаться свободного духа, изъ котораго вышло искусство, когда этотъ духъ самъ поднялся на степень чистой мысли—науки.

Ибо, замѣчаетъ Гегель, „само искусство поддерживалось и было поднято на высоту *изученіемъ* древности. Это *второй* моментъ, присоединившійся къ первому: въ твореніяхъ древности почиталось *человѣческое* и *человѣчное* развитіе и потому въ изученіи ихъ западная Европа познакомилась съ истиннымъ и вѣчнымъ въ творческой дѣятельности *человѣка*: отсюда мѣткое названіе этого изученія—гуманизмъ (studia humaniora). Руководясь современнымъ ему воззрѣніемъ на предметъ, Гегель видитъ причину „возрожденія наукъ“ въ паденіи Византіи и бѣгствѣ оттуда въ Италію ученыхъ грековъ.“

Потребность конкретного факта, исканіе *внѣшняго толчка* для объясненія такого поразительнаго явленія, какъ *вырастаніе* гуманизма на почвѣ *средневѣковаго міровоззрѣнія* были причиною того, что историки гуманизма такъ единодушно ухватились за теорію его „византійскаго“ происхожденія и что это заблужденіе такъ долго держалось. Это было какъ бы повтореніемъ древней *легенды* о возникновеніи гражданственности и культуры въ Италіи благодаря *пришельцамъ* съ греческаго Востока—Эвандра, Энея, Антенора. Легенда и на этотъ разъ содѣйствовала затемнѣнію *настоящихъ началъ*: значеніе, которое стали придавать греческимъ бѣглецамъ XV вѣка, долго застилало отъ *изслѣдователей* истинную причину гуманизма—*измѣнившееся отношеніе* къ древности, новый *духъ*, подъ вліяніемъ котораго гуманисты стали читать и иначе понимать памятники античной литературы. Гегель, впрочемъ, какъ бы чувствовалъ, что дѣло было не въ *одиѣхъ* греческихъ рукописяхъ, привезенныхъ

изъ Константинополя—въѣдъ и по латинскимъ рукописямъ, давно извѣстнымъ Западу, можно было проникнуть въ древнее міросозерцаніе—и старается устранить возникающее въ немъ недоумѣніе замѣчаніемъ: „Положеніе римской литературы было иное. Тутъ господствовали старинныя традиціи, Виргилій считался великимъ кудесникомъ (Zauberer) и т. д.

Третьимъ моментомъ было „стремленіе духа выйти изъ своего я“, стремленіе человѣка узнать *свою* землю, которое привело къ открытію Америки и сознанію шаровидности, т.-е. замкнутости въ себѣ земли.

Эти три факта, такъ называемое возрожденіе науки, расцвѣтъ художества и открытія мореплавателей, Гегель сравниваетъ съ *утренней зарей*, которая послѣ долгихъ бурь предвѣщаетъ въ первый разъ прекрасный день. „Это день, наступающій наконецъ послѣ продолжительной, страшной и чреватой послѣдствіями средневѣковой ночи, день, ознаменованный наукой, искусствомъ и открытіями, т.-е. самымъ благороднымъ и высокимъ, что творить изъ себя освободившійся въ христіанствѣ и отпущенный на волю церковью человѣческій духъ—какъ свое истинное и вѣчное содержаніе“.

* *
*

Слѣдовавшимъ за этою утренней зарею, все озарившимъ *солнцемъ* (die Alles verklärende Sonne), была реформація. Ею открывается новый отдѣлъ исторіи „періодъ духа, сознающаго себя *свободнымъ* въ силу того, что онъ желаетъ истиннаго, вѣчнаго, всеобщаго (des an und für sich Allgemeinen.)“.

Признавая такимъ образомъ реформацію необходимымъ моментомъ въ развитіи міроваго духа къ самосознанію, Гегель совершенно послѣдовательно доказываетъ, что она произошла не *случайно*, т.-е. не вызвана лишь *злоупотребленіями* въ католической церкви, а ея принципиальной *порчей* (Verderben). Когда идетъ рѣчь о злоупотребленіяхъ, поясняетъ Гегель, то полагаютъ, что самое дѣло въ своемъ

основаніи хорошо, но что страсти, субъективные интересы и вообще случайная воля чловѣка, низвели его на степень *средства*, и что нужно лишь устранить эти случайные элементы. Такими разсужденіями самое дѣло выгораживается, а присущіе ему недостатки признаются чѣмъ-то внѣшнимъ. Не такова была *порча* католицизма; она развилась изъ него самого, была, значить, органическаго свойства; принципъ католической церкви заключался въ ея *конкретности*, въ чувственномъ, вещественномъ пониманіи и представленіи ея всего духовнаго. Въ силу этого она *отстала* отъ развитія міроваго духа; онъ *выступилъ* изъ нея, ибо онъ пришелъ къ сознанію, что это конкретное лишь конечная форма его бытія. Эта историческая судьба церкви проявилась, какъ неизбѣжная порча лишь тогда, когда она не находила болѣе передъ собою никакого сопротивленія; когда она установилась, т.-е. „отвердѣла“ (*wenn sie fest geworden ist.*).

Поясняя точнѣе эту *конкретность* (*Sinnlichkeit*) религіознаго чувства въ католицизмѣ, Гегель видитъ ея проявленіе въ принципѣ *авторитета*, т.-е. *порабощеніи* духа, который представляется несвободнымъ въ себѣ, въ томъ *существованіи*, которое представляетъ себѣ божественное, какъ средство для самыхъ конечныхъ и частныхъ цѣлей; наконецъ въ самой этикѣ католицизма, *отвлеченно* отрицательной по отношенію къ чувственному міру; не умѣя быть нравственной, оставаясь въ мірѣ, эта этика бѣжитъ изъ него, отрекается отъ него и потому неживотворна въ дѣйствительности.

Эта происходящая отъ конкретности *порча* всего рѣзче проявляется въ самомъ главномъ или центральномъ пунктѣ церковной жизни. Церковь, которая должна спасать души отъ порчи или гибели, превращаетъ это спасеніе въ внѣшнее средство и нисходитъ поэтому, къ тому что осуществляетъ его самыми внѣшними средствами. *Отпущеніе* грѣховъ—высшее удовлетвореніе, какого ищетъ душа, чтобы быть увѣренной въ своемъ единеніи съ Богомъ, самое глубокое и сокровенное ощущеніе, церковь предоставляетъ

людямъ самымъ внѣшнимъ легкомысленнымъ способомъ—путемъ простой покупки, цѣною денегъ—и вмѣстѣ съ тѣмъ это творится ради самыхъ внѣшнихъ цѣлей роскоши (Schwelgerei). Правда, одною изъ цѣлей является построение храма св. Петра, самага великолѣпнаго зданія христіанскаго міра въ средоточіи столицы религіи. „Но какъ художество изъ художествъ, богиня Аѣина и ея храмъ на аѣинскомъ акрополѣ, было сооружено на деньги союзниковъ Аѣинъ и лишило этотъ городъ его союзниковъ и могущества, такъ завершение церкви св. Петра и картина страшнаго суда Микель Анджело въ Сикстинской часовнѣ сдѣлались страшнымъ судомъ и причиной паденія гордаго зданія папства“.

Совершить это низверженіе стало удѣломъ германскаго народа и его чистою „простосердечностью“ и исконною всецѣло сохранившеюся „искренностью“ (Innigkeit) ¹⁾. „Пока другіе народы были на пути въ Индію и Америку въ поискахъ за богатствами и добились державы, столь обширной, что солнце въ ней не находило себѣ мѣста для захода, простой монахъ открываетъ то, что средневѣковый міръ напрасно искалъ въ земной, каменной могилѣ, открываетъ его въ глубинѣ абсолютной идеальности всего конкретнаго и внѣшняго—въ *духѣ*, открываетъ его въ сердцѣ, которое, несказанно оскорбленное такимъ внѣшнимъ удовлетвореніемъ самой сокровенной своей потребности, познаетъ такое извращеніе истины и отталкиваетъ его отъ себя“.

Простое ученіе Лютера состоитъ, по Гегелю, въ томъ, что безконечная субъективность, т.-е. истинная духовность, Христось, не можетъ быть усвоиваемъ никакимъ внѣшнимъ способомъ, но лишь въ примиреніи съ Богомъ,

¹⁾ И это мѣсто можетъ служить образчикомъ трудности передачи на другой языкъ мыслей Гегеля, который весьма часто пользуется въ своей *диалектикѣ* понятій двойнымъ смысломъ нѣкоторыхъ словъ, напр., Verderben—гибель и порча, или Innigkeit—искренность и то, что идетъ *изнутри*, изъ духа, въ противоположность внѣшнему, наружному.

въ *вѣрѣ* и въ *пріобщеніи* (im Glauben und im Genusse). Въ этихъ двухъ словахъ все заключается. Это устраненіе внѣшняго (des Aeusserlichen) пересоздаетъ всѣ догмы. Это пересозданіе касается главнымъ образомъ ученія о *дѣлахъ*: дѣла обозначаютъ собою то, что сдѣлано не въ силу вѣры и собственнаго духа, а въ исполненіе чужого авторитета. А *вѣра* не есть увѣренность въ какихъ-либо конкретныхъ вещахъ, напр., что стѣны Іерихона пали отъ силы трубнаго звука,—не есть простая увѣренность вообще въ чемъ-либо отсутствующемъ, совершившемся и прошедшемъ, но субъективная убѣжденность въ вѣчномъ (des Ewigen), въ безусловной истинѣ, истинѣ о Богѣ.

Гегель находитъ, что въ этомъ смыслѣ лютеранское ученіе—есть католическое, но съ устраненіемъ того, что вытекало изъ принципа внѣшней конкретности. Поэтому Лютеръ и не могъ уступить реформатской церкви въ ученіи о причащеніи, на которомъ все сосредоточивалось. Лютеръ не могъ согласиться съ Цвингли, что причащеніе есть *воспоминаніе*; въ этомъ вопросѣ онъ былъ согласенъ съ католиками, что Христосъ *присущъ* въ евхаристіи, но въ вѣрѣ и въ духѣ, другими словами, что въ Христѣ не слѣдуетъ видѣть лишь историческую личность, но что человѣкъ находится въ *непосредственномъ* къ нему *отношеніи*—въ *духѣ*.

Въ силу сознанія, къ которому такимъ образомъ пришелъ человѣкъ, что онъ исполненъ божественнаго духа, всѣ отношенія, основанныя на внѣшнемъ принципѣ (der Aeusserlichkeit), отпадаютъ, какъ ненужныя: такъ исчезаетъ различіе между духовенствомъ и мірянами; нѣтъ особаго класса, исключительно обладающаго истиною и всѣми сокровищами церкви; напротивъ того признается, что сердце (die empfindende Geistigkeit) можетъ и должно самопрійти къ обладанію истины, и что эта субъективность его есть удѣлъ всѣхъ людей (ist die *aller Menschen*). Каждый долженъ въ самомъ себѣ совершить дѣло примиренія. Субъективный духъ долженъ воспринять въ себя духъ истины и сдѣлаться его жилищемъ (in sich wohnen lassen). Субъектив-

ность *усваиваетъ* себѣ объективное содержаніе, т.-е. ученіе церкви. Въ лютеранской церкви субъективность и увѣренность (Gewissheit) индивидуума въ истинѣ такъ же необходимы, какъ и объективность истины. Эта истина для лютеранъ однако не есть извнѣ данный объектъ (ein gemachter Gegenstand), но субъектъ самъ долженъ сдѣлаться истиннымъ, отказываясь отъ своей обособленности и усваивая себѣ истину.

Этимъ путемъ происходитъ освобожденіе духа и осуществляется христіанская свобода. „Существенное содержаніе реформации заключается въ сознаніи, что человѣкъ предназначенъ быть свободнымъ черезъ самого себя“.

Такъ было водружено, восклицаетъ Гегель, новое, послѣднее знамя, вокругъ котораго собираются народы, знамя *свободнаго духа!* Это то знамя, которое мы несемъ и которому служимъ. Съ того момента, до нашихъ дней, исторіи не предстояло и не предстоитъ другой задачи, какъ внести этотъ принципъ свободнаго духа въ міръ (in die Welt hineinzubilden), ибо, заключаетъ онъ, „право, собственность, нравственность и государственный порядокъ ничто иное, какъ проявленіе (das Erscheinende) религіознаго начала въ отношеніяхъ конкретной дѣйствительности (in den Verhältnissen der Wirklichkeit).“

Исходя отсюда, Гегель прекрасно выводитъ благотворное, культурное вліяніе протестанства изъ его основного религіознаго принципа. Прогрессъ и развитіе духа со времени реформации заключаются въ томъ, что духъ, пришедшій теперь къ сознанію своей свободы въ дѣлѣ примиренія (Vermittelung), состоявшагося между человѣкомъ и Богомъ, увѣровалъ въ тождество объективнаго процесса (т.-е. міра) съ божественною сущностью и потому овладѣваетъ этимъ міромъ и въ этомъ своемъ творествѣ, направленномъ на міръ, представляетъ собою дальнѣйшее развитіе мірового процесса. Путемъ достигнутаго примиренія человѣку стало возможнымъ сознаніе, что мірское способно заключать въ себѣ истину, тогда какъ оно прежде считалось зломъ, не-

способнымъ къ добру, добро же оставалось внѣ міра (ein jenseits blieb). Теперь же стало извѣстнымъ, что нравственность и право въ государствѣ также божественнаго характера, и что по содержанію нѣтъ ничего болѣе высокаго и святого. Отсюда слѣдовало, что безбрачное состояніе не стоитъ выше брака. Человѣкъ посредствомъ семьи вступаетъ въ общеніе съ другими и во взаимныя отношенія съ обществомъ. Бездѣтельность не считается чѣмъ-то священнымъ, а напротивъ признается болѣе достойнымъ для человѣка, чтобы онъ пріобрѣталъ себѣ независимое положеніе въ мірѣ посредствомъ своей дѣятельности, ума и прилежанія. Лучше, чтобы онъ тратилъ свои деньги на покупку хотя бы излишняго, чѣмъ на тунеядцевъ и нищихъ: ибо въ первомъ случаѣ эти деньги также достаются людямъ, но такимъ, которые трудились. Въ силу такого взгляда на дѣло промышленность и ремесла получили нравственное значеніе. Третье условіе святости въ католицизмѣ—слѣпое повиновеніе, также устраняется. Въ принципъ разума и практической дѣятельности возводится теперь повиновеніе государственнымъ законамъ. Въ этомъ повиновеніи челсвѣкъ остается свободнымъ, ибо онъ повинуется какъ разумная часть—цѣлому. Такимъ способомъ дана возможность развитія и внесенія въ жизнь разума и свободы. Разумное признается тождественнымъ съ божественнымъ закономъ и потому не встрѣчаетъ болѣе сопротивленія со стороны религіозной совѣсти. Въ католицизмѣ же религіозная совѣсть легко можетъ быть противопоставлена государству и его порядкамъ. Цареубійства и заговоры противъ государства часто поддерживались и совершались священниками въ католическихъ странахъ.

Раздвоеніе у католиковъ между религіозною совѣстью и гражданскою совѣстью, или долгомъ, по отношенію къ государству есть несомнѣнный фактъ и въ настоящее время, два поколѣнія спустя послѣ Гегеля, и еще болѣе чѣмъ при немъ, является важнымъ факторомъ политической жизни не

только въ чисто католическихъ государствахъ, но и въ протестантской Пруссіи и руководимой ею Германской имперіи.

Такъ какъ католицизму остались вѣрны всѣ романскіе народы, то Гегель приводитъ вызываемое католицизмомъ раздвоеніе совѣсти въ связь съ духомъ романскаго племени и можно даже сказать, что самое представленіе его о *романскомъ* духѣ основано на идеѣ раздвоенія внутренняго міра, представляемаго католичествомъ. Этимъ объясненіемъ католическаго принципа отчужденія религіи отъ государства изъ духа романскихъ народовъ Гегель пользуется, чтобы устранить существенное возраженіе, которое могло быть сдѣлано противъ его исторической конструкціи.

Отождествивъ *последній* моментъ въ развитіи мірового духа съ однимъ изъ конкретныхъ явленій новой исторіи,—хотя и съ однимъ изъ самыхъ крупныхъ—съ реформаціей,—Гегель долженъ былъ встрѣтить на своемъ пути затрудненіе, которое могло быть выражено въ формѣ вопроса, почему же, если реформація была моментомъ проявленія *мірового* духа въ исторіи, она не была усвоена всѣми христіанскими народами? Гегель самъ поставилъ этотъ вопросъ, признавая его даже капитальнымъ (*eine Hauptfrage*). Въ самой Германіи, изъ которой вышла реформація, она не получила полного преобладанія.

Для объясненія этого Гегель указываетъ совершенно вѣрно на существованіе въ Германіи многихъ *автономныхъ* епископствъ и монастырей, для которыхъ сопротивленіе реформаціи было вопросомъ жизни; затѣмъ на значеніе *авторитета* государственной власти, „болѣе важнаго, чѣмъ часто думаютъ“. Этотъ-то авторитетъ часто рѣшалъ вопросъ въ пользу или противъ реформаціи, какъ, напр. въ Австріи, въ Баваріи, въ Богеміи, гдѣ она сдѣлала большіе успѣхи. Для объясненія пассивнаго отношенія *славянскихъ* народовъ къ реформаціи Гегель указываетъ на то, что они были *земледѣльскіе*. Земледѣліе приноситъ съ собою раздѣленіе народа на господъ и рабовъ: субъективная дѣятельность въ этомъ быту находитъ себѣ мало простора, и потому сла-

вяне не могли принять участія въ возникавшей свободѣ. Что же касается до романскихъ народовъ, то на ихъ отношеніе къ реформаци, по Гегелю, конечно, имѣлъ вліяніе авторитетъ государственной власти, но этимъ однимъ нельзя объяснить дѣла, „ибо если духъ націи чего-нибудь потребуешь, его не сдержитъ никакая сила“. То, что романскіе народы не приняли реформаци, нельзя объяснять также недостаткомъ образованія, ибо въ этомъ отношеніи они напротивъ стояли можетъ быть выше нѣмцевъ. Настоящую причину Гегель ищетъ въ народномъ духѣ. Если духъ германскаго племени характеризуется *цѣльностью* (Totalität), то въ основаніи души романскихъ народовъ лежитъ *раздвоеніе* (die Entzweiung): они произошли изъ смѣшенія римской и германской крови и сохранили въ себѣ эту *разнородность* (dieses Heterogene); французы называютъ нѣмцевъ entiers—цѣльными, т.-е. упрямыми; имъ чужда также нелѣпая оригинальность англичанъ. Англичанину свойственно чувство свободы въ частностяхъ, ему въ этомъ отношеніи нѣтъ дѣла до разума, напротивъ онъ чувствуетъ себя тѣмъ свободнѣе, чѣмъ болѣе то, что онъ дѣлаетъ, или можетъ дѣлать, противно разуму, т.-е. общимъ опредѣленіямъ. Романскимъ народамъ свойственно раздвоеніе сокровеннаго міра души (das Innerste), одну сторону котораго они предоставляютъ церкви, другую—разуму; отсюда основная черта ихъ—раздѣленіе религіознаго и мірскаго интереса. „Eh bien, сказалъ Наполеонъ, мы опять станемъ ходить къ обѣднѣ; мои усачи скажутъ—с'est la parole! (это пароль)“. Поэтому-то образованные французы питаютъ отвращеніе къ протестантизму; онъ представляется имъ чѣмъ-то педантическимъ, невеселымъ, мелочно-моральнымъ, такъ какъ въ немъ мысль и разумъ имѣютъ непосредственно дѣло съ религіей; при католическихъ же обрядахъ не нужно думать, а имѣешь предъ собою величественное конкретное явленіе, къ которому можно относиться безъ вниманія, совершая обрядъ.

Приведенное сейчасъ замѣчаніе Гегеля свидѣтельствуетъ о его безпристрастіи и широтѣ взгляда. Эти свойства

должны быть здѣсь отмѣчены въ виду контраста съ Контъ, который именно по отношенію къ протестантизму обнаружилъ значительную узость взгляда. Безпристрастіе же Гегеля въ данномъ случаѣ двойное: и по отношенію къ самому протестантизму, и по отношенію къ такимъ его противникамъ какъ Контъ, такъ какъ Гегель даетъ разумное объясненіе или оправданіе ихъ нерасположенію къ протестантскому религіозному принципу.

Какъ было выше приведено, Гегель видитъ въ протестантизмѣ *послѣдній* (до сихъ поръ проявившійся) моментъ проявленія мірового духа, въ протестантскомъ принципѣ *свободнаго духа*—послѣднее знамя, водруженное въ исторіи человѣческаго самосознанія. Но эту формулу Гегеля нужно понимать съ оговоркою. Принципъ *свободнаго духа* въ протестантизмѣ провозглашенъ лишь *формально*. Конкретное осуществленіе его и есть дѣло дальнѣйшей исторіи. Другими словами—свобода духа въ протестантизмѣ осуществлена лишь на почвѣ религіи. Поэтому міровой духъ въ своемъ развитіи у Гегеля не совпадаетъ вполнѣ съ протестантизмомъ; какъ ранѣ случилось съ католицизмомъ, что онъ *отсталъ* въ процессѣ развитія духа къ самосознанію, такъ и теперь протестантизмъ *отстаетъ*, остается такъ сказать позади.

Дѣло въ томъ, что протестантизмъ былъ религіознымъ ученіемъ, которое вылилось въ опредѣленные религіозныя догмы и создало особую церковь. Желая объяснить и оправдать протестантизмъ съ точки зрѣнія эволюціи міроваго разума, проявляющагося въ исторіи, Гегель въ своей діалектикѣ подошелъ чрезвычайно близко къ протестантской догмѣ, какъ бы *отождествляя* ее съ моментами разума. Но полного отождествленія у него нѣтъ, и это различіе у него между богословскимъ пониманіемъ протестантизма и философскимъ должно было оказаться при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи историческаго процесса.

Выступая такимъ образомъ *самъ* изъ предѣловъ протестантской догматики, Гегель характеризуетъ эту догма-

тику, какъ „обособленіе отъ духа“ и тутъ беретъ протестантизмъ со стороны его догматической обособленности, т.-е. „ограниченности“.

Самый моментъ, въ которомъ эволюція философской мысли расходится съ богословской догматикой въ протестантизмъ, Гегель ищетъ въ той протестантской догмѣ, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и общехристіанская — о *грѣховности человека*, т.-е. въ самомъ центральномъ пунктѣ, раздѣляющемъ религію отъ философіи, откровеніе отъ разума. Протестантизмъ, какъ поясняетъ Гегель, призналъ, что примиреніе между человѣческимъ и божественнымъ должно происходить въ *субъектѣ*, въ его сознательномъ ощущеніи, что въ немъ живетъ духъ. Протестантская догматика, однако, требуетъ отъ человѣка сознанія своей *грѣховности* (dass der Mensch wisse, dass er böse sei), присоединяя къ этому другое требованіе—сознаніе, что въ немъ духъ добра преодолѣлъ грѣховность или, выражаясь богословскимъ языкомъ, что на него снизошла благодать (die göttliche Gnade in ihm zum Durchbruch gekommen sei). Этимъ двойнымъ требованіемъ догматика наложила на человѣка въ протестантизмѣ „терзаніе сомнѣнія“ (die Qual der Ungewissheit). Самыя чистыя и добросовѣстные натуры стали вслѣдствіе этого предаваться мучительному самонаблюденію (in grüblerischer Weise), чтобы слѣдить за самыми сокровенными движеніями души. Протестантизмъ вслѣдствіе этого породилъ придирчивый анализъ (Grübeln) субъективнаго душевнаго состоянія, придавая этому большую важность, и долгое время удерживалъ этотъ характеръ внутренней мучительности и скорбности (einer innerlichen Quälerei und Lämmerlichkeit), что и побуждало многихъ протестантовъ перейти въ католицизмъ, чтобы получить въ величественномъ цѣломъ церкви формальную, твердую увѣренность вмѣсто своей внутренней неувѣренности.

Съ этимъ ученіемъ о грѣховности человѣка Гегель приводитъ въ связь одно весьма крупное явленіе — общее, какъ католическому, такъ и протестантскому міру — пред-

ставленіе о колдовствѣ и преслѣдованіе его. „Зародившееся сознание субъективности челоуѣка и его воли (*der Innerlichkeit des Wollens*) вызвало вѣру въ существованіе зла какъ громадной, конкретной силы въ мірѣ“. Гегель чрезвычайно мѣтко ставитъ вѣру въ колдовство въ паралель съ вѣрою въ индульгенціи, „подобно тому, какъ полагали, что можно цѣною денегъ купить себѣ вѣчное блаженство, установилось мнѣніе, что можно цѣною этого блаженства посредствомъ союза съ дьяволомъ пріобрѣсти богатства сего міра и власть удовлетворить всѣмъ своимъ страстямъ“. Такъ возникла пресловутая исторія Фауста, который, отъ пресыщенія теоретической наукой, кинулся въ міръ и цѣною души купилъ всѣ прелести міра. Но Фаустъ по крайней мѣрѣ, въ представленіи поэта, насладился прелестями міра, а бѣдныя старухи, которыхъ называли вѣдьмами, колдовали по мнѣнію людей лишь для удовлетворенія мелкаго чувства мести къ сосѣдкѣ, чтобы *испортить* ея ребенка или молоко ея коровы.

За реформаціей у Гегеля идетъ глава о ея вліяніи на образованіе государства (*Staatsbildung*). Это не совсѣмъ послѣдовательно, такъ какъ Гегель разсматриваетъ въ этой главѣ не только послѣдствія, вызванныя реформаціей во внутренней и внѣшней политикѣ европейскихъ государствъ, но и процессъ государственнаго развитія въ католическихъ государствахъ независимо отъ религіознаго вопроса. Особеннаго вниманія заслуживаютъ здѣсь замѣчанія Гегеля о развитіи монархическаго начала и о приниженіи государственною властью аристократіи.

Вездѣ развитіе государства шло путемъ усиленія наслѣдственной власти надъ государствомъ одного какого-нибудь рода, который становился *династіей*. Въ ней государство находило свой непоколебимый центръ (*unverrückbarer Mittelpunkt*). Тамъ, гдѣ не было такого непоколебимаго центра, гдѣ глава государства избирался, не могло быть и государства. Въ силу того, что Германія была избирательной державой, она не сдѣлалась государствомъ, и по этой же

причинѣ Польша исчезла изъ числа самостоятельныхъ государствъ. Ибо въ каждомъ государствѣ должна быть какая-нибудь послѣдняя инстанція, рѣшающая воля, и если таковая предоставляется индивидууму, то она должна доставаться ему естественнымъ путемъ, т.-е. въ силу рожденія, а не по выбору, въ виду его разумѣнія или чего-нибудь подобнаго. Даже у свободныхъ грековъ существовала также независимая воля, управлявшая ими въ главныхъ важнѣйшихъ случаяхъ ихъ жизни. Такою силою былъ *оракулъ*, независимый отъ личнаго соизволенія обращающихся къ нему—и этою независимостью рѣшеній оракула обуславливалась потребность въ немъ и авторитетъ его.

Но вмѣстѣ съ развитіемъ государственнаго начала измѣняется и характеръ власти, принадлежащей династіи. Сначала эта власть, какъ и всякая другая, имѣетъ частный характеръ; *земля* является ея собственностью, подлежащей семейному раздѣлу. Но такъ какъ понятіе о государствѣ противится дѣленію, то приходилось точнѣе опредѣлять и ограничивать права владѣльческой династіи надъ землею. Представители сословій (*die Stände*) являлись блюстителями единства *земли*. Такимъ образомъ княжеская собственность изъ частнаго владѣнія землями, угодьями и судами переходила въ понятіе государственной собственности и государственнаго *дѣла*. Въ связи съ этимъ ходомъ дѣла и не менѣе важно было обращеніе въ государственную собственность тѣхъ властей, обязанностей и правъ, которыя въ феодальномъ быту были *частною* собственностью. Государство уничтожило самостоятельныя *власти* сеньеровъ и бароновъ и заставило ихъ удовлетвориться государственными *должностями*. Это было приниженіемъ аристократіи, которое въ разныхъ государствахъ шло разнымъ путемъ. Суть дѣла вездѣ одна и та же и заключается въ достиженіи общаго результата, а именно въ томъ, что права владѣльческія, права аристократіи превращались въ обязанности по отношенію къ государству. Въ этомъ сходились интересы государя и народа. Могущественные вельможи представляли при этомъ какъ

бы *середину*, которая охраняла свободу, но въ сущности они защищали лишь свои привилегіи какъ противъ власти государя, такъ и противъ гражданъ. Когда идетъ рѣчь о свободѣ, нужно всегда имѣть въ виду, не подразумѣваются ли собственно подъ нею *частные* интересы!

Такъ и аристократія нерѣдко подъ именемъ свободы отстаивала свои частные интересы на оба фронта — противъ государственной власти и противъ народа, который она держала въ зависимости отъ себя посредствомъ крѣпостного права или вотчиннаго суда. Подчиненіе ея государственной власти состоялось гораздо раньше, чѣмъ освобожденіе народа отъ крѣпостной зависимости. Послѣднее совершилось лишь тогда, когда появилась идея отвлеченнаго права (*was Recht an und für sich sey*). Государи тогда, опираясь на народы, одолѣли касту *неправды*; но тамъ, гдѣ они опирались на бароновъ, или тамъ, гдѣ бароны отстаивали свою свободу противъ государей, тамъ сохранились въ силѣ положительные права или неправды (*Rechte oder Unrechte*).

Но не такая политика составляетъ историческое призваніе аристократіи. Въ томъ-то и заключается преимущество „связующей середины“, что она въ состояніи взять на себя обязанность „вѣдать и осуществлять *разумное и общее* (благо)“, и эта дѣятельность должна занять у нея мѣсто *личныхъ* заботъ объ охраненіи *положительныхъ правъ*, т.-е. привилегій. Этимъ путемъ аристократія исполнить свое назначеніе быть опорой престола, — трудясь и дѣйствуя (*beschäftigt und sich bethätigend*) на пользу государства и „общаго дѣла“, — и въ то же время быть опорой свободы гражданъ.

Разсматривая непосредственное вліяніе реформаціи, оказавшееся особенно ощутительнымъ въ Германіи, Гегель вѣрно указываетъ на политическую подкладку религіозныхъ войнъ: безъ войнъ существованіе протестантовъ не могло быть обезпечено, ибо дѣло касалось не совѣсти, но владѣній и правъ католической церкви, присвоенныхъ протестантами, и возвращенія которыхъ требовали католики. Въ виду этого въ Германіи водворилось состояніе *абсолютнаго* взаимнаго

недовѣрія, ибо въ основаніи его лежало „недовѣріе религіозной совѣсти“. Такъ возгорѣлась тридцатилѣтняя война. Борьба закончилась безъ идеи, безъ какого-нибудь принципа, который могъ бы стать руководящей мыслью (*ohne einen Grundsatz als Gedanken gewonnen zu haben*), съ утомленіемъ всѣхъ и съ повсемѣстнымъ опустошеніемъ, о которое разбились всѣ силы, — однимъ словомъ, исходъ былъ чисто политическаго свойства“.

Вестфальскій миръ обезпечилъ самостоятельность протестантской церкви, но въ то же время привелъ къ полному торжеству *партикуляризма* въ государственномъ строѣ Германіи; это была „возведенная въ государственный порядокъ анархія (*constituirte Anarchie*), какой міръ никогда еще не видалъ“. Германія признавалась по Вестфальскому миру „единымъ цѣлымъ“, — государствомъ, но въ то же время этотъ миръ ненарушимо обезпечивалъ интересъ *частей* дѣйствовать противъ интереса *цѣлаго* или не дѣлать того, чего требовалъ этотъ интересъ и что было даже установлено закономъ“. Гегель по этому поводу мѣтко характеризуетъ историческую роль кардинала Ришельё, которому онъ приписываетъ главное вліяніе въ этомъ дѣлѣ. Ришельё сумѣлъ въ интересахъ государства, во главѣ котораго онъ стоялъ, провести у его враговъ принципы, противоположные тѣмъ, которыхъ онъ держался дома. Во Франціи онъ подавилъ протестантовъ и утвердилъ торжество государственной власти и централизацію, въ Германіи онъ обезпечилъ религіозную свободу и преобладаніе партикуляризма.

Мы не коснемся замѣчаній Гегеля объ исторіи другихъ Европейскихъ государствъ въ XVII и XVIII вѣкахъ. Станный пробѣлъ въ этомъ, правда, очень краткомъ очеркѣ представляетъ то, что здѣсь вовсе не упоминается объ исторической роли Вильгельма Оранскаго, соединившаго на время Голландію съ Англіей и обезпечившаго въ революціи 1688 г. торжество парламентаризма и религіозной свободы въ Англіи. Политика Вильгельма III и его борьба противъ Людовика XIV является поворотнымъ пунктомъ въ европейской исторіи,

она обезпечила Европу болѣе, чѣмъ на 100 лѣтъ отъ стремленій къ универсальной монархіи и нанесла роковой ударъ принципамъ католической реакціи и *династическаго абсолютизма*.

Пробѣлъ этотъ объясняется тѣмъ, что вниманіе Гегеля было отвлечено развитіемъ того государства, въ столицѣ котораго онъ разрабатывалъ свою философію исторіи. Но въ замѣчаніяхъ Гегеля о Пруссіи нѣтъ еще и предчувствія той политической роли, которую Пруссія начала играть въ Германіи два десятилѣтія спустя. Возвышеніе Пруссіи имѣетъ для Гегеля лишь тотъ историческій смыслъ, что имъ окончательно обезпечивалась „политическая гарантія протестантской церкви“, такъ какъ въ лицѣ Пруссіи „одно изъ принадлежавшихъ къ ней государствъ стало самостоятельною европейскою силою!“ „Эта сила должна была сама зародиться вмѣстѣ съ протестантизмомъ“. Послѣднее замѣчаніе о происхожденіи Пруссіи фактически вѣрно, но тѣмъ не менѣе попытка Гегеля выставить Фридриха II героемъ протестантизма не соотвѣтствуетъ характеру этого государя и справедлива лишь въ томъ смыслѣ, что его побѣда и его слава положили основаніе торжеству протестантской Германіи надъ католической въ XIX вѣкѣ. Впрочемъ самъ Гегель видоизмѣняетъ свое сужденіе о Фридрихѣ II замѣчаніемъ, что онъ былъ также и „государемъ-философомъ“, самымъ оригинальнымъ явленіемъ новаго времени. „Англійскіе короли были казуистическими богословами, ратовавшими за принципъ абсолютизма“. Фридрихъ же понималъ протестантскій принципъ съ его мірской стороны и, чуждаясь (*abhold war*) религіозныхъ споровъ, имѣлъ сознаніе того общаго (*von der Allgemeinheit*), которое есть высшая ступень духа и самосознающей себя силы мысли“ ¹⁾. Такимъ

¹⁾ Фридрихъ II, говоритъ Гегель въ другомъ мѣстѣ, потому долженъ быть особенно выдвинутъ впередъ, что онъ постигъ (*denkend gefasst hat*) въ его отвлеченности значеніе государства, какъ общей цѣли и что онъ былъ первымъ между правителями, который имѣлъ въ виду *общее благо* (*das Allgemeine*) въ государствѣ, а *частное*, на сколько оно было противно цѣли государства—не признавалъ (*nicht weiter gelten liess*).

образомъ Фридрихъ Великій служить Гегелю соединяющимъ звеномъ между періодомъ проявленія всемірнаго духа въ протестантизмъ и періодомъ отвлеченнаго мышленія, т.-е. эпохою просвѣщенія и революціи.

* * *

Просвѣщеніе и революція.

Эту „просвѣтительную“ эпоху или періодъ *отвлеченнаго мышленія* Гегель выводитъ изъ предшествующаго періода путемъ двоякаго *контраста*—по отношенію къ протестантскому принципу и по отношенію къ духовной жизни романскихъ народовъ. Въ первомъ отношеніи *дедукція* идетъ у него гладко и наглядно: „Лютеръ,—говоритъ Гегель,—обрѣлъ духовную свободу и идею конкретнаго примиренія; онъ побѣдоносно установилъ, что то, что составляетъ вѣчное назначеніе человѣка, должно совершиться въ немъ самомъ. *Содержаніе* же того, что должно было совершиться въ человѣкѣ, та истина, которая въ немъ должна была зародиться къ жизни,—Лютеръ признавалъ напередъ *данными* (ein Gegebenes zu sein), полученными путемъ откровенія въ религіи. Теперь же выставляется принципъ, что это содержаніе таково, что человѣкъ можетъ лично убѣдиться въ его истинѣ, и что все должно быть сведено на это внутреннее убѣжденіе.

Это и есть принципъ *мышленія*. Мышленіе разсматриваетъ все въ формѣ общей отвлеченности (der Allgemeinheit), ибо, когда человѣкъ мыслить, онъ долженъ возвести *предметъ* на степень отвлеченнаго бытія. Черезъ это мышленіе становится *творческимъ* актомъ „общаго“ (des Allgemeinen). Такимъ образомъ уничтожается различіе или противоположность субъекта и объекта и достигается примиреніе или объединеніе ихъ, ибо разумъ является существенною основою какъ мыслящаго сознанія, такъ и самаго создаваемаго, т.-е. внѣшняго, конкретнаго. Мышленіе становится новою ступенью, до которой теперь достигъ духъ въ своемъ развитіи. Оно заключаетъ въ себѣ примиреніе, ставя конкретному

міру требованіє, чтобы онъ заключалъ въ себѣ тотъ самый разумъ, который сознаетъ въ себѣ субъектъ. Духъ познаетъ, что природа или міръ также должны заключать въ себѣ разумность. Отсюда возникъ общій интересъ разсматривать и изучать конкретный міръ. Общимъ же въ мірѣ являются *роды, виды, сила, тяжесть и т. д.*, выведенные изъ ихъ явленій. Такимъ образомъ изученіе явленій, *опытъ* (Erfahrung) становится на первый планъ, ибо этотъ *опытъ* есть, съ одной стороны, *наблюденіе*, съ другой стороны, и *открытіе* закона или силы, на которые какъ на самое простое сводится все существующее. Это краткое разсужденіе Гегеля весьма существенно: онъ опредѣляетъ въ немъ и мотивируетъ прогрессъ или эволюцію самосознанія человѣка отъ религіознаго средневѣковаго и реформаціоннаго принципа, основаннаго на противоположеніи человѣческаго разума *откровенію*, къ современному научному принципу, который есть наблюденіе и вмѣстѣ съ тѣмъ отысканіе *законовъ* въ конкретныхъ явленіяхъ, т.-е. тотъ принципъ, въ одностороннемъ пониманіи и противоположеніи котораго предшествующему развитію заключается *позитивизмъ*.

Къ тому же самому моменту опытныхъ наукъ (der Erfahrungswissenschaften) подводитъ Гегель и романскіе народы; при чемъ однако его аргументація довольно сбивчива и натянута. Онъ начинаетъ съ іезуитской казуистики, превращавшей добро въ зло и зло въ добро и до такой степени расшатавшей все конкретное, что отъ него ничего не осталось кромѣ принципа чистаго, т.-е. *отвлеченнаго мышленія*. Этотъ принципъ установленъ Декартомъ среди той софистики мышленія, которая все сдѣлала сомнительнымъ. Благодаря указанному выше раздвоенію духа романскихъ націй онъ оказались особенно склонны къ принципу отвлеченности (der Abstraction). Потому-то (?) опытные науки быстро принялись преимущественно у нихъ, какъ (!) и у практическихъ англичанъ. Но это новое состояніе духа Гегелемъ прекрасно характеризовано: „Людямъ мнилось, какъ будто Господь только теперь создалъ солнце, луну, звѣзды, растенія и

животныхъ, какъ будто только теперь были установлены законы ихъ жизни, ибо люди лишь теперь почувствовали интересъ къ нимъ, когда они признали свой разумъ въ ихъ разумности. Глазъ человѣка прозрѣлъ, умъ изощрился, мысль стала работать и объяснять. Вооружившись законами природы, мыслители возстали противъ необъятнаго суевѣрія своего времени и противъ всѣхъ представлений о чуждыхъ силахъ, которыя можно было побѣдить лишь магіей. Противъ вѣры въ авторитетъ провозглашено было право субъекта на самостоятельность въ силу своего личнаго бытія и законы природы были признаны единственною связью конкретнаго съ конкретнымъ. Такимъ образомъ подверглись отрицанію всѣ чудеса (*wurde allen Wundern widersprochen*), ибо природа есть система извѣстныхъ и изслѣдованныхъ (*bekannter und erkannter*) законовъ: человѣкъ въ этомъ мірѣ у себя дома и онъ становится свободенъ черезъ познание природы“.

Мышленіе обратилось и въ сторону духовнаго бытія: право и нравственность стали разсматриваться, какъ основанныя на почвѣ человѣческой воли, тогда какъ прежде они являлись извнѣ наложенными, какъ заповѣди Божіи, написанныя въ ветхомъ и новомъ завѣтахъ, или въ формѣ частныхъ правъ и привилегій на древнихъ пергаментахъ и въ старинныхъ договорахъ. Изъ этихъ конкретныхъ данныхъ стали выводить путемъ эмпиріи и опыта (какъ Гроцій) общія нормы того, что народы признаютъ въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ *правомъ*; затѣмъ стали искать источникъ существующаго частнаго и государственнаго права въ наклонностяхъ, которыя природа вложила въ сердце человѣка, напр., въ стремленіи къ общественности (*Socialitätstrieb*). Эти общія опредѣленія, во имя которыхъ отрицались частные права и интересы, эти законы природы и вообще сущность того, что признавалось справедливымъ и нравственнымъ стали называть *разумомъ*, а проведеніе или установленіе этого разума на практикѣ (*das Gelten dieser Gesetze*)—*просвѣщеніемъ* (*Aufklärung*). Изъ Франціи это направленіе

перешло въ Германію, и вмѣстѣ съ нимъ возшель новый міръ представленій.

Этотъ новый міръ возникаетъ путемъ отвлеченнаго мышленія. Однако вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель прибѣгаетъ для объясненія его и къ другому принципу—принципу воли. Уже выше было приведено, что „право и нравственность“ въ этомъ новомъ мірѣ созидаются на почвѣ человѣческой воли. Гегель подробнѣе поясняетъ это слѣдующей аргументаціей: конкретный міръ (die Weltlichkeit) есть царство духа въ бытіи (im Daseyn), царство воли себя осуществляющей въ бытіи (sich zur Existenz bringt). Чувства и наклонности также суть способы реализаціи духа, но преходящіе: они составляютъ измѣнчивое содержаніе воли.

Но то, что справедливо и нравственно вытекаетъ изъ отвлеченной воли; чтобы знатъ, что истинно, справедливо, нужно отвлечься (abstrahiren) отъ наклонностей и хотѣній, т.-е. отъ всего частнаго; за этимъ остается отвлеченная воля. Эта отвлеченная или абсолютная воля представляется источникомъ всякаго права и всякаго обязательства; и въ силу этого—корнемъ всѣхъ правовыхъ законовъ и нормъ нравственнаго долга. Этотъ принципъ абсолютной или отвлеченной воли проявляется въ концѣ XVIII вѣка два раза или въ двухъ видахъ: теоретическимъ способомъ въ философіи Канта, провозгласившаго принципъ категорическаго императива—права ради права, долга ради долга, и практическимъ способомъ—во *французской революціи*.

Дошедши до этого пункта своей аргументаціи, Гегель ставитъ вопросъ, почему только французы, а не нѣмцы также перешли тотчасъ отъ теоріи къ практикѣ и взялись за реализацію въ жизни принципа абсолютнаго права?

Гегель даетъ на этотъ вопросъ двойной отвѣтъ: съ одной стороны, въ Германіи, какъ онъ говоритъ, формальный принципъ философіи находилъ предъ собою конкретный міръ съ внутренне удовлетворенными потребностями духа и съ успокоенною совѣстью; ибо въ протестантскомъ мірѣ мышленіе достигло самосознанія и осуществленія, и на-

строение общества (die Gesinnung) находилось въ гармоніи съ религіей, источникомъ всего правоваго содержанія въ частномъ и государственномъ правѣ; въ Германіи просвѣщеніе стояло поэтому на сторонѣ богословія, во Франціи оно тотчасъ приняло враждебное направленіе относительно церкви. Въ Германіи по отношенію къ дѣйствительности все уже было улучшено реформаціей; гибельныя учрежденія, основанныя на безбрачій, бѣдности и тунеядствѣ, были уничтожены, церковь не обладала богатствами и тою принудительной властью *противъ* нравственности, которая становится источникомъ и поводомъ къ порочности; въ Германіи не было мѣста для той невыразимой неправды, которая происходитъ отъ вмѣшательства духовной власти въ свѣтское право; не было основанной на „помазаніи“ королевской власти, т.-е. собственно произвола, ибо при этомъ условіи воля государя считается божественною и священною именно потому, что она *произвольно* истекаетъ отъ помазанника, тогда какъ при иномъ взглядѣ на дѣло воля государя признается высшимъ авторитетомъ въ силу только того (insofern), что онъ желаетъ въ своей мудрости права, справедливости и блага цѣлаго. Такимъ образомъ въ протестантскомъ мірѣ, принципъ мысли достигъ до извѣстной степени примиренія съ конкретнымъ и заключалъ въ себѣ сознаніе, что въ этомъ уже достигнутомъ примиреніи заключается принципъ дальнѣйшаго развитія права.

Въ этомъ объясненіи заключается существенная доля правды, хотя есть и пробѣлы. Главный пробѣлъ въ томъ, что въ Германіи не было вовсе элементовъ, способныхъ принять теорію и перейти отъ теоріи къ практикѣ, какіе были во Франціи, а именно не было ни оппозиціонной аристократіи, ни средняго класса, завидовавшаго дворянству и способнаго вести борьбу съ нимъ и съ правительственнымъ абсолютизмомъ; не было наконецъ такого средоточія умственной жизни и политическихъ страстей, какимъ былъ Парижъ для всей Франціи. Среди нѣмецкой буржуазіи были просвѣщенные теоретики, глубокіе мысли-

тели, какъ Кантъ, но было мало политиковъ, какъ Мозеръ, и эти немногіе были болѣе склонны къ идеѣ развитія историческаго права и къ идеалу либеральной, конституціонной монархіи, чѣмъ къ идеямъ революціонной демократіи. Но въ общемъ Гегель былъ правъ, ища въ протестантизмѣ причину того, что въ Германіи довольствовались философскою разработкою принциповъ разума; правъ потому, что самыя ожесточенныя нападки отвлеченной мысли XVIII вѣка были преимущественно направлены противъ католицизма съ его аскетическимъ идеаломъ, съ его принципомъ безусловнаго авторитета церковной власти въ духовныхъ и свѣтскихъ дѣлахъ и съ его громадной силою надъ совѣстью, узаконявшею и освящавшею весь вышедшій изъ среднихъ вѣковъ *старый порядокъ*. Въ этомъ смыслѣ справедливо, что протестантской Германіи XVIII вѣка недоставало главнаго стимула революціонныхъ страстей.

Изъ этого антагонизма „отвлеченной мысли“ и католической церкви Гегель и исходитъ при своемъ объясненіи происхожденія революціи во Франціи, утверждая, что хотя пылкій темпераментъ французовъ (*ils ont la tête près du bonnet*) тутъ и игралъ извѣстную роль, однако причину нужно искать глубже. Конечно, замѣчаетъ онъ по этому поводу, отвлеченно настроенное разсудочное сознаніе можетъ оставить религію совѣмъ въ сторонѣ; но религія есть общая форма, въ которой не отвлеченное (т.-е. не философское) сознаніе представляетъ себѣ истину, поэтому „отвлеченный разумъ“ въ католическомъ мірѣ не удовлетворился равнодушіемъ къ религіи, а обратился *противъ* нея, противъ заключавшагося въ ней суевѣрія и ея истины. Исходной точкою для этого противодѣйствія служила формальная личная воля—не воля государства, какъ синтеза единичныхъ волей, но единичная атомистическая воля, при чемъ каждая отдѣльная воля представлялась абсолютною.

Такимъ образомъ принципъ абсолютности или безусловной свободы личной воли объявилъ себя противникомъ дѣйстви-

вавшего, конкретного права. Характеризовавъ при этомъ „старый порядок“, какъ „царство неправды, которая при появившемся сознаниіи своей неправды стала *безстыдною* неправдою“ — Гегель заключаетъ: „новый духъ перешелъ къ дѣйствию (*wurde thätig*); общій гнетъ побуждалъ къ изслѣдованію его причинъ и тогда убѣдились, что средства, вымученныя у трудившагося въ потѣ лица народа употреблялись не на государственныя цѣли, а бессмысленно расточались; вскорѣ вся государственная система стала представляться, какъ сплошная несправедливость. Преобразование ея по необходимости было насильственнымъ, потому что было предпринято не правительствомъ. Правительство же не принималось за него, потому что какъ дворъ, духовенство, дворянство, такъ и сами парламенты не хотѣли отказаться отъ своихъ привилегій ни въ виду всеобщей нужды, ни ради идеи абсолютнаго права (*des an und für sich seyenden Rechtes*); затѣмъ еще и потому, что правительство, какъ конкретное средоточіе государственной власти, не могло усвоить себѣ принципъ отвлеченныхъ отдѣльныхъ „волей“ и, руководствуясь ими, перестроить государство; наконецъ потому, что это правительство было католическимъ и для него понятія *свобода* и *разумность* законовъ не представлялись высшими, абсолютными обязанностями, такъ какъ область священнаго и религіозная совѣсть существовали раздѣльно отъ нихъ. Идея права *сразу* получила силу (*machte sich mit einemmale geltend*) и сооруженіе старой неправды (*Gerüste*) не могло устоять противъ этого. Подъ обаяніемъ идеи права (*im Gedanken des Rechts*) было установлено новое государственное устройство (*Verfassung*), и все должно было быть основано на этомъ фундаментѣ.

Пока солнце стоитъ на небосклонѣ и вокругъ него вращаются планеты, не было видано, чтобы человѣкъ становился „на голову“, т.-е. на свою мысль и съ помощью ея пересоздавалъ дѣйствительность. Анаксагоръ первый сказалъ, что разумъ (*νοῦς*) управляетъ міромъ, но теперь только человѣкъ пришелъ къ сознанию, что мысль должна царствовать

въ духовной дѣйствительности. И потому это былъ моментъ какъ бы чудеснаго восхода солнца и наступленія всеобщаго празднества; всѣ мыслящія существа приняли въ немъ участіе; воцарилось торжественное умиленіе, и дрожь духовнаго энтузіазма пробѣжала по міру (*ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert*), какъ будто лишь теперь состоялось истинное примиреніе божественнаго съ міромъ“.

Едва ли можно и во французской литературѣ найти такую глубокую по мысли и сочувственную оцѣнку революціи 1789 года; она показываетъ, какъ живо ощущало поколѣніе Гегеля отвлеченное значеніе французской революціи, и оно вполне достойно философа, который пытался истолковать событіе всемірной исторіи, какъ проявленіе эволюціи мірового духа къ самосознанію.

Сдѣлавъ эту оцѣнку французской революціи, Гегель приступаетъ къ разсмотрѣнію: 1) ея хода и 2) того, какимъ образомъ она стала всемірнымъ событіемъ (*welthistorisch geworden ist*). Первую изъ этихъ задачъ Гегель разрѣшаетъ сначала теоретически, потомъ исторически: теоретическому разсужденію онъ предпосылаетъ сжатое опредѣленіе свободы. Понятіе свободы заключаетъ въ себѣ двойное опредѣленіе (*Bestimmung*): одно касается содержанія свободы, объективной стороны ея или ея реализаціи; другое — ея формы; формальная сторона свободы требуетъ, чтобы она осуществлялась посредствомъ сознательной самодѣятельности субъекта (*dass „das Subject sich darin thätig wisse“*), чтобы лицо считало ея осуществленіе своимъ интересомъ и находило бы въ ней себя самого. Съ этой точки зрѣнія Гегель разсматриваетъ три элемента государства: законы, правительство и проявленіе субъективной воли въ настроеніи общественнаго мнѣнія. Онъ касается ихъ кратко, отсылая читателя за подробностями къ своей философіи права. Связь этого разсужденія съ исторіей революціи заключается въ томъ, что опредѣленіемъ перваго изъ этихъ элементовъ — законовъ — теоретически изображается и оправдывается вся

обширная законодательная дѣятельность Учредительнаго Собранія, которая имѣла своею цѣлью освобожденіе собственности, личности и труда, или производительности (Gewerbe). Въ силу этой законодательной работы должны были прекратиться всѣ стѣсненія феодальнаго права, падавшія на землю, личность и трудъ: всѣмъ былъ предоставленъ полный просторъ въ пользованіи своими силами и данъ доступъ ко всѣмъ государственнымъ должностямъ.

Разсматривая затѣмъ преобразование самаго государства во имя идеи права (aus dem Begriff des Rechts heraus), Гегель главнымъ образомъ выставляетъ на видъ, почему оно не имѣло въ себѣ задатковъ прочности. При этомъ онъ отмѣчаетъ прежде всего, что этой прочности препятствовала католическая религія; это замѣчаніе вѣрно, ибо совѣсть не позволяла ни королю, ни духовенству искренно привязаться къ государственному порядку, который шелъ въ разрѣзъ съ интересами и постановленіями католической церкви.

Другое отсутствіе гарантіи прочности Гегель находитъ въ принципѣ индивидуальной воли, ибо при этомъ нѣтъ ручательства, что эта воля проникнута такимъ настроеніемъ, при которомъ возможно существованіе даннаго государства. Поэтому-то Платонъ въ своей республикѣ главное вниманіе обращалъ на воспитаніе гражданина.

Къ этимъ теоретическимъ условіямъ, препятствовавшимъ прочности новаго порядка присоединились практическія. Гегель вѣрно отмѣтилъ здѣсь *противорѣчіе*, которое лежало въ основаніи конституціи 1791 года. Конституція эта сохранила монархію; во главѣ государства долженъ былъ стоять монархъ, ему и его министрамъ предоставлялась администрація, но правительственная власть въ дѣйствительности была вручена во всемъ ея объемѣ палатѣ. Къ тому же государственный порядокъ былъ весь проникнутъ безусловнымъ взаимнымъ недовѣріемъ; династія была предметомъ подозрѣнія, такъ какъ была лишена прежней своей власти; духовенство также, такъ какъ оно отказалось присягнуть въ вѣрности новому порядку вещей.

Вторую фазу революції—якобинську—Гегель характеризує якъ время господства двухъ отвлеченныхъ принциповъ—*свободы* и *добродѣтели*, понимаемой подобно свободѣ, какъ проявленіе личной воли (*wie sie im subjectiven Willen ist*). Эта добродѣтель должна теперь властвовать надъ тѣми многими, которые противны ей своей *порочностью*, т.-е. своими старыми интересами или же излишествами свободы и страстей. Эта добродѣтель признаетъ лишь двѣ категоріи людей: добромыслящихъ и неблагонадежныхъ (*die nicht in der Gesinnung sind*). Но чтобы отличать первыхъ отъ послѣднихъ, нужно самимъ принадлежать къ добромыслящимъ. Въ силу этого царитъ *подозрѣніе*. Подозрѣніе было облечено страшною властью и привело на эшафотъ монарха, субъективная воля котораго была тождественна съ его католической религіозной совѣстью. Этотъ принципъ добродѣтели былъ возведенъ на свою высоту Робеспьеромъ, о которомъ можно сказать, что онъ дѣйствовалъ въ этомъ отношеніи въ полномъ убѣжденіи (*es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen*).

Такимъ образомъ наступаетъ владычество *добродѣтели* и *террора*¹⁾, ибо субъективная добродѣтель, руководящаяся лишь внутреннимъ убѣжденіемъ, приноситъ съ собою ужаснѣйшую изъ тираній. Она судитъ безъ судебныхъ формъ и знаетъ лишь самую простую кару — смерть. Эта тиранія была обречена на гибель; ибо всѣ наклонности, всѣ интересы, самая *разумность* воспротивились этой „послѣдовательной свободѣ“, которая въ своей концентраціи проявлялась съ такимъ фанатизмомъ.

Разсматривая дальнѣйшія, общеевропейскія послѣдствія революціи, Гегель дѣлаетъ обзоръ современному ему состоянію европейскихъ странъ. Въ этомъ обзорѣ очень много вѣрнаго, интереснаго и поучительнаго: но протекшее съ паденія Наполеона время было слишкомъ коротко,

¹⁾ Schrecken, какъ и французская *terreur* соединяетъ въ себѣ два значенія—субъективное и объективное; это правленіе, которое изъ страха дѣйствуетъ устрашеніемъ.

чтобы можно было дать всесторонній и законченный отвѣтъ на вопросъ объ историческомъ вліяніи переворота 1789 года. Многія событія, подъ впечатлѣніемъ которыхъ писалъ Гегель, имѣли случайный или временный характеръ или лишь подготовлялись въ его время. Такъ напр., Гегелю приходилось заявить о „банкротствѣ *либерализма*“ въ Испаніи и Италіи. „Испанію,—заключаетъ онъ,—Наполеонъ также мало могъ принудить къ политической свободѣ, какъ Филиппъ II Голландію къ рабству“; Гегель по этому поводу объявляетъ успѣхъ революціи невозможнымъ безъ реформаци, (какъ потомъ Кине), т.-е. уничтоженіе оковъ свободы и стѣсненія права безъ освобожденія совѣсти. Разсужденіе объ Англіи Гегелю пришлось закончить вопросомъ,—дозволить ли предложенная парламентская реформа (та, которая была потомъ принята въ 1832 г.), если она будетъ послѣдовательно проведена—управленіе строною?

Въ французской революціи, въ торжествѣ принциповъ 1789 г. Гегель видѣлъ лишь реализацію формальной или субъективной свободы духа. Реализація же *объективной* свободы и примиреніе субъективнаго съ объективнымъ—при разумномъ подчиненіи ему субъективнаго—остается дѣломъ *будущаго*. — Собственная задача Гегеля, какъ историка, такимъ образомъ, была окончена. „Таковъ моментъ, заключаетъ онъ свою философію исторіи,—до котораго достигло сознаніе; таковы главныя формы, въ которыхъ осуществился принципъ свободы, ибо всемірная исторія ничто иное, какъ эволюція понятія свободы. Мы ограничились разсмотрѣніемъ развитія этого понятія и отказались отъ удовольствія, которое доставляетъ изображеніе счастья и процвѣтанія народовъ, величія и красоты индивидуумовъ,—участіе къ ихъ судьбѣ въ успѣхѣхъ и въ горѣ. Философія имѣетъ дѣло лишь съ блескомъ идеи, отражающейся во всемірной исторіи. Утомленная суетою непосредственныхъ страстей въ окружающей дѣйствительности, философія поднимается на высоту созерцанія; ея интересъ познать ходъ развитія осуществляющейся *идеи*, и именно идеи свободы, которая

„осуществляется лишь (nur ist) чрезъ сознаніе свободы“.

Но за этой философской формулой слѣдуетъ еще послѣдній—*религіозный* аккордъ. Что таковъ ходъ всемірной исторіи, что подъ мѣняющимся зрѣлищемъ ея событій, она представляетъ собою реализацію *духа* въ жизни (das wirkliche Werden des Geistes), въ этомъ состоитъ настоящая *Теодицея*, оправданіе Бога въ исторіи. Примирить духъ со всемірной исторіей и съ дѣйствительностью можетъ лишь пониманіе (die Einsicht), что все, что было и ежедневно совершается, „происходить не только не безъ воли Бога, но по существу есть его собственное дѣло“.

В. Герье.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Гражданская религія у Руссо.

(Посвящается П. И. Новгородцеву.)

„Руссо знаменитъ, но мало извѣстенъ. Наши отцы знали его лучше“, этими словами начинается Дрейфусъ-Бризакъ свое введенье, предпосланное къ критическому изданію *Contrat social*. Въ дѣйствительности это положенье приходится брать съ большими оговорками. Несомнѣнно, Руссо больше читали, больше находились подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ оборотовъ его рѣчи и его мысли; но это еще не есть знаніе въ высшемъ смыслѣ—въ смыслѣ пониманія духовной личности Руссо, основныхъ моментовъ его творчества, мѣста, занимаемаго имъ въ исторіи французской и европейской мысли.

Прежде всего значительный свѣтъ пролить на исторію текста и біографію Руссо, а въ лицѣ его мы имѣемъ въ виду мыслителя, который менѣе всего можетъ быть изученъ безъ обращенія къ біографіи. Въ нашихъ рукахъ теперь находится первоначальный текстъ „Общественнаго договора“, цѣнные отрывки, опубликованные Штрейкейзенемъ Мульту; мы можемъ себѣ представить различные этапы въ творчествѣ Руссо (хотя бы его планъ, изложенный въ *Confessions*, написать „основное“ сочиненіе „*Institutions politiques*“). Но еще важнѣе уясненіе исторической связи Руссо съ идейной традиціей, сохранившей и разившей ученіе объ общественномъ договорѣ и о народномъ суверенитетѣ, съ государственнымъ строемъ Женевы, а также новое болѣе полное пониманіе его мыслей. При этомъ пониманіи многія про-

тиворѣчія если въ порядкѣ формально-логическомъ и не разрѣшаются, то уже перестаютъ быть выраженіемъ капризнаго непостоянства, каковыми они неизбѣжно представляются при первомъ знакомствѣ.

Я имѣю въ виду остановиться на одной части ученія Руссо, которая послужила едва ли не наибольшимъ источникомъ обвиненій автора, на ученіи о гражданской религіи. Въ глазахъ многихъ послѣдняя глава „*Contrat social*“, посвященная этому вопросу,—есть просто катехизисъ нетерпимости и въ то же время показатель пути, по которому обреченъ вести общество послѣдователь или ученикъ Руссо, и насъ конечно не удивить, что Тэнъ такъ настойчиво обращаетъ вниманіе на этотъ идеаль „свѣтскаго монастыря“¹⁾. Вскрыть здѣсь нетерпимость—задача очень легкая; не исчерпывается ли ей смыслъ ученія о гражданской религіи? Что заставило здѣсь Руссо идти по стопамъ Гоббса? То что психологически понятно въ устахъ автора „*De corpore et De cive*“, то поражаетъ въ одномъ „*Profession de foi du vicaire savoyard*“.

П. И. Новгородцевъ въ своемъ „Кризисъ современнаго правосознанія“ весьма выразительно подчеркнул значеніе этой концепціи гражданской религіи Руссо. Онъ уже указалъ, что „общая воля представлялась Руссо въ видѣ совершеннаго единства желаній, обеспеченнаго полнымъ единствомъ жизни и ничѣмъ невозмутимой простотой настроеній и чувствъ“²⁾, и что это единство было должно соиздаться на почвѣ единства моральнаго, которое именно обезпечивается извѣстными общими религіозными признаніями³⁾. Это истолкованіе надо признать чрезвычайно существеннымъ; какъ мы увидимъ далѣе, имъ дается возможность превозмочь основныя противорѣчія между Руссо—религіознымъ индивидуалистомъ и Руссо—сторонникомъ неограниченнаго верховенства.

1) *L'ancien régime*, p. 325.

2) С., 35.

3) С. 362.

„Буря, поднятая энциклопедіей, не только не успокоилась, но находилась въ полномъ разгарѣ. Двѣ партіи съ крайней яростью обрушились другъ на друга и больше было у нихъ сходства съ бѣшеными волками, готовыми къ взаимному истребленію, чѣмъ съ христіанами и философами, которые хотятъ другъ друга просвѣтить, убѣдить и направить на путь истины. Быть можетъ обѣимъ партіямъ недоставало только вліятельныхъ вождей, чтобы споръ выродился въ гражданскую войну, и Богъ знаетъ, къ чему бы привела эта гражданская религіозная война, гдѣ съ обѣихъ сторонъ господствовала самая жестокая нетерпимость. Будучи прирожденнымъ врагомъ всякой партійности, я откровенно высказывалъ тѣмъ и другимъ истины, которыхъ они не слушаютъ. Теперь я избралъ другой выходъ, который мнѣ въ простотѣ душевной казался превосходнымъ; я рѣшилъ смягчить ихъ взаимную ненависть, разрушая ихъ предразсудки, и показать каждой изъ сторонъ заслуги и добродѣтели другой стороны, достойныя общественнаго признанія и уваженія всѣхъ смертныхъ. Этотъ нелѣпый планъ, который предполагалъ въ людяхъ добросовѣстность, и создавая который, я впалъ въ ошибку С. Пьера, увѣнчался успѣхомъ, коего можно было ожидать; онъ совсѣмъ не сблизилъ партій, и онѣ соединились съ одной цѣлью—нападать на меня“¹⁾. Такими чертами изображаетъ Руссо свое положеніе въ борьбѣ традиціонныхъ вѣроисповѣданій и просвѣтительной философіи.

Оставимъ въ сторонѣ тотъ болѣзненный субъективизмъ, который вообще такъ часто окрашиваетъ показанія Руссо относительно господствовавшихъ вокругъ него настроеній и понятій. Фактъ тотъ, что авторъ Эмиля и Новой Элоизы чувствовалъ свое глубокое расхожденіе съ философской атмосферой XVIII вѣка. Позднѣйшій изслѣдователь, котораго болѣе интересуетъ основное содержаніе доктрины, чѣмъ преломленіе ея въ индивидуальномъ темпераментѣ, ея

¹⁾ Les Confessions (ed. 1842), p. II, l. IX p. 453 (1757).

дополнительные тона, безъ труда отведеть Руссо мѣсто въ многочисленной группѣ представителей деизма. Но въдъ это слово болѣе опредѣленно характеризуетъ отрицательную, чѣмъ положительную сторону даннаго міропониманія, то, что имъ отвергается, чѣмъ то, что имъ признается. И Вольтеръ, и Руссо были деистами, но какое психологическое разстояніе ихъ отдѣляетъ и съ какой острой отчетливостью они сознавали это разстояніе. Руссо увидѣлъ въ оцѣнкѣ лиссабонскаго землетрясенія у Вольтера безбожный пессимизмъ и отрицаніе высшаго порядка, царящаго въ мірѣ; въ глазахъ Вольтера страницы Общественнаго договора, посвященныя гражданской религіи, суть лишь безвкусныя нападки на христіанство, простой плагиатъ у Бейля. Можно ли сказать, что духовная отчужденность Руссо отъ его вѣка объясняется исключительно тѣми свойствами характера, которыя вообще доставили ему въ жизни столько непріятностей и затрудненій.

У насъ есть достаточный матеріалъ для опредѣленія положительнаго религіознаго взгляда Руссо: онъ заключается, конечно, въ „Исповѣданіи савойскаго викарія“. Призывая человѣческій духъ къ смиренію и отказу проникать въ тайны непостижимаго, наставникъ учить своего воспитанника познать въ мірѣ разумное начало, творческую волю, а въ человѣкѣ—свободу, даетъ ему предчувствіе безсмертія души, безъ котораго „всеобщая гармонія была бы нарушена ужаснымъ образомъ“. Все остальное недоступно и, главное, ненужно. „Вы усматриваете въ моихъ словахъ только изложеніе естественной религіи; было бы страннымъ, если бы требовалось иное. Откуда я узнаю эту необходимость? Въ чемъ могу я оказаться виновнымъ передъ Богомъ, если я служу Ему по чувствамъ, которыя Онъ вкладываетъ въ мое сердце? Какую новую моральную чистоту, какой догматъ полезный для человѣка и возвышающій его единство могу я извлечь изъ положительной доктрины, чего я не могъ бы извлечь безъ нея просто изъ правильнаго примѣненія моихъ способностей. Покажите мнѣ, что

можно прибавить, для славы Божества, для блага общества и для моего собственного преуспѣянія къ обязанностямъ, вытекающимъ изъ естественнаго закона“ ¹⁾? Христіанство въ его догматическомъ аспектѣ не имѣетъ никакой объективной убѣдительности. „Вы возвѣщаете мнѣ Бога, рожденнаго и умершаго двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ на другомъ концѣ міра, въ какомъ-то маленькомъ городкѣ, и вы мнѣ говорите, что всѣ, которые не увѣруютъ въ эту тайну, будутъ осуждены... Вотъ вещи достаточно странныя, чтобы имъ повѣрить такъ быстро, слѣдуя авторитету человѣка, который ихъ не знаетъ“. Здѣсь полемика евреевъ съ христіанами можетъ продолжаться до бесконечности; вторые лишены средствъ убѣдить, а не только принудить первыхъ. Но савойскій викарій глубже и интимнѣе, чѣмъ кто-либо, чувствуетъ святость Евангелія, его несравненное превосходство надъ іудаизмомъ и античной философіей. И въ Евангеліи вѣчное, достовѣрное—именно эта святость, а не тѣ „невозможности и противорѣчія разуму, которыми оно наполнено и которыхъ не въ силахъ принять или допустить никакой человѣкъ со смысломъ“. „Вотъ невольный скептицизмъ, въ которомъ я остался, но этотъ скептицизмъ нисколько для меня не тягостенъ, потому что онъ не простирается на положенія, важныя практически“ ²⁾. И въ этой неизвѣстности, которая насъ окружаетъ, остается, держится исповѣданіе, въ которомъ мы выросли; „оставлять эту религію значитъ проявлять ничѣмъ неоправдываемую притязательность“ (*une inexcusable présomption*).

Итакъ, естественная религія, за которую въ полной гармоніи свидѣлствуетъ и разумъ, и чувство, удовлетворяетъ глубокому инстинкту и даетъ достаточную основу моральной жизни. Христіанство представляетъ ее какъ бы несравненное историческое воплощеніе, представляетъ ее въ личности самого Христа, т.-е. въ смыслѣ болѣе конкретномъ, чѣмъ это понимаетъ авторъ *Christianity as old, as*

¹⁾ Emile, ed. Garnier et frères, p. 349.

²⁾ P. 367.

creation. Однако тамъ, гдѣ кончается согласіе Евангелія съ естественнымъ разумомъ и естественнымъ чувствомъ, тамъ, гдѣ начинается исторія, догматъ и обрядъ, начинается область и недостовѣрнаго, и практически несущественнаго. Здѣсь можно рекомендовать лишь терпимость и, если угодно, нейтралитетъ, сохраненіе традиціонныхъ вѣрованій въ тѣхъ предѣлахъ, въ какихъ они служатъ опорой общественнаго уклада.

Извѣстно, насколько „Исповѣданіе савойскаго викарія“ послужило поводомъ для религіозныхъ преслѣдованій противъ Руссо. Здѣсь сошлись католики и кальвинисты, парижскій архіепископъ и женевская консисторія, и Руссо имѣлъ случай отвѣчать обоимъ. Архіепископу онъ указываетъ, что исповѣданіе савойскаго викарія остается лучшимъ и полезнѣйшимъ изъ современныхъ писаній, Руссо остается христіаниномъ въ смыслѣ Евангелія; но онъ также знаетъ, что „всѣ господствующія религіи причиняютъ человѣчеству самыя тяжкія раны“. Впрочемъ, въ самомъ исповѣданіи гораздо важнѣе первая часть, имѣющая цѣлью „бороться съ матеріализмомъ и утвердить существованіе Бога и естественной религіи“. Вторая—указываетъ на трудности и сомнѣнія, вызываемыя откровеніемъ, но и она, съ одной стороны, раскрываетъ святость и божественную возвышенность Евангелія, а съ другой—призываетъ къ терпимости; если отдѣльныя религіи не могутъ доказать своей исключительной обязательности, то остается только не мѣшать каждому вѣрить посвоему ¹⁾. Въ первой книгѣ Писемъ съ горы, гдѣ Руссо приходилось защищать не только Эмиля, но и Общественный договоръ—въ частности его послѣднюю главу о гражданской религіи—онъ продолжаетъ развивать мысль о христіанской основѣ исповѣданія савойскаго викарія и его терпимомъ характерѣ и совмѣстимости съ самыми разными политическими и религіозными обстановками. „Многія вещи въ Евангеліи превосходятъ наше разумѣніе, даже поража-

¹⁾ Lettre à M. de Beaumont. Petits chefs d'oeuvres, ed. Didot, p. 363.

ють его; однако, мы ихъ не отвергаемъ. Убѣжденные въ слабости нашего пониманія, мы умѣемъ уважать то, постигнуть чего мы не въ состояніи. Все, что намъ необходимо знать для нашего спасенія, все кажется намъ яснымъ въ Евангеліи; зачѣмъ намъ нужно другое¹⁾?

Если мы сопоставляемъ эти данныя и дополняемъ матеріаломъ, который даетъ переписка, то у насъ получается достаточно цѣльный образъ. Когда Руссо говорилъ своему корреспонденту, что у него не только есть религія, но никто въ ней больше не нуждается, чѣмъ онъ, у насъ нѣтъ основаній оспаривать истинность этихъ словъ. Его морализующія наклонности оказываются безсильными въ борьбѣ съ противорѣчивыми влеченіями. Отсутствіе моральной цѣльности, которая такъ сказывается въ жизни Руссо, наличность мелочнаго, которое способно превозмочь даже геніальность его природы—все это открывало ему глубину безсилія. Пусть онъ энергично выражается въ Эмилѣ противъ идеи первороднаго грѣха²⁾, пусть испорченность есть дѣло не природы, а исторіи—она остается властвовать надъ человѣческимъ сердцемъ. Послѣднее очищается, отдаваясь религіозному порыву, который не похожъ на экстазъ мистиковъ, но далекъ и отъ сухой разсудочности, часто проникающей аргументаціи деизма. Въ религіозномъ чувствѣ Руссо съ его уклономъ къ сентиментальному эстетизму подготавливается настроеніе Шатобріана. А главное—естественная религія обезпечиваетъ гармонію между самой интимной стороною человѣческаго духа и той общественной средой, въ которой онъ живетъ и которая отъ него требуетъ извѣстной моральной солидарности.

Положительныя исповѣданія цѣнны, поскольку они служатъ оболочками естественной религіи; они вредны и способны разрушить общественный миръ, поскольку они притязаютъ на нѣчто большее. Не нужно мѣнять религіи отцовъ или лучше сказать, не нужно мѣнять ея, разсчитывая найти

¹⁾ Oeuvres ed. 1827 v. VII, p. 203. (Partie I, lettre I).

²⁾ P. 76.

другую, болѣе достовѣрную и истинную; но обращеніе возможно и позволительно, когда имѣ достигаются извѣстные морально практическія цѣли. Руссо оправдывалъ эту аргументацію примѣромъ собственной жизни: онъ сдѣлался во Франціи въ 1728 году католикомъ, чтобы въ 1754 году въ Женевѣ вернуться снова въ кальвинизмъ—и онъ не чувствуетъ въ своихъ *Confessions* потребности оправдываться. Это область, которую онъ лично предоставляетъ государственному распорядку и свѣтскому рѣшенію, гдѣ критеріемъ служить *salus populi, raison d'état*. Нетерпимость гонителей достойна всякаго осужденія, но и фанатизмъ гонимыхъ есть чисто извращенное естественно религіозное чувство ¹⁾.

„Гражданская религія“ завершаетъ собой Общественный договоръ—сочиненіе, гдѣ цѣлью поставлено обосновать возможность правомѣрной власти и правомѣрныхъ повиновеній, „найти форму ассоціаціи, которая бы защищала и охраняла всей общей силой личность и имущество каждаго члена ассоціаціи и гдѣ каждый, соединяясь со всѣми, повинуетъ только себѣ и остается столь же свободнымъ, какъ и раньше ²⁾. Такое обоснованіе дается въ договорѣ, созидающемъ общую волю. Какъ общая, она не можетъ совершать правонарушеній относительно каждаго члена ассоціаціи, не производитъ и подавленія его свободы. Но, какъ указывалъ П. И. Новгородцевъ, эта общая воля не можетъ разсматриваться внѣшне-механически, будто неизбежный продуктъ формальнаго акта соглашенія. Она возможна лишь тогда, когда психологически возможно совпаденіе воли коллективной и индивидуальной. Понимать Руссо въ иномъ смыслѣ значитъ приписывать ему весьма грубую софистику.

¹⁾ Ср. отзывы въ письмахъ Руссо объ изслѣдованіи протестантовъ; приведено въ примѣчаніи у Dreyfus-Brisac, p. 412. Суровый отзывъ Морлеа объ этихъ письмахъ въ его Rousseau ч. II, p. 12: «if Voltaire could not write like Fenelon, at least he could never talk like Tartufe».

²⁾ L. I, ch. 6.

Впрочемъ, и въ самомъ текстѣ *Contrat social* мы находимъ достаточное опроверженіе чисто-механическаго истолкованія общей воли. Въдѣ Руссо совершенно явственно видѣлъ весь контрастъ между идеаломъ правомѣрной власти и государственной дѣйствительностью. Онъ даетъ какъ бы чрезвычайно ясную и категорическую теорію закона, какъ общую норму, исходящую изъ общей воли ¹⁾, но въ то же время отъ него не скрывается, какія непреодолимые препятствія лежатъ въ жизни на пути правомѣрнаго законодательства. Они лежатъ не только въ ослѣпленіи, отсутствіи прозорливости, способности подняться выше частныхъ выгодъ и страстей—въ томъ, что люди занимаются дѣломъ, для котораго были бы потребны боги ²⁾. Еще важнѣе здѣсь отсутствіе простоты быта, вся сѣть историческихъ навыковъ и традицій, ярко выражаемое притязаніе индивидуумовъ и группъ на самостоятельность. „То, что дѣлаетъ столь трудной работу законодательства, есть въ меньшей степени необходимость созидать, чѣмъ необходимость разрушать; то, что дѣлаетъ успѣхъ столь рѣдкимъ—это невозможность найти простоту природы, соединенную съ потребностями въ обществѣ. Всѣ эти условія дѣйствительно трудно найти вмѣстѣ собранными. Отсюда такъ мало государствъ хорошо организованныхъ“ ³⁾. Итакъ, нужна простота и нетронутость быта, которая въ Европѣ для Руссо существуетъ только въ Корсикѣ. Здѣсь мы находимъ, почему Руссо, выступая въ роли политическаго эксперта, такъ опасается колебать установившійся бытъ, во имя котораго онъ мирится со всѣми несообразностями государственнаго строя Польши ⁴⁾, почему онъ въ письмѣ Даламберу ожидаетъ такихъ пагубныхъ послѣдствій отъ введенія въ Женевѣ театральныхъ представленій ⁵⁾. Здѣсь,

1) L. II, ch. 6.

2) Ch. 7—il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes.

3) L., ch 10.

4) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, оскоб., ch. 15.

5) *Petits chefs d'oeuvre*, p. 375.

наконецъ, причина, почему именно демократическое устройство, требующее въ наибольшей степени добродѣтели, такъ подвержено внутреннимъ раздорамъ и поэтому такъ непрочное ¹⁾.

Все это было бы непонятно, если бы Руссо дѣйствительно раздѣлялъ такъ часто приписываемую ему вѣру во всемогущество формъ и учреждений. Не было бы потребности и въ той цензурѣ, въ признаніи общественнаго сужденія, которое стоитъ рядомъ съ закономъ, выраженіемъ общей воли. „Цензура охраняетъ нравы, удерживая мнѣнія отъ разложенія, сохраняя ихъ правильность мудрымъ примѣненіемъ, иногда даже закрѣпляя, пока они остаются неопредѣленными“ ²⁾. Эти приговоры учрежденія, производящаго цензуру, могутъ восполнять законодательство, но они способны принести пользу только при наличности извѣстныхъ устоевъ; цензура можетъ иногда охранить нравы, но не можетъ ихъ возстановить. Слѣдовательно, здѣсь все сводится къ наличности или отсутствію предпосылокъ моральнаго характера.

Здѣсь мы и приходимъ у Руссо къ установленію гражданской религіи. Въ древнемъ государствѣ она замѣнялась теократіей: вѣлѣнья свѣтской власти здѣсь порывались. Христіанство разрушило это единство и, возведя идеаль царства духовнаго, подчинило ему свѣтское правленіе; съ этой стороны для укрѣпленія государства христіанское исповѣданіе оказалось скорѣе вреднымъ, чѣмъ полезнымъ. Впрочемъ, это исповѣданіе нужно отличать отъ христіанства, какъ религію отдѣльнаго человѣка, религію Евангелія, святую, возвышенную, истинную, въ силу коей люди, дѣти единого Бога, признаютъ себя братьями. Однако и эта религія, при всей своей возвышенности, не имѣетъ необходимой социальной силы; она не укрѣпляетъ законовъ, она по существу слишкомъ аполитична. Руссо весьма склоненъ при-

¹⁾ C. social, L. III, ch. 4.

²⁾ L. IV, ch. 7.

нять аргументацію авторовъ, указавшихъ на разлагающее вліяніе христіанства въ Римской имперіи.

Нужно ли замѣнить христіанство другимъ исповѣданіемъ? Руссо этого не говоритъ. Во всякомъ случаѣ общественный договоръ ограничиваетъ власть суверена общей пользой, и его религіозныя полномочія не могутъ выходить за предѣлы этой пользы. „Для государства важно, чтобы гражданъ имѣлъ религію, которая заставляетъ его признавать свои обязанности; догматы же этой религіи интересуютъ государство и его сочленовъ лишь постольку, поскольку они относятся къ морали и обязанностямъ относительно другихъ“. Поэтому государство устанавливаетъ извѣстный обязательный религіозный минимумъ; отвергающій его нарушаетъ договоръ и изгоняется „не за нечестіе, а за нарушение началъ общежитія“ (*non comme impie, mais comme insociable*). Лицемерное признаніе, за которымъ послѣдуютъ поступки, доказывающіе отсутствіе вѣры въ эти обязательныя истины, наказывается даже смертной казнью. Самыя истины ограничиваются утвержденіемъ существованія Бога и Его Провидѣнія, будущей жизни и будущаго воздаянія, святости общественнаго договора и законовъ и отрицаніемъ нетерпимости. Нельзя раздѣлять нетерпимость гражданскую и религіозную, нельзя жить въ мирѣ съ людьми, которыхъ считаешь осужденными; поэтому всякій, сказавшій—внѣ церкви нѣтъ спасенія—долженъ быть изгнанъ, какъ нарушитель міра ¹⁾.

Таково это „исповѣданіе нетерпимости“, которое было осуждено женовскими пасторами за антихристіанскую его основу. Руссо въ Письмахъ съ горы пытается отразить обвиненіе. Онъ напоминаетъ о смыслѣ послѣдней главы въ *Contrat social*. „Какъ показываетъ самое заглавіе, онъ имѣетъ въ виду изслѣдовать, какъ религіозныя учрежденія могутъ входить въ государственное устройство. Здѣсь дѣло идетъ не о томъ, чтобы разсматривать религіи, какъ истинныя или

¹⁾ IV, ch. 8.

ложныя, добрыя или злыя, но разсмотрѣть ихъ исключительно въ ихъ отношеніи къ политическому цѣлому, какъ части законодательства“¹⁾. Христіанство—религія универсальная, но оно не можетъ безъ вреда превратиться въ исповѣданіе національное; улучшая человѣка, оно оказываетъ огромныя услуги моральному прогрессу человѣчества, но оно неспособно поддерживать моральное единство даннаго общества; оно отвергаетъ человѣческія страсти, а не направляетъ ихъ къ желаемой цѣли. Для законодателя остается альтернатива: или онъ устанавливаетъ чисто гражданское исповѣданіе, гдѣ содержится все, необходимое обществу, или онъ оставляетъ христіанство во всей его моральной чистотѣ, которое настолько же совершенно и благотѣльно, насколько догматическое христіанство, введенное въ рамки государственнаго порядка, становится вреднымъ. И возвращаясь еще разъ къ обвиненіямъ, Руссо готовъ признать, что онъ, если угодно, видитъ недостатокъ Евангелія лишь въ его высотѣ: оно слишкомъ универсально, обращено ко всему человѣческому роду, внушаетъ болѣе чувство всеобщаго братства, чѣмъ патріотизмъ, и укрѣпляетъ скорѣе человѣка, чѣмъ гражданина²⁾.

Нельзя сказать, чтобы этотъ комментарий Писемъ съ горы былъ свободенъ отъ капитальныхъ противорѣчій: слишкомъ очевидно апологетическое намѣреніе. Оцѣнка христіанства несомнѣнно отличается отъ оцѣнки въ *Contrat social*. Тамъ Руссо видитъ въ самомъ существѣ его источникъ его социальной слабости; здѣсь онъ склоненъ гораздо рѣзче противопоставить христіанство, какъ религію отдѣльнаго вѣрующаго и христіанство въ его церковно-политическомъ аспектѣ. Отсюда различіе въ выводахъ. *Contrat social* завершается ученіемъ о гражданской религіи, которая очевидно противопоставляется христіанству; въ Письмахъ съ горы передъ законодателемъ открывается альтернатива или ввести указанную гражданскую религію или оставить христіанство въ

¹⁾ Р. 210.

²⁾ Р. 215.

его чистомъ видѣ—совершенно отдѣлить его (не церковь!) отъ государства ¹⁾.

На первый взглядъ все это представляется трудно объяснимымъ логически. Весь смыслъ гражданской религіи заключается въ ея связи съ государствомъ; она содержитъ то, что потребно для его сохраненія и въ этомъ смыслѣ восстанавливаетъ древнее единство духовнаго и свѣтскаго порядка, нарушенное, по словамъ Руссо, появленіемъ въ міръ христіанства. Вторая же альтернатива основана на полнѣйшемъ раздѣленіи этихъ двухъ порядковъ, и на прямомъ отрицаніи принципа гражданской религіи; христіанство ничего не даетъ государству, ничего отъ него не получаетъ ²⁾. Невольно рождается сомнѣніе, не слѣдуетъ ли видѣть здѣсь извѣстный тактический приѣмъ, рассчитанный на то, чтобы смягчить отзывъ о христіанствѣ.

Надо сказать, что Письма съ горы принадлежатъ къ числу произведеній Руссо, менѣе всего проникнутыхъ примирительнымъ настроеніемъ; достаточно указать на слѣдующее (2-ое) письмо I книги, изображающее, насколько современный Руссо женевскій кальвинизмъ, осудившій автора Эмиля и Общественнаго договора, оказался далекимъ отъ первоначальнаго духа реформации. Трудно себѣ представить, что именно въ этомъ памфлетѣ Руссо допустилъ въ угоду тактическимъ соображеніямъ такое противорѣчіе.

Напомнимъ, что для Руссо гражданская религія требуется, какъ гарантія необходимаго моральнаго единства и необходимой моральной энергіи въ данномъ обществѣ, которое не можетъ существовать однимъ механизмомъ учреждений. Государству не нужно даже убѣждаться, что граждане дѣйствительно вѣрятъ такъ; оно удовлетворяется, если всѣ они,

¹⁾ Ibid: „La doctrine de l'Evangile n'a qu'un objet—c'est d'appeler et sauver tous les hommes; leur liberté, leur bien-être ici bas n'y entre pour rien; Jesus l'a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestres c'est altérer sa simplicité sublime“.

²⁾ ...Sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs et les lois.

давъ требуемое обѣщаніе, поступать такъ, какъ если бы они вѣрили. Мы какъ будто близко здѣсь подходимъ къ безпощадному утилитаризму Гоббса. Но вѣдь для Руссо *гражданская религія есть въ то же время естественная религія*; ее не нужно фабриковать, не нужно навязывать какъ нѣчто чуждое человѣческому разуму и человѣческому сердцу. Истины, которыя въ *Contrat social* предлагаются гражданамъ, какъ ихъ своеобразныя политическія обязательства — эти самыя истины мудрый воспитатель Эмиля раскроетъ своему питомцу, когда для этого наступитъ время. Естественная религія не только предоставляется чувству, но и открывается разуму, когда этотъ послѣдній освобожденъ отъ власти церковныхъ догматовъ и философскихъ софизмовъ, отъ власти притязаній, которыя объединяли просвѣтителей и фанатиковъ. Но естественная религія, какъ мы видѣли изъ Исповѣданія савойскаго викарія, есть въ то же время естественное христіанство. Если бы возможно было къ нему вернуть христіанство историческое, то въ обществѣ существовали бы и необходимыя отдѣльныя основы политическаго порядка.

Правда, Руссо указываетъ, что въ самой психологіи христіанства есть нѣчто трудно совмѣстимое — не съ буквой, а съ духомъ гражданскихъ обязанностей. Христіанинъ, какъ бы ни велика была его лойяльность, никогда не сможетъ отдать себя цѣликомъ отечеству, такъ какъ у него есть другое отечество, занимающее слишкомъ много мѣста въ его душѣ. Но вѣдь современный законодатель не въ силахъ явиться новымъ Конфуціемъ или Магометомъ, да кромѣ того Руссо менѣе всего склоненъ идеализировать національныя религіи ¹⁾. Наконецъ, то, что не въ силахъ дать христіанство, можетъ быть возмѣщено воспитаніемъ, укореняющимъ въ человѣкѣ гражданскія добродѣтели.

¹⁾ ... „Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux et noie le vrai culte de la Divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore, quand devenant exclusive et tyrannique elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux“ C. social, IV, 8.

Трудность лежитъ въ другомъ—какъ очистить христіанство отъ его церковно-историческихъ наслоеній — что, по Руссо, есть необходимое условіе его политическаго обезвреженія, какъ внушить ему ту терпимость, которая прямо отречется отъ принципа: внѣ церкви нѣтъ спасенія? Трудность въ глазахъ Руссо для современнаго ему государства едва ли преодолимая. А если историческое христіанство не можетъ уложиться въ отведенныхъ ему предѣлахъ, законодателю остается только ввести новую теократію, завершая общественно-политическій порядокъ исповѣданіемъ вѣры савойскаго викарія, исповѣданіемъ, изъ котораго вынуто все индивидуально-интимное, всѣ оттѣнки и перемѣны чувства, всѣ предвосхищенія романтизма и извлечены только стимулы нравственной энергіи, необходимое, дабы механизмъ общественнаго договора дѣйствовалъ безъ помѣхъ и треній. И если основное противорѣчіе „человѣка“ и „гражданина“ не устранено, то вѣрилъ ли Руссо въ возможность такого устраненія? ¹⁾.

Основной историческій интересъ этихъ мыслей Руссо лежитъ въ ихъ глубокой связи съ различными фазисами и различными сторонами новѣйшей религіозной исторіи Франціи—исторіи великаго конфликта между традиціонной вѣрой и свѣтскимъ духомъ. А вѣдь этотъ конфликтъ и достигалъ такой необыкновенной остроты, и возрождалъ такіе призраки средневѣковой нетерпимости, и безнадежно, казалось, разрушалъ моральное единство страны, потому что обѣ стороны боролись за основы, на которыхъ, въ ихъ глазахъ, должно покоиться современное общество.

Мы говоримъ здѣсь не только о непосредственной связи Руссо съ различными актами религіозной политики революціи. Она чувствуется и въ „constitution civile du clergé“, созданной національнымъ собраніемъ, и въ той религіозной реформѣ 1795 г. (законъ 3 вентоза), которая въ достаточной мѣрѣ неточно опредѣляется какъ отдѣленіе церкви и

¹⁾ Срав. Emile, p. 5.

государства. Наконецъ, очевидно, гражданская религія общественнаго договора была и религіей Робеспьера, которую возвелъ конвентъ на степень государственнаго исповѣданія въ своемъ декретѣ о почитаніи Верховнаго Существа ¹⁾ и законъ 18 флореаля. Все это твердо установлено историческимъ изслѣдованіемъ. Но мысли Руссо могутъ быть разсматриваемы въ гораздо болѣе широкой перспективѣ, которая охватываетъ не только революцію, но и весь XIX вѣкъ, обнимаетъ даже нашу современность.

Если французскій боевой антиклерикализмъ воспринялъ такъ много изъ психологіи своего противника, то это объясняется не только вѣчными законами, которымъ повинуются человѣческія страсти. Выступая подъ знаменемъ свѣтскаго государства, онъ утвержденіемъ традиціоннаго католицизма противопоставилъ не одно отрицаніе и не одинъ нейтралитетъ: онъ чувствовалъ потребность создать иную основу для моральнаго единства страны. Онъ искалъ этой основы на очень различныхъ путяхъ религіозной, политической и соціальной мысли и старался закрѣпить ее въ системѣ свѣтскаго образованія—отсюда та ожесточенная борьба, которая велась вокругъ французской школы. У наиболѣе цѣльныхъ и наименѣе критически одаренныхъ представителей „*esprit laïque*“, наподобіе Комба, мы находимъ прямое возрожденіе идеала свѣтской теократіи — морально-религіозной скрѣпы, предохраняющей современную демократію. И не даромъ этотъ антиклерикализмъ возбуждаетъ такую реакцію въ людяхъ, которые при всей своей отчужденности отъ католической традиціи, такъ опасаются этого принудительнаго единства и никогда не согласятся принести ему въ жертву эстетическое многообразіе жизни. Лучшимъ выразителемъ этого настроенія остался для насъ Ренанъ.

Съ другой стороны, развѣ опасенія Руссо относительно трудности превратить историческое христіанство въ христіанство савойскаго викарія не оправдались? Какія огром-

¹⁾ „Le peuple français reconnaît l'existence de l'Etre suprême et l'immortalité de l'âme“.

ныя психологическія препятствія встрѣтило во Франціи отдѣленіе церкви отъ государства! Даже свидѣтельствуя свое полное уваженіе къ предпосылкамъ либерализма, обѣ стороны не отказывались ни отъ теократическихъ притязаній, ни отъ вытекающаго изъ нихъ непреодолимаго недовѣрія другъ къ другу. Требованіе свободы неизмѣнно прикрывало притязаніе на господство. Въ этой атмосферѣ двусмысленный компромиссъ между секуляризованнымъ государствомъ и католической церковью,—компромиссъ, данный въ конкордатѣ Наполеона, могъ просуществовать больше столѣтія, и отдѣленіе осуществиться только въ 1905 г.,—отдѣленіе, въ коемъ юридической формѣ далеко не соответствовало нравственное содержаніе. Во всякомъ случаѣ и новый законъ не разрѣшаетъ вѣкового спора.

Значить ли это, что въ теоріи Руссо *implicite* заключались только рѣшенія или несовмѣстимыя съ духомъ свободы, или утопическія? Мы знаемъ, какъ легко здѣсь дать расширенное толкованіе, оправдываемое лишь діалектически. И все-таки, читая эти слова, читая ихъ при свѣтѣ опыта, которымъ владѣетъ та же самая французская демократія, видишь въ нихъ и иную сторону. Моральное единство можетъ быть достигнуто не одной нивелировкой въ якобинскомъ духѣ; оно можетъ совмѣщаться съ многообразіемъ убѣжденій и вѣрованій, объединяемыхъ общимъ стремленіемъ къ идеальнымъ благамъ, объединяемыхъ и общей терпимостью. Послѣдняя не можетъ ограничиваться внѣшними, принудительными границами, которыя въ интересахъ общественнаго мира проводить государство, слѣдуя совѣту Руссо и не допуская, чтобы кто-либо отрицалъ возможность спасенія внѣ предѣловъ его церкви. Терпимость должна пройти вглубь самихъ вѣрованій; она должна захватить душу человѣка, создать въ немъ и незыблемое уваженіе къ чужой личности, и чуткую симпатію къ окружающимъ. Тогда дѣлается возможной и вторая альтернатива Руссо—полное отдѣленіе личныхъ переживаній и гражданскаго долга, и заповѣдь моральнаго единства уступаетъ мѣсто идеалу свободы, спра-

ведливости и солидарности. Какъ бы далеко современное общество ни стояло отъ воплощенія этихъ идеаловъ, они косвенно утверждаются и всѣмъ рядомъ неудачъ, испытанныхъ въ поискахъ этого моральнаго единства, понятаго какъ обязательное исповѣданіе, и всѣми духовными кризисами и разочарованіями, которыя пережила европейская демократія съ эпохи Руссо. А поскольку разрушаются всѣ устои якобинскаго міросозерцанія, производящаго себя отъ *Contrat social*, постольку мы больше и больше цѣнимъ другія страны Руссо, которыя призываютъ прежде всего къ терпимости и не приносятъ „человѣка“ въ жертву „гражданину“.

С. Котляревскій.

Вѣра и знаніе.

I.

Не такъ давно еще передовому сознанію представлялся рѣшеннымъ и упраздненнымъ древній споръ знанія и вѣры. Сама постановка этого вѣковѣчнаго спора производила впечатлѣніе анахронизма. Кто только не повторялъ Контовскаго ученія о трехъ фазисахъ развитія и не пѣлъ побѣднаго гимна третьему, позитивно-научному періоду? Передовая интеллигенція всѣхъ странъ переживала въ юности пагубу окончательной побѣды знанія и безвозвратнаго пораженія вѣры, а интеллигенція русская со свойственной ей склонностью къ крайностямъ, со страстной вѣрой пережила это пораженіе всякой вѣры и повѣрила въ знаніе. Но за послѣдніе годы картина измѣнилась. Теперь отрицаніе вѣры и исключительное утвержденіе знанія становится анахронизмомъ. Споръ знанія и вѣры вновь обостряется и требуетъ пересмотра. Наша эпоха стоитъ подъ знакомъ богоисканія. Богоисканіе отразилось въ современной литературѣ, о богоисканіи пишутъ газеты и журналы, о богоисканіи громко говорятъ въ обществахъ и собраніяхъ. Фактъ кореннаго измѣненія настроенія почти не требуетъ доказательства. Но чувствуется ли возможность выхода, созрѣваетъ ли внутренняя сила для свѣше посланнаго видѣнья истины о знаніи и вѣрѣ? Вопросъ этотъ требуетъ философскаго и психологическаго углубленія, такъ какъ онъ не можетъ быть рѣшенъ исключительнымъ отдаваніемъ себя субъективнымъ настроеніямъ.

Существуетъ три типическихъ рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи знанія и вѣры, и, какъ увидимъ ниже, рѣшенія эти, несмотря на различія, сходятся въ томъ, что одинаково признають коренную противоположность знанія и вѣры, не ищутъ общей подпочвы въ глубинѣ. И потому типическія рѣшенія эти предлагаютъ выбирать между знаніемъ и вѣрой, и неизбежно выбираютъ или знаніе или вѣру, или извѣстную пропорцію знанія и извѣстную пропорцію вѣры, взаимно другъ друга ограничивающія. Три рѣшенія я бы формулировалъ такъ: 1) верховенство знанія и отрицаніе вѣры, 2) верховенство вѣры и отрицаніе знанія, 3) дуализмъ знанія и вѣры. Первое рѣшеніе долгое время господствовало и считалось самымъ передовымъ. Отщепенной отъ народнаго цѣлаго интеллигенціи всего міра повѣрилось, что она окончательно вступила въ третій фазисъ развитія, окончательно освободилась отъ пережитковъ прошлаго, что знаніемъ для нея исчерпывается воспріятіе міра и сознательное отношеніе къ міру, что все человѣчество тогда лишь станетъ на высоту самосознанія, когда вырветъ изъ своей души сѣмя вѣры и отдастся гордому, самодержавному, всесильному знанію. Воинствующій раціонализмъ такъ характеренъ для второй половины XIX вѣка, хотя позитивный духъ этого вѣка значительно отличается отъ просвѣтительнаго духа вѣка XVIII. Романическая реакція начала XIX вѣка оплодотворила свой вѣкъ историзмомъ и идеей развитія. Подвергнемъ анализу этотъ опытъ окончательной замѣны вѣры знаніемъ.

Знаніе не можетъ уничтожить вѣру и замѣнить вѣру. Это прежде всего должно быть психологически признано. Психологію вѣры мы встрѣчаемъ у самыхъ крайнихъ раціоналистовъ, у самыхъ фанатическихъ сторонниковъ научно-позитивнаго взгляда на міръ. На это много разъ уже указывалось. Люди „научнаго“ сознанія полны всякаго рода вѣръ и даже суевѣрій: вѣры въ прогрессъ, въ законмѣрность природы, въ справедливость, въ социализмъ, вѣры въ науку, — именно вѣры. Возьмите самыхъ крупныхъ глашатаевъ на-

ступленія позитивной эры, тѣхъ, которые во имя будущаго человѣчества страстно отрицали религіозную вѣру Конта, Фейербаха, Спенсера, Маркса. О. Контъ былъ не только вѣрующій по своей психологической природѣ, но и настоящій мистикъ: онъ вѣрилъ въ человѣчество, которое сближалось для него съ вѣчной женственностью христіанской мистики, и кончилъ построеніемъ позитивной религіи человѣчества съ культомъ, напоминающимъ католичество. Л. Фейербахъ по природѣ своей былъ религіознымъ атеистомъ и страстнымъ глашатаемъ религіи человѣчества. Спенсеръ вѣрилъ въ свое Непознаваемое и въ міровое развитіе. Марксъ вѣрилъ въ социализмъ, въ будущее общество, въ разумную діалектику матеріальнаго экономическаго процесса; психологія вѣры лежитъ въ основѣ рачіоналистическаго „научнаго“ марксизма. Всѣ эти люди отрицали вѣру своимъ сознаніемъ, но они вѣрили въ разныя вещи, часто столь же невидимыя, какъ и объекты подлинно религіозной вѣры. Видимая ли вещь социализмъ, или прогрессъ, или всеобъемлющая наука, и могутъ ли эти вещи быть предметами знанія? Все это психологически предметы вѣры. Быть можетъ тутъ избираются недостойные предметы вѣры, быть можетъ тутъ совершается идолопоклонство, живой Богъ подмѣняется ограниченными и относительными вещами, но само психологическое состояніе вѣры не упраздняется, оно остается въ силѣ. Даже въ единственность и верховенство научнаго знанія можно лишь вѣрить; научно, позитивно, доказательно нельзя утверждать этой самодержавности и окончательности науки. Позитивистическія вѣрованія—тоже вѣдь вѣрованія, хотя можетъ быть и плохія. Требованіе научнаго обоснованія вѣры, доказательства истины вѣры психологически нелѣпо и обнаруживаетъ непониманіе самой природы вѣры. Требованіе это вѣдь не выполняется противниками религіозной вѣры и сторонниками вѣры позитивистической, социальной; ихъ вѣра тоже не научна, не доказательна, не убѣдительна для тѣхъ, у кого воля направлена въ другую сторону. Наступленіе со-

вершеннаго состоянія въ соціалистическомъ обществѣ такъ же недоказуемо, какъ и наступленіе совершеннаго состоянія въ царствѣ Божьемъ. Поэтому позволительно предпочесть вѣру въ царство Божье. Пролетаріатъ такая же невидимая вещь, какъ и нація. Поэтому позволительно избрать націю предметомъ своей вѣры. А догматы матеріализма такъ же вѣрнаучны и такъ же недоказуемы, какъ и догматы христіанскаго богословія. Три фазиса Конта не хронологически смѣняють одинъ другой въ исторіи, а сосуществуютъ въ человѣческомъ духѣ. У каждой живой души есть не только научное, но и метафизическое и мифологическое отношеніе къ міру.

Вѣра въ бога науки нынѣ пошатнулась. Кризисъ совершается не только въ верхахъ философской мысли, но и въ низахъ положительной научной работы. Не только философія и гносеологія, но и сама наука снизу преодолеваетъ множество идоловъ и божковъ и расшатываетъ тѣ общепринятыя основы знанія, которыми наивно питалась материалистическая и позитивистическая философія. Научный кризисъ зашелъ такъ далеко, что нынѣшнее естествознаніе отрицаетъ само существованіе матеріи, унижаетъ матерію въ той области, которую она считала безраздѣльно своей. Стоитъ указать только на электромагнитную теорію современной физики, на энергетизмъ и т. п. явленія. Современная наука также расшатываетъ основы дарвинизма и недавно еще господствовавшей теоріи развитія. Витализмъ все болѣе и болѣе побѣждаетъ механизмъ. Преодолевается самодовольство ученыхъ, ихъ догматическое отношеніе къ незыблемымъ основамъ науки замѣняется отношеніемъ критическимъ. Въ область научнаго знанія вторгаются новыя явленія, которыя казенный догматизмъ ученыхъ недавно еще отвергалъ, какъ сверхъестественное, допускаемое лишь суевѣріемъ. Отъ вѣры въ единую всеобъемлющую, догматическую науку, постигающую тайну мірового механизма, отъ вѣры въ матеріализмъ, въ механизмъ, въ эволюціонизмъ и пр. не остается камня на камнѣ. А, съ другой стороны,

Философія и гносеологія выяснили, что наука сама себя не может обосновать, не может укрѣпить себя въ предѣлахъ точнаго знанія. Сами первоосновы науки требуютъ иного, философскаго обоснованія. Своими корнями наука уходитъ вглубь, которую нельзя изслѣдовать просто научно, а верхами своими наука поднимается къ небу. На этой почвѣ совершается гносеологическій кризисъ, который начался съ призыва къ Канту, а въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи долженъ преодолѣть и кантіанство, эту элементарную школу, въ которой научное знаніе защищаютъ отъ скептицизма и лишаютъ его абсолютной притязательности.

Наука отрицаетъ разумъ и опирается на разумъ, опирается на опытъ и ограничиваетъ опытъ. Тутъ скрыты антиноміи науки, на которыя долженъ быть пролитъ философскій свѣтъ. Ниже мы увидимъ, почему обычныя обоснованія научнаго знанія не удовлетворительны. Даже для людей научнаго сознанія становится все яснѣй и яснѣй, что наука просто некомпетентна въ рѣшеніи вопроса о вѣрѣ, откровеніи, чудѣ и т. п. Да и какая наука возьметъ на себя смѣлость рѣшать эти вопросы? Вѣдь не физика же, не химія, не физиологія, не политическая экономія или юриспруденція? *Науки нѣтъ, есть только науки.* Идея науки, единой и всеразрѣшающей, переживаетъ серьезный кризисъ, вѣра въ нее пала, она связана была съ позитивной философіей и раздѣляетъ ея судьбу; сама же наука пасть не можетъ, она вѣчна по своему значенію, но и смиренна. Методологическій плюрализмъ все болѣе и болѣе торжествуетъ въ современной научно-философской мысли. Наука ничего не знаетъ о томъ единомъ разумѣ, который въ силахъ былъ бы отрицать чудесное. Шеллингъ и Вл. Соловьевъ больше признавали разумъ, чѣмъ Спенсеръ и Милль, чѣмъ Когенъ и Авенариусъ, и они же больше признавали возможность чудеснаго.

Требованіе „научной“ вѣры, замѣны вѣры знаніемъ есть отказъ отъ свободы, отъ свободнаго избранія и отъ вольнаго подвига, требованіе это унижаетъ человѣка, а не возвышаетъ его. Никакая философія не можетъ дать вѣры и

замѣнить вѣры, она можетъ лишь подвести къ вѣрѣ, лишь устранить нѣкоторыя препятствія. Приведу исторически-поучительный примѣръ взаимоотношенія между вѣрой и знаніемъ. Оригенъ былъ самымъ могучимъ умомъ среди учителей церкви, его справедливо сравниваютъ съ величайшими философами. Философскими усиліями разума пытался Оригенъ проникнуть въ тайну соотношенія между Богомъ Отцомъ и Сыномъ, и мудрости Оригена не дано было постигнуть эту тайну. Оригенъ слишкомъ раціоналистически рѣшалъ христологическую проблему и далъ поводъ къ аріанской ереси. Афанасій Великій не обладалъ философскимъ умомъ Оригена; онъ былъ не философъ, а простой человѣкъ, почти младенецъ по сравнению съ Оригеномъ, и вотъ тайна природы Христа, тайна соотношенія между первой и второй вѣпостасью открылась именно Афанасію и за Афанасіемъ пошелъ весь христіанскій міръ. Гностики первыхъ вѣковъ христіанской эры были могучими умами, съ творческой фантазіей, среди нихъ были такіе геніи, какъ Валентинъ. Но ихъ подмѣна вѣры знаніемъ, ихъ неспособность къ волевому подвигу вѣры вела къ религіозному безсилію и бесплодію, къ блужданію по пустынямъ собственной мысли и собственного воображенія. Съ религіозными реальностями гностики были разобщены, такъ какъ не принимали ихъ ирраціонально. Соблазнъ гностицизма коренится въ отрицаніи вины, не допускающей полноты знанія. Въ актѣ вѣры есть уже начало искупленія вины и въ немъ дано видѣнье невидимыхъ вещей иного міра. Въ теософическихъ теченіяхъ нашего времени нельзя не видѣть возрожденія гностицизма; это все то же желаніе узнать, не повѣривъ, узнать ни отъ чего не отрекаясь и ни къ чему не обязываясь, благоразумно подмѣнивъ вѣру знаніемъ. Раціоналистическій позитивизмъ есть одна изъ формъ замѣны вѣры знаніемъ, гностицизмъ и теософія—другая форма того же; первая форма—для людей, лишенныхъ фантазіи и воображенія, дорожащихъ ограниченіями знанія, вторая форма—для людей съ фантазіей и воображеніемъ, дорожащихъ расширеніемъ

сферы знанія. Но волевые корни позитивизма и гностицизма тѣ же—отрицаніе свободнаго акта вѣры, требованіе, чтобы всѣ вещи стали видимыми и тогда лишь опознанными.

Но и вѣра не можетъ замѣнить знанія. Нельзя вѣрой рѣшать вопросовъ физики и химіи, политической экономіи и исторіи, нельзя текстами Св. Писанія возражать противъ выводовъ науки. Автономія науки такъ твердо укрѣплена въ современномъ сознаніи, что и защищать ее нечего. Второй типъ рѣшенія проблемы, ограничивающій знаніе, носить явно мракобѣсный характеръ и почти не заслуживаетъ разсмотрѣнія. Если вѣра есть свободный подвигъ, то научное знаніе есть тяжелый долгъ труда, возложенный на человѣка. Принудительная замѣна знанія вѣрой почти никѣмъ сейчасъ не отстаивается.

Третій, дуалистическій типъ рѣшенія вопроса о взаимоотношеніи знанія и вѣры нужно признать господствующимъ, наиболѣе соотвѣтствующимъ современному переходному состоянію человѣчества и разорванному его сознанію. Этотъ компромиссный дуализмъ признаетъ и знаніе, и вѣру, но въ извѣстныхъ пропорціяхъ, съ ограниченіями, и пытается установить ложный миръ знанія и вѣры. Можно ли примириться съ дуализмомъ знанія и вѣры, дуализмомъ двухъ разумовъ и духъ критеріевъ истины? Дуализмъ этотъ очень соблазняетъ современнаго культурнаго человѣка, уже не мирящагося съ полнымъ отрицаніемъ вѣры, въ глубинѣ сердца своего жаждущаго вѣры, но не имѣющаго силъ преодолѣть раціонализмъ сознанія. Современное либеральное (въ широкомъ смыслѣ этого слова) сознаніе не отрицаетъ вѣры, но видитъ въ вѣрѣ произвольное, субъективное, необязательное прибавленіе душевной жизни и только знанію придаетъ объективное и общеобязательное значеніе. Пути къ подлиннымъ реальностямъ утеряны. Раціоналистическимъ сознаніемъ и самопогруженіемъ въ субъектъ пытаются возсоздать утерянное. Утеряли Бога и стали выдумывать боговъ. Богосознаніе замѣнилось богоизобрѣтеніемъ. Этотъ роковой процессъ смерти жи-

вого Бога въ человѣческомъ сознаніи нашелъ свое геніальное отраженіе въ философіи Канта, духовно властвующаго и до сихъ поръ надъ европейскимъ сознаніемъ. Именно Кантъ философски формулировалъ эту оторванность отъ живыхъ истокомъ бытія, это безсиліе воспринять живое конкретное бытіе и живого конкретного Бога. Человѣкъ остался одинокимъ самъ съ собой, передъ бездной пустоты, отрѣзаннымъ отъ живой конкретности, и ему осталось лишь постулировать утѣшительное, лишь субъективно воссоздавать утерянную божественность въ мірѣ. Кантъ и есть основоположникъ дуалистическаго рѣшенія спора знанія и вѣры. Онъ признаетъ вѣру и защищаетъ автономность вѣры, независимость ея отъ знанія. Но автономность эта самая жалкая, независимость эта вполнѣ кажущаяся. Кантъ—крайній, исключительный раціоналистъ, онъ отвергаетъ все чудесное, раціонализируетъ вѣру, вводитъ религію въ предѣлы разума и не допускаетъ вѣры не раціональной, не разрѣшаетъ религіи, противной знанію. Раціональное знаніе продолжаетъ господствовать, съ нимъ должна сообразоваться вѣра и ограничивать себя велѣніями просвѣщеннаго разума. Дуализмъ этотъ, допускающій вѣру, но ограничивающій ее раціональнымъ сознаніемъ, очень характеренъ. Кантіанство есть порожденіе отрицательныхъ сторонъ протестантизма, порвавшаго съ традиціей соборнаго сознанія. Не только протестанты, но и неокатолики, подавленные современностью, стыдятся своей вѣры и гордятся своимъ знаніемъ. Религіозная вѣра вырождается въ морализмъ и въ постулаты воли, такъ какъ перестаютъ видѣть реальность бѣтія и реальность Божества, оторвавшись отъ источника. У неопротестанта Гарнака и неокатолика Луази ничего уже не осталось отъ реальной вѣры; сознаніе ихъ исключительно раціоналистично. Какъ мы увидимъ ниже, вѣра есть функція воли, но вѣра, какъ субъективное и произвольное психологическое состояніе, зависящее отъ ограниченія знанія и отъ настроеній, есть или эстетическая забава или моральное малодушіе. Раціонали-

стическое вырожденіе протестантизма въ религію въ „предѣлахъ разума“ есть компромиссъ и отказъ отъ подвига самоотреченія, всякой вѣрой предполагаемаго, но съ сохраненіемъ утѣшительныхъ постулатовъ.

II.

Теперь обратимся къ философскому анализу природы знанія и вѣры. Въ разныхъ формахъ распространенное ученіе о противоположности знанія и вѣры, противоположности понятой внѣшне и не осмысленной, требуетъ пересмотра. По классическому и вѣчному опредѣленію вѣры, одинаково цѣнному и въ религіозномъ, и въ научномъ отношеніи, *вѣра есть обличеніе вещей невидимыхъ*. Въ противоположность этому знаніе можетъ быть опредѣлено, какъ *обличеніе вещей видимыхъ*. Само собою разумѣется, что слово „видимый“ и „не-видимый“ нужно понимать всеобъемлюще, не въ смыслѣ зрительнаго воспріятія и не въ смыслѣ внѣшняго воспріятія, а въ смыслѣ принудительной данности или отсутствія принудительной данности. Видимыя, т.-е. принудительно-данныя вещи—область знанія, невидимыя, т.-е. не данныя принудительно вещи, вещи, которыя должно еще стяжать—область вѣры. Современность признаетъ лишь область видимыхъ вещей, лишь принудительное принимаетъ, невидимыя же вещи въ лучшемъ случаѣ признаетъ лишь какъ символы внутренняго состоянія человѣка. Вотъ почему современность такъ притязательно и деспотически требуетъ *доказательной вѣры*, т.-е. принудительной, т.-е. направленной на видимыя вещи. Замкнувшись въ царствѣ видимыхъ вещей, раціональная современность отрицаетъ вѣру и дѣлаетъ видъ, что не нуждается въ ней. Но посмотримъ еще, на чемъ покоится эта увѣренность въ видимыхъ вещахъ и твердость знанія о нихъ. Не потому ли такъ сильна эта увѣренность, что увѣровали въ нихъ?

Вникая въ природу знанія и вѣры, мы прежде всего должны констатировать огромное психологическое различіе

между этими двумя состояніями. Психологическая противоположность знанія и вѣры бросается въ глаза даже человѣку не склонному къ философскому анализу. *Знаніе—принудительно, вѣра—свободна*. Всякій актъ знанія, начиная съ элементарнаго воспріятія и кончая самыми сложными его плодами, заключаетъ въ себѣ принудительность, обязательность, невозможность уклониться, исключаетъ свободу выбора. Воспринимаемая мною чернильница принудительно мнѣ дана, какъ и связь частей сужденія; она меня насилуетъ, какъ и весь міръ видимыхъ вещей; я не свободенъ принять ее или не принять. Черезъ знаніе міръ видимыхъ вещей насильственно въ меня входитъ. Доказательство, которымъ такъ гордится знаніе, всегда есть насиліе, принужденіе. То, что мнѣ доказано, то уже неотвратно для меня. Въ познавательномъ воспріятіи видимыхъ вещей, въ доказательствахъ, въ дискурсивномъ мышленіи какъ бы теряется свобода человѣка, она не нужна. Актъ знанія не есть актъ волевого избранія ¹⁾ и потому актъ знанія испытывается, какъ что-то твердое и обязательное, тутъ почва не колеблется. Принужденіе, которому мы подвергаемся въ актѣ знанія, мы обязательно испытываемъ, какъ твердость знанія, насиліе называется нами обязательностью. Пока мы стоимъ на почвѣ психологическаго описанія, но нужно перевести эти психологическія свойства знанія на гносеологическій языкъ. Какъ обосновывается твердость знанія, какъ гарантируется общеобязательность знанія? Ученые слишкомъ часто бываютъ наивны. Они не отдають себѣ отчета въ томъ, на чемъ покоится вся ихъ работа. Но философъ не имѣетъ права быть наивнымъ; онъ ищетъ гносеологическихъ основаній твердости знанія и изобрѣтаетъ рядъ теорій. Существуетъ много гносеологическихъ учений, но можно установить три основныхъ типа: эмпиризмъ, рационализмъ, критицизмъ. Присмотримся къ этимъ оправданіямъ знанія.

¹⁾ Школа Виндельбанда и Риккерта ошибочно усматриваетъ въ познаніи свободное избраніе и тѣмъ этизируетъ гносеологию.

Эмпиризмъ—одно изъ самыхъ могущественныхъ направлений въ теоріи знанія, и власть его особенно сильна въ положительной наукѣ. Эмпиризмъ видитъ источникъ и оправданіе знанія въ опытѣ, въ опытѣ же ищетъ и гарантій твердости знанія. Что въ эмпиризмѣ заключена огромная и неопровержимая часть истины, объ этомъ почти не можетъ быть спора. Но вотъ на что слишкомъ мало обращаютъ вниманія. „Опытъ“ эмпириковъ подозрительно раціонализированъ, опытъ этотъ тенденціозно конструированъ и ограниченъ предѣлами, не самимъ опытомъ поставленными. Эмпирики слишкомъ хорошо знаютъ, что въ опытѣ никогда не можетъ быть дано; они слишкомъ увѣрены, что чудесное никогда не было и никогда не будетъ въ опытѣ дано. Но откуда такая увѣренность, изъ опыта ли она почерпнута? Опытъ самъ по себѣ, опытъ не конструированный раціонально, опытъ безграничный и безмѣрный не можетъ ставить предѣловъ и не можетъ дать гарантій, что не произойдетъ чудо, т.-е. то, что эмпирикамъ представляется выходящимъ за предѣлы ихъ „опыта“. Не раціонализированный, первичный, живой опытъ и есть сама безмѣрная и безконечная жизнь до раціональнаго распаденья на субъектъ и объектъ. Поразительно, что такъ мало обращаютъ вниманія на раціонализмъ эмпиризма, на фальсификацію опыта у эмпириковъ. Вѣдь слишкомъ ясно, что эмпиризмъ признаетъ только опытъ въ раціональныхъ предѣлахъ, къ опыту же не раціональному онъ относится отрицательно, какъ къ мистикѣ. Вѣдь опытъ, самъ по себѣ взятый, какъ источникъ всякаго познавательнаго питанія, не уполномочивалъ эмпириковъ говорить за себя. Вышло же, что не опытъ повелѣваетъ эмпириками, а эмпирики повелѣваютъ опытомъ и ему навязываютъ свою разсудочность и ограниченность. Лучшій, добросовѣстнѣйшій изъ эмпириковъ Д. С. Милль почти что сознавалъ то, о чемъ здѣсь идетъ рѣчь, но раціоналистическій духъ давилъ его и мѣшалъ сдѣлать смѣлые выводы. Новѣйшій же эмпиризмъ въ духѣ Авенаріуса, Маха и др. опять принимаетъ безсознательно раціоналистическую

форму. Когда кантіанецъ такъ твердо знаетъ, что въ опытѣ не можетъ быть чуда, то это понятно, потому что опытъ кантіанца конструированъ раціональными категоріями, онъ сознательно въ тискахъ, на живой опытъ надѣтъ намордникъ, и онъ укусить не можетъ. Но почему же не кусается опытъ эмпириковъ, почему онъ обезвреженъ отъ мистическихъ опасностей? Эмпиризмъ есть безсознательная и потому низшая форма раціонализма, онъ имѣетъ дѣло не съ первичнымъ и живымъ опытомъ, а съ вторичнымъ и раціонализированнымъ; твердость знанія у эмпиризма есть твердость раціонализма, контрабанднымъ образомъ проведеннаго. Но въ послѣднее время начинается движеніе противъ господства этого раціонализированнаго опыта за восстановленіе въ правахъ первичнаго, живого, непредѣльнаго опыта, въ которомъ можетъ быть дано не только „раціональное“, но и „мистическое“. Такъ, напр., русскій философъ Лосскій оригинально защищаетъ мистическій эмпиризмъ, который беретъ опытъ не раціонализированно и расширяетъ до безконечности сферу возможностей. Эмпиризмъ Лосскаго не есть позитивизмъ, т.-е. не есть эмпиризмъ, ограниченный, замыкающій горизонты, какъ то фатально оказывается у обычнаго эмпиризма. Талантливый американскій психологъ и философъ Джемсъ также стоитъ за расширеніе опыта за предѣлы раціональнаго. Знаменательно, что Джемсъ, трезвый англо-саксонецъ, признаетъ за опытомъ святыхъ и мистиковъ такой же фактической характеръ, какъ и за всякимъ другимъ опытомъ. Джемсъ, какъ и Лосскій, берется за расширеніе сферы опыта, преодолеваетъ раціонализмъ эмпирической во имя эмпиризма подлиннаго, не фальсифицированнаго и не конструированнаго. И у Липпса мы встрѣчаемъ уже иной типъ эмпиризма, не раціоналистическій и не позитивистическій; онъ какъ бы признаетъ опытъ самой жизни, а не опытъ знанія. Даже у эмпириокритициста Корнелиуса есть попытка вырваться изъ удушливой атмосферы раціоналистическаго эмпиризма. Все вышесказанное позволяетъ сдѣлать заключеніе, что то

гносеологическое направлѣніе, которое принято называть эмпиризмомъ, не достигаетъ обоснованія и оправданія твердыни знанія; оно неизбежно разлагается на рационализмъ и мистицизмъ, въ зависимости отъ того, принимаетъ ли ограниченный, вторичный и рационально-конструированный опытъ, или неограниченный, первичный и живой опытъ.

Критицизмъ, который претендуетъ преодолѣть дефекты эмпиризма и рационализма, является такой же формой рационализма, какъ и традиціонный эмпиризмъ, такъ какъ оперируетъ съ рационализированнымъ сознаниемъ и рационализированнымъ опытомъ. Кантъ такъ далеко заходитъ въ своемъ рационализмѣ, что для него вся дѣйствительность, все живое бытіе есть продуктъ знанія, мышленія: міръ создается категоріями субъекта, и ничто не въ силахъ изъ этихъ тисковъ освободиться, ничто не является само по себѣ, независимо отъ того, что навязывается субъектомъ. Въ критицизмѣ формулируется потеря путей къ бытію, къ живымъ реальностямъ, въ критицизмѣ познающій субъектъ остается самъ съ собой и изъ себя все долженъ возсоздать. Въ послѣднихъ и самыхъ утонченныхъ своихъ плодахъ критическій идеализмъ отрицаетъ брачную тайну познанія. Когда зародилось познаніе изъ нѣдръ самой жизни, оно хотѣло быть бракомъ познающаго съ бытіемъ. Теоріи познанія могли быть лишь свидѣтелями законности бракосочетанія. Но свидѣтели прогнали жениха и невѣсту, отвергли всякое отношеніе познанія къ бытію, и ихъ свидѣтельская роль превратилась въ самодовлѣющую и замкнутую жизнь. Критическая гносеологія на вершинѣ своей превращается въ паразита на древѣ познанія. Талантливая философія Риккерта, столь нынѣ модная, есть *reductio ad absurdum* критицизма, въ ней окончательно упраздняется бытіе и отрицается вѣковѣчная цѣль знанія. Лишь рационалистическое разсѣченіе цѣлостнаго человѣческаго существа можетъ привести къ утвержденію самодовлѣющей теоретической цѣнности знанія, но для познающаго, какъ для существа живого и цѣлостнаго, не рационализирован-

наго, ясно, что познаніе имѣетъ прежде всего практическую (не въ утилитарномъ, конечно, смыслѣ слова) цѣнность, что познаніе есть функція жизни, что возможность брачнаго познанія основана на тождествѣ субъекта и объекта, на раскрытіи того же разума и той же безконечной жизни въ бытіи, что и въ познающемъ. Въ основѣ знанія самаго высшаго лежитъ знаніе житейское, обыденное, знаніе, какъ жизнь. Когда я житейски говорю, что твердо знаю о существованіи души у моего ближняго, то этимъ я утверждаю элементарную метафизику, основу метафизики наукообразной. Критическая теорія познанія неопровержимо показала невозможность обосновать себя на психологіи или метафизикѣ, поскольку психологія и метафизика являются уже знаніемъ. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что теорія познанія не предполагаетъ психическаго и метафизическаго, т.-е. не знаній, не дисциплинъ, а самихъ силъ бытія. Въ этомъ только смыслъ можно сказать, что всякая теорія познанія имѣетъ онтологическій базисъ, т.-е. не можетъ уклониться отъ утвержденія той истины, что познаніе есть часть жизни, жизни данной до раціоналистическаго разсѣченія на субъектъ и объектъ. Раціонализмъ Кантовской и вообще критической философіи я вижу въ сознательномъ отвлеченіи познанія отъ цѣлостнаго процесса жизни. Это привело къ формализму, который не имѣетъ отношенія къ бытію и къ содержанію познанія и ни отъ какихъ скептическихъ опасностей не охраняетъ. Всѣ гносеологическія попытки обосновать и оправдать знаніе являются скрытыми или открытыми формами раціонализма. Что же можно сказать о самомъ раціонализмѣ, силы и значенія котораго отрицать нельзя?

Мышленіе, которымъ такъ гордятся раціоналисты, есть мышленіе дискурсивное, выводное. Въ дискурсивномъ мышленіи нѣтъ непосредственной данности бытія, а есть посредственность и выводимость. Все знаніе протекаетъ въ плохой безконечности дискурсивнаго мышленія. Для дискурсивнаго мышленія всѣ начала и концы оказываются

скрытыми въ темной глубинѣ, начала и концы внѣ той середины, которая заполнена дискурсивнымъ мышленіемъ. Дискурсивное раціональное познаніе лишь выводитъ, лишь заполняетъ посредствующія звенья; оно не восходитъ къ истокамъ. Такимъ образомъ твердыя первоосновы знанія не даются дискурсивнымъ мышленіемъ, ихъ нужно искать въ другомъ мѣстѣ, внѣ раціональной дискурсіи. Нелѣпо было бы отрицать значеніе дискурсивнаго мышленія; безъ него мы не можемъ познавать, такъ какъ слишкомъ удалились отъ первоисточника свѣта; но нельзя искать основъ знанія въ дискурсивномъ мышленіи. Познаніе протекаетъ черезъ дискурсивное мышленіе, но восходитъ къ интуиціи, упирается въ элементарную вѣру, въ обличеніе уже невидимой вещи. Совершенно произвольно называть знаніемъ только сужденія; въ такой же мѣрѣ могутъ быть названы знаніемъ и непосредственныя интуиціи. Критическая теорія познанія не опровергла возможности интеллектуальной интуиціи. Почти вся наука покоится на законѣ сохраненія энергіи; но законъ сохраненія энергіи данъ лишь вѣрѣ, какъ и пресловутая атомистическая теорія, на которой долгое время покоилось естествознаніе. Да и само существованіе внѣшняго міра утверждается лишь вѣрой. Всѣ вѣдь признаютъ, что аксіомы недоказуемы, что онѣ предметъ вѣры, но какъ бы произвольной, обязательной, связывающей вѣры. Все исходное въ знаніи недоказуемо, исходное непосредственно дано, въ него вѣрится. И все недоказуемое и непосредственное оказывается тверже доказуемаго и выведеннаго. Всѣ въ сущности признаютъ, что въ основѣ знанія лежитъ нѣчто болѣе твердое, чѣмъ само знаніе, всѣ вынуждены признать, что доказуемость дискурсивнаго мышленія есть нѣчто вторичное и зыбкое. Мы пока ничего не утверждаемъ о твердой „вѣрѣ“, первично испытываемой, лежащей въ основѣ знанія, но констатируемъ, что вся твердость знанія въ этой „вѣрѣ“ коренится. И потому нѣтъ оснований утверждать, что знаніе имѣетъ преимущество передъ вѣрой. Знаніе питается тѣмъ, что

даетъ вѣра, и различіе тутъ лишь въ характерѣ самой вѣры. Рационализмъ держится лишь тѣмъ, что не углубляется до первоосновъ, не восходитъ до истоковъ. Въ истокахъ же всегда находимъ вѣру. Это начинаютъ все болѣе и болѣе признавать философски мыслящіе ученые. Чѣмъ же отличается „вѣра“, на которой покоится знаніе, отъ вѣры религіозной, почему эта вѣра связана съ особенной твердостью, обязательностью, принудительностью? Гносеологія сама по себѣ не въ силахъ разрѣшить этого вопроса; она можетъ лишь констатировать, что знаніе всегда упирается въ вѣру, дальнѣйшее же углубленіе возможно лишь для метафизики.

Почему мы знаемъ этотъ видимый, эмпирическій міръ, въ міръ же иной, міръ невидимый мы только вѣримъ? Почему бытіе этого міра кажется намъ такимъ несомнѣннымъ, такимъ принудительнымъ, бытіе же міра иного кажется сомнительнымъ и необязательнымъ? Актомъ нашей умопостигаемой воли, въ таинственной глубинѣ бытія, до времени, предмѣрно совершили мы избраніе этого міра, повѣрили въ него, опредѣлили себя къ бытію въ данной дѣйствительности, связались съ этимъ міромъ тысячами нитей. Воля наша избрала данный намъ въ опытѣ міръ, „этотъ“ міръ, объектомъ своей любви, и онъ сталъ для насъ принудителенъ, сталъ навязчивъ. „Повѣривъ“ въ этотъ міръ, мы стали „знать“ его; отъ силы вѣры нашей въ этотъ міръ знаніе наше этого міра стало обязательнымъ и твердымъ. Отъ міра же иного воля наша отвернулась, наша вѣра въ иной міръ или слаба или совсѣмъ отсутствуетъ, поэтому мы не знаемъ иного міра, наше отношеніе къ нему необязательно и не принудительно. Разгадки двойственности міра этого и міра иного, вещей видимыхъ и вещей невидимыхъ нужно искать въ тайнѣ нашей умопостигаемой воли. Мы видимъ и знаемъ то, что полюбили и избрали, а то, отъ чего отпали, что отвергли, то перестаемъ видѣть и знать. Лишь новымъ актомъ избранія, лишь новымъ актомъ любви можно сдѣлать невидимыя вещи видимыми и узнать

ихъ. Воля наша связала себя съ такъ называемой „дѣйствительностью“, и все въ этой дѣйствительности кажется намъ достовѣрнымъ и твердымъ. Все же относящееся къ забытымъ, инымъ мірамъ кажется намъ зыбкимъ, неопредѣленнымъ, проблематическимъ, сомнительнымъ; съ мірами иными у насъ нити порваны, воля наша отвращена отъ этихъ сферъ бытія. Такъ тверда наша вѣра въ этотъ міръ, что наше отношеніе къ этому міру принимаетъ форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т.-е. форму знанія. Мы не говоримъ уже, что вѣримъ въ видимыя вещи, мы знаемъ ихъ; все, что къ нимъ относится, обладаетъ доказательной силой. Только о мірѣ вещей невидимыхъ говоримъ мы, что вѣримъ въ нихъ, а не знаемъ ихъ, т.-е. свободно избираемъ ихъ или не избираемъ. Для даннаго міра дѣйствительности, міра видимаго, объекта знанія, волевой актъ свободного избранія, т.-е. актъ вѣры, уже совершенъ, совершенъ въ таинственной глубинѣ бытія; для міра же иного, міра невидимыхъ вещей, мы вновь должны совершить актъ свободного волевого избранія, избранія того міра предметомъ своей любви, т.-е. актъ вѣры. Міръ невидимыхъ, нами утерянныхъ вещей дается намъ лишь вольнымъ подвигомъ отреченія, лишь рискомъ и опасностью вѣры. Для обличенія міра невидимыхъ вещей нужна активность всей человѣческой природы, общее ея напряженіе, а не активность одного лишь интеллекта, какъ то мы находимъ въ знаніи міра видимаго. Знаніе этого міра основано на истонной и исключительной вѣрѣ въ него; знаніе міра иного предполагаетъ прежде всего отреченіе отъ этой исключительной и истонной вѣры, т.-е. свободную вѣру въ иной міръ.

Попробуемъ характеризовать еще съ другой стороны психологическую противоположность знанія и вѣры. Знаніе носитъ характеръ насильственный и безопасный, вѣра—свободный и опасный. Въ вѣрѣ, въ обличеніи невидимыхъ вещей, въ волевомъ избраніи иныхъ міровъ есть рискъ и опасность. Въ дерзновеніи вѣры человѣкъ какъ бы бро-

сается въ пропасть, рискуеть или сломать себѣ голову или все пріобрѣсти. Въ актѣ вѣры, въ волевой рѣшимости вѣрить человѣкъ всегда стоитъ на краю бездны. Вѣра не знаетъ гарантій, и требованіе гарантій отъ вѣры изобличаетъ неспособность проникнуть въ тайну вѣры. Въ отсутствіи гарантій, въ отсутствіи доказательнаго принужденія—рискованность и опасность вѣры и въ этомъ же плѣнительность и подвигъ вѣры. Человѣкъ повѣрившій есть человѣкъ свободно дерзнувшій, преодолевшій соблазнъ гарантирующихъ доказательствъ. Требованіе отъ вѣры гарантій, даваемыхъ знаніемъ, представляется похожимъ на желаніе пойти ва банкъ въ азартной игрѣ, предварительно подсмотрѣвъ карту. Вотъ это подсматриваніе карты, эта боязнь риска, эта неспособность къ свободному дерзновенію есть у всѣхъ подмѣняющихъ вѣру знаніемъ, у всѣхъ согласныхъ вѣрить лишь съ гарантіей. Обезпечьте надежность результатовъ, гарантируйте, докажите, т.-е. принудьте насъ,—тогда повѣримъ! Но тогда поздно уже будетъ повѣрить, тогда не нужно уже будетъ вѣры, тогда будетъ знаніе. Въ актѣ вѣры есть подвигъ отреченія, котораго нѣтъ въ актѣ знанія; актъ вѣры есть актъ свободной любви, не вѣдающей доказательствъ, гарантій, принужденій. Я вѣрю въ Бога моего не потому, что доказано мнѣ бытіе Его, что принужденъ къ принятію Его, что гарантированъ я залогами съ небесъ, а потому что люблю Его. Я ставлю все на карту, рискую, отрекаюсь отъ благоразумной рассудочности. Потому только и получаю. Нужно совершить переизбраніе, избрать новый объектъ любви, т.-е. отречься отъ старой любви къ данной дѣйствительности, уже мнѣ гарантированной, мнѣ навязанной, сбросить съ себя ветхаго человѣка и родиться къ новой жизни въ новой, иной дѣйствительности. Подмѣна же вѣры знаніемъ въ данныхъ условіяхъ міра есть отказъ отъ свободного выбора, есть трусость передъ опасностью, передъ проблематическимъ, предпочтеніе гарантированнаго и безопаснаго, т.-е. жизнь подъ принужденіемъ данной

природной дѣйствительности. Но, какъ увидимъ, и замѣна знанія вѣрой была бы отказомъ нести бремя міровой фактичности, съ которой мы связаны по собственной винѣ. Знаменитое и непонятое выраженіе западнаго учителя церкви Тертуліана—*„credo quia absurdum est“*—характеризуетъ психологическую природу вѣры. Нужно рискнуть, согласиться на абсурдъ, отречься отъ своего разума, все поставить на карту и броситься въ пропасть, тогда только откроется высшая разумность вѣры. Но до этого акта вѣры, до вольнаго отреченія и согласія на все во имя вѣры не можетъ открыться разумность вѣры, такъ какъ это было бы принудительнымъ знаніемъ. Нужно распластаться въ актѣ вѣры, отречься отъ себя, тогда поднимаешься, тогда обрѣтаешь высшій разумъ. Въ вѣрѣ индивидуальный малый разумъ отрекается отъ себя во имя разума божественнаго, и дается универсальное, благодатное воспріятіе. Въ послѣдней же глубинѣ вѣра и знаніе—одно, т.-е. обладаніе полнотой реального бытія.

Съ нашей точки зрѣнія и знаніе предполагаетъ вѣру, оказывается формой вѣры, но вѣры элементарной и неполной, вѣры въ низшую дѣйствительность.

Знаніе есть довѣріе къ ограниченному, земному кругу зорѹ; въ актѣ научнаго знанія человѣкъ стоитъ на мѣстѣ, съ котораго не все видно, виденъ лишь небольшой кусокъ. Вѣра есть тоже знаніе; знаніе черезъ вѣру дается, но знаніе высшее и полное, видѣніе всего, безграничности. Научное знаніе познаетъ дѣйствительность, но не понимаетъ ограниченности и болѣзненности этой дѣйствительности. Противоположность между знаніемъ и вѣрой, на которой основаны разсмотрѣнные нами три типа рѣшеній спора, оказывается поверхностной. Въ глубинѣ знаніе и вѣра—одно, знаніе есть вѣра, вѣра есть знаніе. Міръ знанія и вѣры условно даны, какъ разные порядки, но они могутъ быть сведены къ единству. Но все же то, что мы называемъ „знаніемъ“, и то, что называемъ „вѣрой“, глубоко различается, и мы старались пролить свѣтъ на это различіе.

Наша точка зрѣнія предполагаетъ окончательную побѣду *гносеологическаго реализма* надъ всѣми формами гносеологическаго иллюзіонизма. Рационалистическія направленія, отражающія разорванность и разсѣченность человѣческаго духа и человѣческой культуры, разъединяють субъектъ и объектъ. Эта утерянная связь субъекта съ объектомъ должна быть не наивно, какъ въ дни дѣтства человечества, а сознательно восстановлена. Природа субъекта и природа объекта тождественны, сотканы изъ одного и того же божественнаго матеріала. Ихъ противоположеніе есть лишь болѣзнь, лишь грѣхъ людей. Задача, передъ которой нынѣ стоитъ гносеологія, есть восстановленіе *бытія* въ его правахъ и раскрытіе *путей* къ бытію. Весь путь разрыва съ бытіемъ уже пройденъ, и въ самыхъ тонкихъ продуктахъ критицизма путь этотъ привелъ къ окончательному упраздненію бытія. Такъ, самое типическое и талантливое теченіе неокантианства, школа Виндельбанда и Риккерта, разрѣшаетъ бытіе въ долженствованіе, все сводитъ къ нормамъ и цѣностямъ, и не имѣетъ противоядія отъ иллюзіонизма, скептицизма и соллипсизма. Школа Когена и Наторпа разрѣшаетъ бытіе въ трансцендентальную методу и все сводитъ къ рациональнымъ идеямъ. А Шуппе очень близокъ къ соллипсизму и старается побѣдить духъ небытія при помощи „сознанія вообще“. Вся германская философія заражена духомъ небытія, бытіебоязнью, антиреализмомъ. Реализмъ представляется догматическимъ. И философское грѣхопаденіе совершилось давно уже. Само зарожденіе автономной философіи новаго времени заключало уже въ себѣ грѣхъ рационалистической разорванности и разсѣченности. Философское мышленіе, оторванное отъ живыхъ корней бытія, отъ бытій-ственного питанія, начало блуждать по пустынямъ отвлеченнаго мышленія и пришло къ упраздненію бытія, къ иллюзіонизму. И самъ опытъ, въ которомъ рационализмъ сталъ искать пищи отъ голода, оказался не бытіемъ, а рациональной конструкціей. Способъ лѣченія можетъ быть лишь одинъ: отказъ отъ притязаній отвлеченной философіи, воз-

вратъ къ *мистическому реализму*, т.-е. къ истокамъ бытія, къ живому питанію, разсмотрѣніемъ познанія, какъ функціи цѣлостнаго процесса жизни. Философъ долженъ быть посвященъ въ тайны всенародной религіозной жизни и въ нихъ искать опоры. Потому Платонъ и былъ величайшимъ изъ идеалистовъ, что былъ посвященъ въ элевзинскія мистеріи. Но возвратъ къ реализму не можетъ быть просто новой гносеологіей; корень бѣды не въ раціоналистическихъ гносеологіяхъ, въ которыхъ всегда есть много вѣрнаго, а въ томъ корень, что бытіе наше стало плохимъ. Раціоналистическій разрывъ до тѣхъ поръ будетъ въ силѣ, пока не вырванъ будетъ корень грѣха.

Два разума проходятъ черезъ всю человѣческую жизнь, черезъ всю человѣческую исторію,—разумъ малый и разумъ большой. Взаимоотношеніе этихъ двухъ разумовъ и составляетъ основную проблему философіи. Это взаимоотношеніе лежитъ на днѣ всякой гносеологіи, хотя бы ею и не сознавалось. Вѣчное религіозное выраженіе этой борьбы двухъ разумовъ даетъ апостоль Павелъ, когда говоритъ: „Будь безумнымъ, чтобы быть мудрымъ“ и еще: „Мудрость міра сего есть безуміе передъ Богомъ“. Это и значитъ, что въ „безуміи“, въ отреченіи отъ малаго разума есть стяжаніе себѣ большого разума, а въ „мудрости міра сего“, въ торжествѣ малаго разума отсутствуетъ большой разумъ, есть „безуміе передъ Богомъ“. Есть ограниченный разумъ, разумъ, разумъ раціоналистовъ, и есть разумъ божественный, разумъ мистиковъ и святыхъ. Въ безумномъ отреченіи отъ разума индивидуальнаго пріобрѣтается разумъ универсальный. Величайшіе философы, и христіанскіе и языческіе, тѣ, для которыхъ философія была священной, признавали существованіе высшаго, божественнаго разума—Логоса, въ которомъ субъектъ и объектъ тождественны, и открывали дѣйствіе Логоса въ человѣкѣ. Кн. С. Трубецкой въ своихъ историческихъ и теоретическихъ работахъ блестяще прослѣдилъ судьбу идеи Логоса въ философіи, но къ сожалѣнію не довѣлъ своего дѣла до конца. Основное свойство

Логоса, отличающее его отъ разума малаго, то, что онъ присутствуетъ въ такой же мѣрѣ въ объектѣ, какъ и въ субъектѣ. Это—разумъ вселенскій, онъ такъ же открывается въ природѣ и исторіи, какъ и въ человѣкѣ. Логось есть тождество субъекта и объекта; въ немъ дана общность человѣка и космоса, микрокосма и макрокосма. Черезъ отречение отъ малаго разума, отъ разсудка и пріобщеніе къ большому разуму, къ Логосу, человѣкъ прозрѣваетъ черезъ хаосъ, черезъ фатумъ природы Разумъ міра, Смыслъ міра. Отъ Логоса Филона Александрійскаго къ Логосу Іоанна Богослова можно перейти лишь актомъ вѣры, лишь религіознымъ воспріятіемъ. Актъ вѣры, религіозное воспріятіе лежитъ и между ученіемъ о Логосѣ Гегеля и ученіемъ о Логосѣ Вл. Соловьева. Живой Логось міра, Смыслъ міра данъ лишь въ религіозномъ откровеніи, но и философамъ, въ естественномъ откровеніи данъ Разумъ, Логось, только въ частныхъ его опредѣленіяхъ. Лишь религіозные философы окончательно возвышаются надъ „мудростью міра сего“ и становятся „безумными“, т.-е. „мудрыми“; но и въ естественныхъ откровеніяхъ философіи и теософіи человѣкъ прикасается къ міровому, вселенскому Разуму. Только въ современной философіи окончательно исчезъ Логось. Раціоналисты и позитивисты отстаиваютъ „безуміе передъ Богомъ“, отрицаютъ міровой разумъ и поклоняются разсудочности человѣческой, отсѣкающей отъ объекта, отъ космоса, отъ вселенной. Какая терминологическая путаница происходитъ, когда эмпирики не признаютъ полного и подлиннаго опыта, а лишь ограниченный и конструированный, когда раціоналисты не признаютъ полного и подлиннаго разума, а лишь ограниченный и оторванный отъ міровой жизни. Настоящими эмпириками и раціоналистами, т.-е. защитниками полноты опыта и вселенскости разума, должны быть признаны мистики и святые.

Современная философская мысль подходитъ къ дилеммѣ: интеллектуалистическій гностицизмъ или волюнтаристическій прагматизмъ. Съ нашей точки зрѣнія гностицизмъ и

прагматизмъ, интеллектуализмъ и волюнтаризмъ одинаково должны быть преодолены, такъ какъ должна быть сознана изначальная данность въ насъ божественнаго. Такъ же должна быть сметена противоположность рационализма и скептицизма. Скептицизмъ всегда корыстенъ, всегда есть болѣзненная гипертрофія чувства своего малаго я. Та же неспособность выйти изъ своего „я“ есть и въ рационализмѣ. Вѣра есть раскрытіе въ своемъ „я“ иного, божественнаго, выходъ изъ „я“ и отдаваніе себя высшему.

Поэтому въ вѣрѣ преодолевается и корыстное сомнѣніе и корыстное самовозвеличеніе.

III.

Наука безсильна рѣшать вопросъ о чудѣ. Безсиліе науки возразить противъ вѣры въ чудесное слишкомъ ясно для непредубѣжденнаго. Все болѣе открывается, что побѣдоносныя возраженія науки противъ возможности чуда въ сущности основаны на особенной вѣрѣ, я бы даже сказала на суевѣріи. Позитивисты и рационалисты не знаютъ и не могутъ знать, возможно или невозможно чудо; они вѣрятъ, что невозможно, ихъ воля на это устремлена. То, что я скажу, по внѣшности покажется парадоксальнымъ, но по существу неопровержимо: наука и религія говорятъ одно и то же о чудѣ, согласны въ томъ, что въ предѣлахъ порядка природы чудо невозможно и чуда никогда не было. Для религіозной вѣры не страшно, когда наука говоритъ, что по законамъ природы чудо невозможно, допущеніе чудеснаго нелѣпо; это вѣра и сама хорошо знаетъ, ей и не надо чуда, совершающагося въ порядкѣ природы и во исполненіе ея законовъ. О силахъ же сверхъприродныхъ, о вещахъ невидимыхъ, раскрывающихся для вѣры, наука ничего не можетъ сказать ни положительнаго, ни отрицательнаго. Скажу болѣе. Тогда лишь сознательно укрѣпляется идея чуда, когда устанавливается и противоположная идея закономерности природы. Для первобытнаго чело-

вѣка все одинаково чудесно, все естественное, природное одинаково таинственно и объяснимо лишь силами сверхъестественными. На этомъ уровнѣ сознанія чудесное не пріобрѣтаетъ еще специфическаго значенія, оно расплывается въ таинственности всей природы. Лишь съ сознаніемъ закономѣрности хода природы связано сознаніе чудеснаго, какъ порожденіе силъ сверхприродныхъ, какъ дѣйствіе Божіей благодати. Согласно нашему пониманію природы вѣры, не вѣра должна рождаться отъ чуда, въ чемъ было одно изъ искушеній отвергнутыхъ Христомъ, а чудо дается для вѣры. Вѣра отъ чуда была бы насиліемъ, принужденіемъ. Это все то же желаніе знать невидимыя вещи и неспособность въ нихъ вѣрить, отказъ отъ подвига вѣры.

Чудо, въ которое вѣрить религія, не уничтожаетъ и не отрицаетъ законовъ природы, открытыхъ научнымъ знаніемъ. Законмѣрность остается въ силѣ и въ томъ случаѣ, если произошло чудо. *Чудо есть побѣда благодатныхъ, сверхприродныхъ силъ надъ тѣми природными силами, которыя обязательно дѣйствуютъ планомѣрно, а не отмыкаютъ законмѣрности въ порядкѣ природы.* Законъ не долженъ быть персонифицированъ, законъ есть лишь способъ единообразнаго дѣйствія данныхъ силъ. Самъ законъ остается въ силѣ даже въ томъ случаѣ, если данныя силы побѣждаются силами иными. Онъ опять будетъ имѣть мѣсто, когда данныя силы будутъ дѣйствовать въ чистомъ видѣ. Дѣйствіе всякаго закона можетъ быть обнаружено лишь путемъ изоляціи и эксперимента. Въ сложномъ взаимодействіи силъ природы мы не наблюдаемъ дѣйствія закона въ чистомъ видѣ, такъ какъ онъ всегда можетъ быть парализованъ законами иными. Законъ тяготѣнія есть истина неизмѣнная, общеобязательная, неотвратимая для даннаго природнаго міра. Но сверхприродныя благодатныя силы могутъ побѣдить ту тяжесть міра, которая есть область дѣйствія этого закона. Чудо отмѣняетъ не законъ, а ту природную сферу, которая есть область дѣйствія этого закона. Представимъ себѣ эту комнату; въ ней даны такія-то силы и дѣйствуютъ закономѣрно.

Мы можемъ изучать эти силы и ихъ единообразное дѣйствіе. Изъ имманентнаго дѣйствія этихъ силъ не можетъ произойти ничего абсолютно новаго и неожиданнаго. Но представимъ себѣ, что стѣны разбиты и ворвались въ эту комнату силы иного, трансцендентнаго по отношенію къ ней міра, силы отличныя отъ дѣйствующихъ въ этомъ помѣщеніи. Ясно, что можетъ произойти что-то неожиданное, новое, какъ бы „чудесное“ для тѣхъ, для кого міръ исчерпывался даннымъ помѣщеніемъ. И весь міръ, весь природный порядокъ есть замкнутое помѣщеніе, въ которомъ закономѣрно дѣйствуютъ данныя въ немъ силы. Эти силы не могутъ имманентно себя перерастить, создать чудесное. Но въ замкнутое помѣщеніе нашего міра могутъ прорваться силы иного міра, силы божественныя, благодатныя. Тогда произойдетъ чудо.

Но сама возможность этого чуда не противорѣчитъ закономѣрности природы и не опровергаетъ этой закономѣрности. Вѣдь закономѣрность дѣйствія силъ природы ничего не говоритъ о невозможности существованія иныхъ силъ и ничего не знаетъ о томъ, что произойдетъ, когда инныя силы войдутъ въ нашъ міръ. Фактъ закономѣрности природы совершенно неопровержимъ и ни мало не отрицаетъ возможности чудеснаго. Фактъ этотъ лишь говоритъ: если дано то-то, то будетъ то-то, если же иное дано, то и будетъ иное. Отрицаніе же силъ иного міра—въ компетенціи науки, призванной лишь открывать закономѣрность даннаго міра. Чудесное есть побѣда надъ природой и надъ роковыми результатами дѣйствующихъ въ ней силъ, но не отмѣна законовъ природы, не отрицаніе науки, открывающей законы природы.

Я приведу основной примѣръ изъ религіозной жизни, изъ котораго ясна будетъ и сущность чудеснаго и сущность вѣры въ ея отношеніи къ знанію. Основное вѣрованіе христіанскаго міра есть вѣрованіе въ громовое чудо міровой исторіи, въ чудо воскресенія Христа. Въ чудѣ воскресенія нѣтъ доказательнаго насилія, его нельзя знать, оно откры-

вается лишь для повѣрившаго и полюбившаго. Что Христосъ умеръ на крестѣ смертию раба, что Правда была распята, — это фактъ, который всѣ знаютъ, который принуждаетъ и насилуетъ, его признаніе не требуетъ ни вѣры, ни любви; этотъ страшный фактъ данъ всему міру, познанъ міромъ. Что Христосъ воскресъ, что Правда побѣдила въ мірѣ зло, вырвала корень зла — смерть, это не дано, какъ фактъ принудительный и доказательный. Въ побѣду правды жизни надъ зломъ смерти нужно вѣрить, нужно любить Спасителя, чтобы открылось чудо Его воскресенія. Спаситель явился міру въ образѣ раба, а не царя, и былъ раздавленъ силами этого міра, и принялъ смерть по законамъ этого міра. Поэтому дѣло спасенія и не было дѣломъ насилія надъ человѣкомъ, человѣку предоставлена свобода выбора, отъ него ждутъ подвига вѣры, подвига вольнаго отреченія отъ разума этого міра и отъ смертоносныхъ силъ этого міра во имя разума большого и силъ благодатныхъ и спасающихъ. Лишь тотъ, кто увидѣлъ въ униженномъ и раздавленномъ, въ образѣ раба, въ распятомъ Царя и Бога, тотъ пріобщается къ тайнѣ спасенія. Но для этого необходимо освободиться отъ исключительной власти этого міра, отъ гипноза царящихъ въ немъ смертоносныхъ силъ. Воскресеніе Христа есть побѣда 'благодатныхъ, животворящихъ силъ Божьихъ надъ смертоносными силами природы, это отмѣна порядка природы благодатнымъ порядкомъ Божьяго Царства. Но чудо воскресенія не есть упраздненіе законовъ природы. По законамъ природы смерть попрежнему коситъ жизнь, тлѣніе царитъ въ мірѣ. Но для вѣры открывается безуміе и беззаконіе самой смерти. Воскресеніе Христа есть единственный абсолютно разумный фактъ міровой жизни; въ побѣдѣ жизни надъ смертию, правды надъ зломъ есть Разумъ, Смыслъ. Царствующія въ природѣ смерть и тлѣніе безумны и неразумны. На примѣрѣ вѣры въ воскресеніе ясно можно видѣть природу вѣры вообще. Вѣра въ воскресеніе есть актъ свободы, свободнаго избранія, свободной любви къ Христу, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, актъ отре-

ченія отъ своей ограниченности и ограниченности міра. На этомъ же примѣрѣ ясно видна и природа чудеснаго. Чудо воскресенія не противорѣчитъ законѣрности природы и даже предполагаетъ эту законѣрность; чудо воскресенія есть побѣда надъ смертоноснымъ порядкомъ природы, преодоленіе смерти не имманентными силами природы, а трансцендентными божественными силами. И чудо воскресенія, какъ и всякое чудо дано лишь для вѣры, для свободы. Тѣ, что живутъ подъ исключительной властью міровыхъ силъ, для кого существуетъ лишь принудительное и кто принимаетъ лишь доказанное, тѣ знаютъ, что Христосъ умеръ, и не знаютъ, что Христосъ воскресъ. Если бы можно было доказать, что Христосъ воскресъ, то чудо воскресенія потеряло бы свой спасительный смыслъ, оно вошло бы въ круговоротъ природной жизни. Весь смыслъ чуда воскресенія въ томъ, что оно невидимо, недоказуемо, непринудительно, что оно всегда обращено къ свободѣ человѣческой и любви человѣческой. Чудо воскресенія есть вещь невидимая и обличается оно лишь вѣрой. Послѣ акта вѣры открывается смыслъ вещей, рождается гнозисъ.

Возьмемъ другой, болѣе сложный примѣръ. Рационалисты не могутъ примириться съ вѣрой въ Троичность Божества. Идею Троичности считаютъ исключенной закономъ тождества, основнымъ закономъ мышленія. Чтобы пролить свѣтъ на это соотношеніе, нужно уяснить себѣ природу логическихъ законовъ, этихъ тисковъ, изъ которыхъ мы не можемъ вырваться. Каковъ онтологическій смыслъ законовъ логики? Законамъ логики можетъ быть дано не только гносеологическое, но и онтологическое истолкованіе. Реалистическая теорія познанія должна признать приматъ бытія надъ мышленіемъ. Мы мыслимъ по законамъ логики потому, что живемъ въ данныхъ формахъ бытія. Не природа создается нашимъ ограниченнымъ разумомъ, а ограниченный разумъ (съ законами логики) создается нездоровымъ состояніемъ природы. Наше бытіе сдвливаетъ наше мышленіе, ставитъ намъ на каждомъ шагѣ ограничительныя дилеммы.

Законъ тождества и есть необходимое для мышленія выраженіе ограниченнаго состоянія міра. Въ данномъ мірѣ и въ отношеніи къ данному міру можно мыслить лишь по законамъ логики, лишь въ согласіи съ закономъ тождества. Въ ограниченномъ мірѣ А не можетъ быть въ одно и то же время и А и не А, третье въ этомъ мірѣ исключается. И это дефектъ бытія, ненормальная температура мышленія, неизбѣжная реакція мышленія на поставленныя самимъ бытіемъ затрудненія. Вѣра въ Троичность есть вѣра въ иной міръ, въ здоровое, неограниченное бытіе, которое не связано ни закономъ тождества, ни закономъ исключенія третьяго. Идея Троичности не санкціонируется законами логики, но санкціонируется законами Логоса. Что три и одинъ—одно, эта истина не вмѣщается дискурсивнымъ мышленіемъ, но вмѣщается интуитивнымъ мышленіемъ, свободнымъ отъ власти ограниченнаго бытія, въ которомъ ничто не можетъ быть разомъ три и одинъ, а должно быть или три или одинъ. Законы логики—болѣзнь бытія, вызывающая въ мышленіи неспособность вмѣстить полноту. Но въ принудительно данномъ мірѣ законъ тождества и другіе законы логики остаются обязательными и не могутъ быть отмѣнены. Обязательность ихъ не распространяется на другое состояніе бытія, на здоровую полноту бытія. Неумирающая въ насъ связь съ большимъ разумомъ открываетъ намъ возможность мыслить такое бытіе, въ которомъ третье не исключается, въ которомъ все можетъ быть и А и не А, и бѣлымъ и чернымъ, равно какъ можетъ быть внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ. Болѣзнь организма неизбѣжно даетъ повышеніе температуры и цѣлый рядъ ненормальныхъ явленій, но тотъ же организмъ въ здоровомъ состояніи иначе функціонируетъ и даетъ иную картину. Всѣ ограниченія нашего мышленія—лишь болѣзненные функціи мірового организма. Здоровому, ничѣмъ не ограниченному разуму раскрываются всѣ сверхраціональныя и ирраціональныя тайны бытія.

Гносеологія рефлектируетъ надъ категоріями, но не въ

силахъ понять источникъ категорій и причину ограниченности нашего знанія. Но большая часть философовъ допускаетъ, что въ нашемъ познаніи есть какой-то дефектъ, что нашъ познавательный механизмъ не здоровый, а больной. И многіе чувствуютъ, но не многіе лишь сознаютъ, что за дефектами нашего познанія, за его болѣзнью и ограниченностью скрывается *вина*. Вина, совершенный грѣхъ и есть онтологическая основа ограничивающихъ категорій нашего разума, источникъ дефектовъ познанія. Вина умопостигаемой воли, всей міровой души и всѣхъ существъ міра отрываетъ отъ истоковъ бытія, рождаетъ раздоръ и вражду въ мірѣ. Вина дѣлаетъ міръ подвластнымъ законмѣрной необходимости, пространственности и временности, заключаетъ познающее существо въ темницу категорій. Дефекты познанія и ограниченность познающаго разума коренятся въ направленіи воли, въ дурномъ выборѣ, въ нелюбви къ Богу и въ любви къ данной ограниченной дѣйствительности. Мы получили то, что сами захотѣли. Бракъ нашъ оказался неудачнымъ и несчастнымъ, но это все-таки былъ бракъ по любви. Это несчастное избраніе дурного предмета любви связало, сковало насъ по рукамъ и ногамъ, сдѣлало жизнь нашу тюремной жизнью. Стѣны нашей тюрьмы, всѣ эти гносеологическія категоріи, давящая насъ пространственность, временность, необходимость, воздвигнуты нашимъ грѣхомъ, нашей виной передъ Смысломъ міра, измѣной Отцу.

Рационалисты и позитивисты очень злоупотребляютъ ссылками на разумъ. Они позволяютъ себѣ слишкомъ многое отвергать, какъ неразумное, какъ противное разуму. Но имѣютъ ли они право поминать самое имя разума? Разумъ есть *онтологическое*, а не исключительно гносеологическое понятіе. Согласно философскимъ традиціямъ допущеніе разума совершается по согласію онтологіи и гносеологіи и ведетъ къ тождеству объекта и субъекта. Въ онтологическомъ своемъ значеніи разумъ есть положительный *Смыслъ* бытія, его верховный центръ, его источникъ и цѣль. Отри-

цаніе мірового смысла есть вмѣстѣ съ тѣмъ и отрицаніе разума. Когда разуму было придано исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значеніе, онъ потерялъ свой вселенскій характеръ и превратился въ разумъ малый, въ человѣческій разсудокъ. Между разумомъ вселенскимъ и разумомъ человѣческимъ произошелъ болѣзненный разрывъ. Начало вывѣтриваться всякое содержаніе изъ идеи разума, и теряется право оперировать съ самимъ словомъ разумъ. Современная философія окончательно порвала съ разумомъ и врядъ ли имѣетъ право ссылаться на неразумность чего-либо. Неразумность, бессмысленность всего міра признается современной философіей и потому не смѣетъ она говорить о неразумности и бессмысленности чудеснаго. Чудо разумнѣе необходимости, чудо согласно съ *смысломъ* міра. Въ чудѣ возвращается разумъ и смыслъ, осуществляется высшее назначеніе бытія, а вотъ умираніе по законамъ природы неразумно и бессмысленно, отрицаетъ назначеніе бытія. Нельзя смѣшивать разумъ съ необходимостью, какъ то дѣлають раціоналисты. Давящая законмѣрность природы порождена совсѣмъ не разумомъ и потому она лишь необходима. Побѣда чудеснаго надъ порядкомъ природы есть побѣда разума и смысла. Разумень—порядокъ свободы, а не порядокъ природы.

Въ научномъ знаніи открываются подлинныя тайны природы, природы въ данномъ, хотя бы и дефектномъ, болѣзненномъ ея состояніи. Это откровеніе тайнъ враждебной природы даетъ возможность побѣды надъ природой. Природный человѣкъ освобождается путемъ труда, научное же знаніе есть основа этого труда, главное его орудіе. Но значеніе естествознанія не только практическое, естествознаніе имѣетъ и теоретическое, чисто познавательное значеніе. Чистое естествознаніе есть откровеніе естества, низшихъ элементарныхъ силъ природы. Если природа болѣзненна, то это не значитъ, что познавать ее не надлежитъ. Я реально воспринимаю сыпь на лицѣ, но здоровая сущность лица не въ сыпи. Дефекты науки не въ самой

наукѣ, а въ ея объектѣ. И вѣра должна уважать знаніе, какъ необходимое добро въ данномъ дефектномъ состояніи міра и человѣчества. Истина вѣры не зависитъ отъ науки, но наука этимъ не унижается. Въ наукѣ есть элементы высшаго гнозиса, въ ней какъ бы открываются человѣку тайны Божьяго творенія. Какъ это ни парадоксально покажется, но нужно сказать, что именно христіанство расчистило духовно почву для развитія научнаго естествознанія и техники. Христіанство освободило языческій міръ отъ демономаніи, изгнало демоновъ изъ природы, механизировало природу и тѣмъ открыло путь для подчиненія природы. Въ древнемъ, дохристіанскомъ мірѣ потому нельзя было овладѣть природой, что она была наполнена духами, отъ которыхъ человѣкъ зависѣлъ. Таинства древнихъ религій были только природны, въ нихъ сказывалась зависимость человѣка отъ природы. Чтобы научно познать природу, овладѣть ею и подчинить ее себѣ, человѣкъ долженъ былъ освободиться отъ духовной власти естества, отъ трепета передъ демонами природы. Таинства языческихъ религій были таинствами зависимости человѣка отъ природы, таинства же христіанской религіи—таинства освобождающія человѣка отъ власти естества. Это христіанское освобожденіе человѣческой личности отъ естества привело къ временной смерти великаго Пана, къ механизации природы, къ изгнанію пугающихъ духовъ природы. Процессъ этотъ имѣлъ огромное положительное значеніе, такъ какъ создалъ почву для развитія естествознанія и техники. Природа, населенная духами по-язычески и вызывавшая чувство страха передъ демонами, не могла быть познана и ею нельзя было овладѣть. Естествознаніе и техника XIX вѣка обязаны своимъ развитіемъ христіанству, хотя и не сознаютъ этого, такъ какъ сбиваетъ съ толку средневѣковье, бывшее прямымъ послѣдствіемъ христіанства. Но роль христіанства въ этомъ процессѣ еще не закончена, пройденъ только одинъ фазисъ въ воспитаніи человѣчества. Человѣкъ овладѣваетъ природой, познаетъ ее, освобождается отъ ея власти. Онъ

не страшится уже духовъ природы, но страшится нынѣ мертвaго механизма природы. Въ христіанствѣ же скрыты силы для новаго одухотворенія природы, для возрожденія Пана, для раскрытія тайнъ Божьяго творенья, живого, а не мертвaго. То, что прозрѣвалъ Гёте, не было простымъ рецидивомъ язычества. Гёте возможенъ только послѣ христіанства. Міроощущенію Гете открывалась природа, какъ Божье твореніе. На Гёте виденъ высшій смыслъ науки.

IV.

Чтобы освѣтить еще съ другой стороны вопросъ о взаимоотношеніи знанія и вѣры, обратимся къ анализу причинности, этой основы всякаго знанія. Существуетъ двоякое пониманіе причинности, и каждое изъ этихъ пониманій имѣетъ свою исторію и свои традиции. Та причинность, съ которой оперируетъ наука и безъ которой не можетъ обойтись, не проникаетъ въ интимную связь вещей. Тайна соотношенія между причиной и слѣдствіемъ остается закрытой для научнаго взгляда на міръ. Во внутреннее существо природы, въ творческую связь вещей научное знаніе не проникаетъ, оно обходится безъ такого пониманія причинности. Наука освобождается отъ метафизическаго пониманія причинности и можетъ быть, повидимому, совсѣмъ освобождена. Для научнаго пониманія причинность цѣликомъ сводится къ функціональному соотношенію. Новѣйшіе философы—позитивисты, какъ, напр., Махъ и Авенаріусъ, пытаются окончательно вытравить всякій метафизическій привкусъ изъ идеи причинности. Они сводятъ причинность исключительно къ функціональному соотношенію и пытаются даже совсѣмъ отдѣлаться отъ причинности, слишкомъ по ихъ мнѣнію зараженной метафизикой. И нужно сказать, что попытка Маха и Авенаріуса имѣетъ положительное значеніе. Эти философы вѣрно отражаютъ научное отношеніе къ этому вопросу. Вообще нужно сказать, что въ теоріи научнаго знанія Маха есть большая доля истины,

большая, чѣмъ въ неокантианствѣ. Лучше положительной наукѣ освободиться отъ метафизическихъ предрасположеній, это лучше и для науки и для метафизики. Наука открываетъ внѣшнюю закономерность природы, функциональную связь одного явленія съ другимъ. Но эта связь причины съ слѣдствіемъ остается для науки неосмысленной, неразумной. Осмыслить связь причины съ слѣдствіемъ очевидно можно только изнутри, лишь подъ другимъ угломъ зрѣнія. Научному пониманію міра въ категоріи причинности открывается въ мірѣ только закономерность и необходимость, но не открывается въ мірѣ разумъ, смыслъ. Въ закономерномъ ходѣ природы по видимости нѣтъ разума и смысла. Намъ чуждо это роковое сцѣпленіе явленій. Открытіе причинности въ закономерномъ ходѣ вещей помогаетъ намъ овладѣть природой, но оно же констатируетъ наше рабство у чего-то чуждаго, инороднаго. Мы не знаемъ, почему подчинены этому роковому сцѣпленію событій, почему причина неизбѣжно порождаетъ слѣдствіе, почему не можемъ разбить закономерности. Остается какая-то тайна, на которую наука не можетъ пролить свѣта. Должно существовать другое, метафизическое истолкованіе причинности, которое имѣетъ свою исторію и котораго не можемъ уничтожить ни Махъ, ни всѣ ему подобные.

Никакой позитивизмъ не въ силахъ искоренить изъ человѣческаго сознанія метафизическое пониманіе причинности. То, что Махъ и Авенаріусъ называютъ остатками мифологіи, то заключаетъ въ себѣ здоровое зерно и истинную основу причинности. Философы сознавали, что за причинными отношеніями скрывалась активность живыхъ субстанцій, что тайна связи причины съ слѣдствіемъ раскрывается въ актѣ воли. Метафизическое ученіе о причинности, какъ о волевой активности субстанцій, блестяще было формулировано русскимъ философомъ Лопатинымъ. Лопатинъ подвелъ итоги длинной исторіи метафизическаго ученія о причинности и далъ лучшее въ современной философской литературѣ ученіе объ отношеніи причинности къ свободѣ.

Внутренняя, осмысленная связь причины съ слѣдствіемъ есть связь волевой активности, причиненія, съ порождаемымъ результатомъ. Причинность, понимаемая изнутри, есть творческій актъ живого существа. Причина созидаетъ, творитъ слѣдствіе. Причина есть творческая энергія и предполагаетъ существо, обладающее этой энергіей. Причинность невозможна безъ творящаго, созидающаго. Это вѣрно ощущалось въ мифологическомъ міровоззрѣніи. И на вершинахъ философской мысли должна быть оправдана эта мифологія, въ ней ключъ и тайна связи между причиной и слѣдствіемъ. То, что Вундтъ называетъ психической причинностью, очень близко къ этому, но отличается метафизической половинчатостью. Причинность предполагаетъ *субстанціальность* существъ, творящихъ слѣдствія. Причинность связана съ субстанціальностью и съ свободой. Причиненіе, какъ творческій актъ субстанции, есть актъ свободы. Субстанція надѣлена творческой свободой и изъ нея созидаетъ. Такое пониманіе причинности измѣняетъ взглядъ на соотношеніе свободы и необходимости. Необходимость есть продуктъ свободы, рождается отъ злоупотребленія свободой. Направленіе воли свободныхъ существъ создаетъ природную необходимость, рождаетъ связанность. Матеріальная зависимость есть порожденіе нашей свободной воли. Необходимость есть лишь извѣстное, дурно направленное соотношеніе живыхъ и свободныхъ субстанцій разныхъ градацій. Разрывъ всѣхъ существъ міра, распадъ божественнаго единства ведетъ къ связанности, къ скованности необходимостью. Все оторванное отъ меня, далекое, чуждое я воспринимаю какъ давящую матеріальную необходимость. Все близкое, родное, со мной соединенное я воспринимаю, какъ свободу. Матеріальность есть порожденіе ненависти и отчужденности въ мірѣ. Актомъ свободного избранія порожденъ порядокъ необходимости. Этотъ порядокъ природы скрываетъ отъ насъ внутреннюю, свободную связь вещей, творческую причинность. Такое пониманіе причинности, свободы и необходи-

мости измѣняетъ взглядъ на чудесное. Необходимость, закономѣрность природныхъ явленій не должна быть персонифицирована, это лишь способъ дѣйствія міровыхъ силъ, лишь формулировка того направленія, которое приняло взаимодѣйствіе субстанцій. Но если сама необходимость есть продуктъ свободы, если причинность есть творческая активность, если свобода есть субстанціальная мощь, то возраженія противъ чудеснаго падаютъ.

V.

Предлагаемое здѣсь рѣшеніе вопроса о взаимоотношеніи знанія и вѣры принципиально отличается отъ трехъ типическихъ рѣшеній, нами отвергнутыхъ. При нашей постановкѣ вопроса между знаніемъ и вѣрой не существуетъ той противоположности, которую обыкновенно предполагаютъ, и задача совсѣмъ не въ томъ заключается, чтобы взаимно ограничить области знанія и вѣры, допустить ихъ лишь въ извѣстной пропорціи. Мы утверждаемъ безпредѣльность знанія, безпредѣльность вѣры и полное отсутствіе взаимнаго ихъ ограниченія. Религіозная философія видитъ, что противоположность знанія и вѣры есть лишь абберация слабаго зрѣнія. Религіозная истина верховна, вѣра—подвигъ отреченія отъ благоразумной разсудочности, послѣ котораго постигается смыслъ всего. Но окончательная истина вѣры не упраздняетъ истины знанія и долга познавать. Научное знаніе, какъ и вѣра, есть проникновеніе въ реальную дѣйствительность, но частную, ограниченную; оно созерцаетъ съ мѣста, съ котораго не все видно и горизонты замкнуты. Утвержденія научнаго знанія—истинны, но ложны его отрицанія. Наука вѣрно учитъ о законахъ природы, но ложно учитъ о невозможности чудеснаго, ложно отрицаетъ иные міры. И въ скромности знанія—высшая гордость науки. Тотъ высшій гнозисъ, который даетъ намъ вѣра, не отмѣняетъ истинъ науки, какъ низшихъ. Низшихъ истинъ нѣтъ, всѣ истины равны. Религіозный гнозисъ лишь превращаетъ частную научную истину въ истину полную и цѣльную, въ

истину, какъ путь жизни. Но гнозисъ вѣры дается лишь внутреннимъ подвигомъ самоотреченія, который и допускаетъ къ высшимъ реальностямъ. Созерцаніе общихъ идей, какъ реальностей, дается лишь побѣдой надъ ограниченной чувственностью и разсудочностью, благодатнымъ расширеніемъ опыта. Ограниченность позитивизма и матеріализма, жизни и мысли есть рабство у чувственного міра, отъ котораго можно освободиться лишь всей полнотой жизни. Благодать вѣры стяжается усиленіемъ и направленіемъ воли. Не вѣрятъ тѣ, которые не хотятъ вѣрить въ глубинѣ своего умопостигаемаго характера, такъ какъ слишкомъ хотятъ по своему разсудку и произволу устроить міръ. Потому и не знаютъ. Скептицизмъ есть прежде всего дефектъ воли. Скептицизмъ интеллектуальный самъ по себѣ не страшенъ. Паскаль былъ интеллектуальнымъ скептикомъ, но онъ же былъ и вѣрующимъ, т.-е. преодолѣлъ скептицизмъ волевой, свободно избралъ себѣ предметъ любви. Требованія, которыя обычно предъявляютъ скептики къ вѣрѣ, поражаютъ своей нелѣпостью, своимъ непониманіемъ природы вѣры. Скептики требуютъ отъ вѣры *гарантій*, т.-е. упраздняютъ сущность вѣры, хотятъ знанія. Скептики не хотятъ отречься отъ разсудочности, отъ власти этого міра, не могутъ совершить избранія, сосредоточить своей воли. Отсутствіе благодати, на которое жалуются скептики, есть лишь обратная сторона ихъ направленія воли, ихъ разсудочности, ихъ привязанности къ чувственному міру видимыхъ вещей. Скептики прежде всего должны отречься отъ своихъ требованій къ вѣрѣ, тогда лишь можно съ ними говорить о вѣрѣ. Многіе говорятъ, что хотѣли бы вѣрить, но не могутъ. Это не значитъ, что вина не въ нихъ, это лишь значитъ, что недостаточно сильно хотятъ или хотятъ, но безъ риска и отреченія, съ сохраненіемъ всѣхъ гарантій и предубѣжденій.

Довѣріе къ абсолютной наукѣ, къ возможности построить научное міропониманіе, удовлетворяющее природу человѣка, подорвано. Также подорвано и довѣріе къ абсолютной философіи; въ отвлеченную философію почти никто уже не вѣритъ.

Гегель былъ послѣднимъ великимъ гностикомъ; онъ обоготворилъ философію, превратилъ ее въ религію. Крушеніе гегельянства, этой титанической гордыни философіи, было вмѣстѣ съ тѣмъ кризисомъ отвлеченной философіи, пораженіемъ раціонализма. Раціонализмъ и ограничиваетъ опытъ, и противится божественному разуму. Европейская мысль перешла отъ отвлеченнаго раціонализма Гегеля къ матеріализму и эмпиризму, искала въ „опытѣ“ утерянное живое бытіе. Но въ этомъ „опытѣ“ нельзя найти бытія. Матеріализмъ есть самая несостоятельная форма онтологіи. Въ русской философіи совершается переходъ отъ отвлеченнаго идеализма къ идеализму конкретному. Раціонализмъ переходитъ въ мистицизмъ. Творческій починъ въ этомъ принадлежитъ Кирѣевскому и Хомякову, который далъ глубокую критику Гегеля. Потомъ Вл. Соловьевъ пытался построить систему конкретного идеализма, а кн. С. Трубецкой продолжалъ его дѣло. Конкретный идеализмъ имѣетъ свое питаніе въ мистическомъ опытѣ и воссоединяетъ знаніе съ вѣрой, философію съ религіей. Для конкретного идеализма критицизмъ есть такое же раціоналистическое направленіе, какъ и эмпиризмъ, какъ и старый раціонализмъ. Полнота живого опыта дана лишь въ мистическомъ воспріятіи; безъ религіознаго питанія, безъ непосредственной интуиціи философія чахнетъ и превращается въ паразита. Философія должна питаться и опытомъ научнымъ, и опытомъ мистическимъ. Вѣра, на которую люди боятся рискнуть, такъ какъ дорожатъ своей разсудочностью, ничего не отнимаетъ, но все возвращаетъ преображеннымъ въ свѣтъ божественнаго разума. И наука, и философія должны подчиниться свѣту религіозной вѣры не для упраздненія своихъ истинъ, а для просвѣтленія этихъ истинъ въ полнотѣ знанія и жизни. Позитивизмъ не есть наука, раціонализмъ не есть философія, и судьбы ихъ не совпадаютъ. И наука, и философія подводятъ къ великой тайнѣ; но та лишь философія хороша, которая проходитъ путь до послѣдней тайны, раскрывающейся лишь въ религіозной жизни.

Николай Бердяевъ.

Матерія и энергія.

(Рѣчь, произнесенная на заключительномъ общемъ собраніи XII съѣзда естествоиспытателей и врачей въ Москвѣ 6-го января 1910 года въ большомъ залѣ Благороднаго Собранія).

Милостивыя Государыни и Милостивые Государи!

Исполняя то порученіе, которымъ удостоилъ меня Комитетъ Съѣзда, я желалъ бы, хотя вкратцѣ, охарактеризовать передъ вами тѣ главнѣйшія завоеванія, которыя были сдѣланы физикою за самое послѣднее время.

Темой сегодняшней рѣчи я избралъ: „Матерія и энергія“.—Тема, какъ видите, весьма обширная. Она охватываетъ собою не болѣе и не менѣе какъ весь міръ.—И все-таки я долженъ напередъ сознаться, что не удержусь въ рамкахъ и этой темы, и что развитіе понятій о матеріи и энергіи будетъ для насъ лишь примѣромъ общихъ законовъ развитія нашей науки вообще.

Вы знаете по собственному опыту, что когда мы воспринимаемъ внѣшній міръ нашими внѣшними чувствами и когда мы наслаждаемся природой и ея явленіями, то основнымъ условіемъ для такого наслажденія является цѣльность нашихъ впечатлѣній. Эстетическое наслажденіе непременно должно быть цѣльнымъ и всякое дробленіе его на отдѣльныя, разрозненныя части уничтожаетъ эстетическій моментъ или, какъ говорятъ, расхолаживаетъ.

Наука не можетъ изучать природу въ ея цѣломъ; для плодотворности изученія наука принуждена дѣлить природу и вести изслѣдованіе каждой ея части отдѣльно. Такое

дѣленіе или классификація лежитъ въ началѣ каждой науки, это—основной ея методъ. Такимъ именно путемъ и возникли различныя науки, такъ возникли и подраздѣленія этихъ наукъ и подраздѣленія этихъ подраздѣленій. Въ частности физика, какъ вамъ извѣстно, дѣлится на механику, акустику, теплоту, оптику, электричество и магнетизмъ.

Но параллельно и одновременно съ такимъ дѣленіемъ въ наукѣ идетъ работа на объединеніе этихъ частей. Уже давно замѣтили, что звукъ есть колебательное движеніе, а потому къ акустикѣ стали примѣнять принципы механики. Затѣмъ пришла очередь за теплотой, которую стали разсматривать „какъ особаго рода движеніе“; свѣтъ оказался волнообразнымъ, а законы электрическихъ и магнитныхъ взаимодействій напоминали собою законы всемірнаго тяготѣнія. Съ другой стороны примѣненіе принциповъ механики къ астрономическимъ явленіямъ дало неожиданно блестящіе результаты. Такимъ путемъ, развиваясь на почвѣ механическихъ представленій, наука дошла наконецъ до двухъ универсальныхъ, объединяющихъ понятій; эти понятія суть: *матерія и энергія*. На этихъ двухъ основныхъ понятіяхъ наука строила весь міръ.

Но предположимъ теперь, что наука уже достигла своего идеала и что ей удалось съ помощью понятій матеріи и энергіи объяснить и предсказать всѣ явленія природы,—что же дальше?—Какова будетъ дальнѣйшая дѣятельность науки?—Въ своей знаменитой рѣчи о границахъ познанія Эмиль Дю-Буа-Раймонъ даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ и говоритъ, что когда наука достигнетъ идеальнаго совершенства, то дальше ей идти некуда.—Матерія и энергія представляютъ границу нашего познанія и всего, что по ту сторону этой границы, мы никогда знать не будемъ,—*„Ignorabimus!“*

Анализируя этотъ вопросъ, Дю-Буа-Раймонъ установилъ семь различныхъ *Ignorabimus*’овъ; семь вѣчныхъ тайнъ природы. Семь тайнъ, которыхъ не смогли бы разгадать ни семь знаменитѣйшихъ мудрецовъ древности, ни сколько

угодно мудрецовъ будущаго; ибо всѣ они, работая въ различныхъ областяхъ знанія и идя различными путями, должны въ концѣ-концовъ сойтись у одной двери за семью замками или у одной книги за семью печатями, и на каждой изъ этихъ печатей они увидятъ безошадную надпись „*Ignorabimus!*“

Вы легко поймете, что противъ рѣчи Дю-Буа-Раймона тотчасъ же поднялся цѣлый рядъ возраженій. Мысль человѣческая не хочетъ примириться съ этимъ, она не хочетъ видѣть границъ своему научному изслѣдованію.—Я, впрочемъ, не буду возражать Дю-Буа-Раймону, я даже готовъ согласиться съ нимъ, что такія границы навѣрно существуютъ, но я смѣю думать, что врядъ ли мы можемъ точно указать эти границы, да и врядъ ли онѣ для различныхъ ступеней развитія науки будутъ одни и тѣ же.

Дѣйствительно, у Дю-Буа-Раймона такихъ границъ оказалось семь; но можетъ быть въ будущемъ наука откроетъ ихъ большее число — и это будетъ уже обогащеніемъ нашихъ знаній—или, наоборотъ, можетъ быть, намъ удастся соединить нѣсколько изъ этихъ границъ въ одно цѣлое—а это, несомнѣнно, будетъ уже громаднымъ шагомъ впередъ въ научномъ отношеніи.

Осваиваясь однако въ предѣлахъ своей темы, я спрашиваю себя, почему Дю-Буа-Раймонъ матерію и энергію припечаталъ одною печатю?—Вѣдь съ механической точки зрѣнія это—два такихъ разныхъ и даже почти исключаящихъ другъ друга понятія. Когда въ физикѣ изучается какое-либо новое явленіе, напримѣръ, теплота, электричество, то прежде всего ставится вопросъ: матерія это *или* энергія?— Это „или“ всегда бываетъ весьма сильно подчеркнуто.—Просмотрите въ любомъ руководствѣ по физикѣ исторію о томъ, какъ прежде ошибочно думали, что теплота—это матерія, и какъ теперь мы хорошо знаемъ, что это совершенно невѣрно, такъ какъ теплота — несомнѣнно энергія.

Дю-Буа-Раймону слѣдовало бы поставить здѣсь два *Ignorabimus'a*.

Съ появленіемъ электромагнитной теоріи Максвелла началась новая эра въ физикѣ. Всѣ явленія стали разсматриваться съ совершенно новой точки зрѣнія и, ко всеобщему удивленію, свѣтъ, по этой теоріи, оказался электромагнитнымъ явленіемъ, что и было такъ блистательно подтверждено на опытѣ Гертцемъ. Такимъ образомъ, электричество, магнетизмъ и свѣтъ были связаны вмѣстѣ въ одну область явленій. Но въ этой новой теоріи матерія и энергія еще больше отдѣлились другъ отъ друга, чѣмъ это было прежде. Появились новыя понятія электрическаго и магнитнаго поля и каждому изъ этихъ полей приписывалось опредѣленное количество энергіи, но такъ, что для этого не нужно было никакой матеріи. Электрическое и магнитное поле могутъ находиться и въ пустотѣ. Это ясно уже изъ того, что свѣтъ, который по этой теоріи состоитъ изъ электрической и магнитной энергіи,—этотъ свѣтъ доходитъ до насъ отъ солнца въ 8 минутъ. Гдѣ же, спрашивается, находилась его энергія черезъ 4 минуты послѣ того, какъ свѣтъ покинулъ солнце?—Очевидно, его энергія находилась между солнцемъ и землею въ пустомъ междупланетномъ пространствѣ, въ чистомъ, какъ его называютъ, эфирѣ, гдѣ нѣтъ матеріи.

Но электромагнитная теорія не только отдѣлила энергію отъ матеріи, но въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи привела къ теоріи *электрона*, т.-е. къ понятію объ атомѣ электричества, совершенно отличному отъ понятія „матерія“ съ одной стороны, и отъ понятія „энергія“ съ другой. Въ электронной теоріи мы, слѣдовательно, имѣемъ уже по меньшей мѣрѣ три отличныхъ другъ отъ друга основныхъ элементарныхъ понятія: матерія, энергія и электричество.

— Ужъ не согласится ли намъ на три *Ignorabimus'a*?

Конечно, нѣтъ.—Во всякомъ случаѣ для этого потребовался бы болѣе глубокой анализъ основныхъ понятій электромагнитной теоріи, котораго мы сегодня совершенно не собирались дѣлать. А въ результатъ такого анализа могутъ оказаться совсѣмъ другія элементарныя основныя понятія, и притомъ даже въ большемъ числѣ.

Но, вотъ, при болѣе внимательномъ изученіи оказывается, что свойства электричества ужъ не такъ отличны отъ свойствъ матеріи и не такъ отличны отъ свойствъ энергіи, какъ это казалось съ перваго взгляда.

Во-первыхъ, электричество бываетъ большею частью соединено съ матеріей и, какъ показываютъ законы электролиза Фарадея, и какъ это разъяснилъ Гельмгольцъ, электричество какъ и матерія состоитъ изъ отдѣльныхъ атомовъ (электроновъ) и соединенія электричества съ матеріей происходятъ по такимъ же законамъ, по которымъ соединяются матеріальные атомы другъ съ другомъ,—по законамъ кратныхъ отношеній или химическихъ эквивалентовъ.

Во-вторыхъ, каждый электронъ, какъ и всякое заряженное тѣло, обладаетъ въ неподвижномъ состояніи опредѣленной электрической энергіей. Когда же онъ движется, то къ нему прибавляется еще магнитная энергія, аналогичная кинетической энергіи движущагося матеріальнаго атома.

Съ другой стороны, когда стало несомнѣннымъ, что въ круковой трубкѣ, въ катодныхъ лучахъ, мы имѣемъ чистые электроны безъ матеріи и когда выяснилось, что хотя электронъ и не матерія, но все же обладаетъ при движеніи кинетической энергіей и слѣдовательно обладаетъ инерціей, то явилась надежда и матеріальную инерцію объяснить съ электромагнитной точки зрѣнія; а тогда и всѣ законы механики оказались бы частными случаями болѣе общихъ законовъ электромагнетизма.—Мы видимъ такимъ образомъ, что электромагнитная теорія совершенно измѣнила нашъ взглядъ на явленія внѣшняго міра: прежде—электрическія явленія старались объяснить механически, т.-е. движеніемъ матеріи, теперь—наоборотъ—основныя механическія явленія, какъ, напримѣръ, инерцію, выводятъ изъ законовъ электромагнитнаго поля. А когда вся физика будетъ подчинена электромагнитной теоріи, то вмѣстѣ съ тѣмъ и механическія *Ignorabimus*-ы должны быть замѣнены электромагнитными.

Итакъ, электронъ является связующимъ звеномъ между матеріей и энергіей. Эта мысль, впрочемъ, была высказана уже давно, лѣтъ пятьдесятъ тому назадъ, знаменитымъ изслѣдователемъ катодныхъ лучей Круксомъ. Изучая прохожденіе электричества сквозь разрѣженные газы, Круксъ высказалъ гипотезу о томъ, что лучи, исходящіе изъ отрицательнаго полюса трубки, представляютъ собою потокъ, отрицательно заряженныхъ частичекъ (теперь это—электроны). Называя эти частички „лучистымъ состояніемъ матеріи“, онъ говоритъ: „мы видимъ, что лучистая матерія по своимъ свойствамъ такъ же матеріальна, какъ вотъ этотъ столъ; по другимъ—она скорѣе походитъ на лучистую энергію. Мы дѣйствительно коснулись той пограничной области, гдѣ матерія и энергія переходятъ одна въ другую. Я думаю, что величайшія задачи будущаго найдутъ именно въ этой пограничной области свое разрѣшеніе; болѣе того, здѣсь, какъ мнѣ кажется, лежитъ граница всего реального міра“...

— Можетъ быть здѣсь, наконецъ, мы найдемъ тотъ *единный* Ignorabimus вмѣсто многихъ, котораго мы такъ долго и усиленно искали?

Какъ бы то ни было, но изъ всего вышесказаннаго несомнѣнно только одно,—что границы нашего познанія уже въ настоящее время измѣнились. И мнѣ кажется, что такое измѣненіе границъ будетъ постоянно происходить въ будущемъ по мѣрѣ развитія нашей науки. Какъ сама наука, такъ и ея границы не представляютъ собою чего-либо мертваго, разъ навсегда опредѣленнаго, но представляютъ собой живой, органически развивающійся процессъ, и врядъ ли кто сумѣетъ указать не только границы этого процесса, но и предѣлы измѣняемости этихъ границъ въ будущемъ ¹⁾.

Само собою разумѣется, что безъ основныхъ, элементарныхъ понятій, безъ такъ называемыхъ началъ или гипотезъ или—какъ ихъ теперь скромно называютъ—безъ „ра-

¹⁾ Ignorabimus quod ignorabimus.

бочихъ гипотезъ“ наука работать не можетъ. И точное установленіе *этихъ* границъ въ высшей степени важно.

Такія объединяющія начала, принципы или рабочія гипотезы все равно, что высокія горы, позволяющія изъ одной точки одновременно обозрѣвать нѣсколько областей знанія, которыя тамъ внизу казались совершенно изолированными другъ отъ друга.

Если мы пожелаемъ объединить такимъ образомъ еще большее число областей, то должны будемъ взойти на другую, еще болѣе высокую гору. А если и этого мало, будемъ искать, нѣтъ ли еще болѣе высокой вершины, и такъ далѣе...

Но, скажете вы, міръ такъ необъятно великъ, а число горъ и высота ихъ вѣроятно ограничены; что же будемъ мы дѣлать тогда, когда всѣ эти горы нами будутъ исчерпаны? Такъ что жъ, не хватить горъ, мы начнемъ летать... Конечно, летать мы будемъ не на крыльяхъ фантазіи; эти крылья, какъ у Икара, часто бываютъ приклеены воскомъ и вообще недолговѣчны.—Нѣтъ, у насъ вырастутъ собственные крылья, надежныя орлиныя крылья научной теоретической мысли; эти крылья позволятъ намъ парить на такой высотѣ, что даже тѣ горы, на которыя мы взбирались съ такимъ трудомъ, покажутся намъ небольшими частными холмиками, тонущими въ общемъ планѣ обширнаго царства науки.

Но этого мало, это только одна сторона дѣла. Вѣдь чѣмъ выше будетъ нашъ полетъ, тѣмъ труднѣе намъ будетъ разглядѣть, что дѣлается тамъ внизу, въ долинахъ. Однихъ орлиныхъ крыльевъ намъ недостаточно, необходимъ орлиный глазъ.—Я хочу сказать, что одновременно съ развитіемъ широкой научной теоретической мысли должно идти и развитіе точныхъ экспериментальныхъ методовъ изслѣдованія. Болѣе того, продолжая то же сравненіе, мы можемъ сказать, что слишкомъ далекое развитіе теоріи даже бесполезно, если все то, что она намъ раскрываетъ, недостижимо для нашего опыта.

Однако и въ этомъ направленіи за послѣднее время сдѣланы такіе успѣхи, о которыхъ раньше мы не смѣли и мечтать.—Чтобы привести примѣръ, я вернусь опять къ своей темѣ, а именно—къ энергіи и къ матеріи.

Съ механической точки зрѣнія кинетическая энергія движущагося тѣла пропорціональна квадрату скорости его движенія. Съ электромагнитной точки зрѣнія кинетическая энергія тѣла, заряженнаго электричествомъ, пропорціональна квадрату скорости только въ первомъ приближеніи, для небольшихъ скоростей; при большихъ же скоростяхъ эта зависимость гораздо сложнѣе. Какъ же провѣрить эту теорію?—Что значитъ при большихъ скоростяхъ?—У насъ на землѣ большую скорость представляетъ собою скорость пули—около полукилометра въ секунду; астрономы наблюдаютъ на небѣ гораздо большія скорости; скорость движенія планетъ, на примѣръ, земли, около 30 километровъ въ секунду, а скорость взрывовъ на солнцѣ—протуберанцевъ—доходитъ до 100 километровъ въ секунду.

Оказывается, что для подтвержденія теоріи всѣ эти скорости недостаточны. Что намъ скорость въ 100 километровъ въ секунду, когда для замѣтной разницы между законами механики и законами электромагнитной теоріи необходима скорость близкая къ скорости свѣта,—къ скорости въ 300.000 километровъ въ секунду!

Въ самое послѣднее время мы однако получили возможность наблюдать въ лабораторіи скорости тѣлъ значительно бѣльшія астрономическихъ. Такъ, анодные лучи, представляющіе собою положительно заряженные матеріальныя частички, движутся со скоростью 300 километровъ въ секунду; катодные лучи, т.-е. отрицательные электроны, несутся со скоростью въ 100.000 километровъ въ секунду и, наконецъ, скорость электроновъ, выбрасываемыхъ радіемъ (β -лучи), уже очень близка къ скорости свѣта. На этихъ послѣднихъ Кауфману и удалось экспериментально подтвердить предсказанія электромагнитной теоріи.

Другой примѣръ я возьму изъ изслѣдованія матеріи.

Положимъ, что вы непосредственнымъ ощущеніемъ способны взвѣсить какое-либо тѣло съ точностью одного грамма. Но вѣдь тѣла состоятъ изъ атомовъ. А знаете ли, сколько нужно атомовъ, напримѣръ, водорода, чтобы составить одинъ граммъ?—Различныя опытыя данныя и теоретическія соображенія позволяютъ съ большою вѣроятностью опредѣлить это число. Это число довольно большое, оно состоитъ изъ 25-ти цифръ; словами—это миллионъ-миллионъ-миллионъ-миллионовъ или, короче, одинъ квадриллионъ.

Но у насъ есть болѣе чувствительные методы, чѣмъ непосредственное ощущеніе; наши чувствительные вѣсы способны обнаружить разницу въ вѣсѣ въ одну тысячную миллиграмма, т. - е. въ одну миллионную грамма. Однако и въ этомъ вѣсѣ заключается все же триллионъ атомовъ водорода!

Далѣе идетъ спектральный анализъ—это въ высшей степени чувствительный методъ экспериментальнаго изслѣдованія. Спектроскопъ въ миллионъ разъ чувствительнѣе вѣсовъ. Значить, для того чтобы быть обнаруженными спектроскопомъ, достаточно уже одинъ биллионъ атомовъ. Однако и это число огромное.

И вотъ не далѣе какъ въ прошломъ году Рѣтерфорду удалось при помощи электроскопа наблюдать одинъ атомъ!—Электроскопъ оказывается въ биллионъ разъ чувствительнѣе спектроскопа!—Рѣтерфордъ наблюдалъ движеніе α -частичекъ, вылетающихъ изъ радія; эти частички, какъ теперь извѣстно, представляютъ собою атомы гелія, заряженные положительнымъ электричествомъ. Благодаря ихъ заряду и большой скорости ихъ движенія, они могутъ быть наблюдаемы при помощи электроскопа. Не останавливаясь на описаніи этого замѣчательнаго опыта, я скажу только, что Рѣтерфордъ смогъ такъ расположить этотъ опытъ, что въ его приборѣ и въ полѣ его изслѣдованія пролетало около трехъ атомовъ гелія въ минуту.—Какъ видите, при такихъ обстоятельствахъ пролетающіе мимо атомы можно было съ удобствомъ считать по пальцамъ.—Наблюдая отклоненія

электроскопа, Рётерфордъ могъ не спѣша обратиться къ сосѣду и сказать: „Вотъ мимо насъ пролетѣлъ одинъ атомъ гелія; подождемъ немного, сейчасъ пролетитъ слѣдующій“...

Нужно ли что-либо прибавлять къ этому?—Развѣ только то, что мое сравненіе съ орлинымъ глазомъ оказалось на дѣлѣ весьма, весьма слабымъ...

Однако пойдемъ далѣе и зададимся теперь такимъ вопросомъ: если наука по самому основному своему методу должна классифицировать внѣшнія явленія и дѣлить ихъ на отдѣльныя области, то зачѣмъ ей опять соединять эти области подъ эгидой одной общей теоріи?—На это Кирхофъ и Махъ отвѣтятъ намъ такъ: это необходимо, ибо цѣль науки состоитъ въ томъ, чтобы дать полное описаніе явленій природы и притомъ самымъ простымъ, экономнымъ способомъ.

Пусть такъ. Но, спрашиваю я васъ, можетъ ли идея объ *экономіи*, хотя бы и въ наукѣ, кого-либо увлечь?—А между тѣмъ безъ увлеченія нельзя и заниматься наукой. Спросите у любого ученаго, что нужно для того, чтобы съ успѣхомъ работать на научномъ поприщѣ?—Онъ отвѣтитъ вамъ: необходимо знаніе, необходимо умѣнье, необходимо и многое другое, но прежде всего необходимо увлеченіе, беззавѣтное увлеченіе наукой; если у васъ нѣтъ увлеченія, бросьте,—у васъ навѣрно ничего не выйдетъ!

Чѣмъ же увлекаются ученые?—Не экономіей, конечно, и не тѣмъ, что имъ удалось связать нѣсколько областей знанія въ одно цѣлое, а тѣмъ, что, съ высоты достигнутой ими вершины, они видятъ совершенно неожиданныя красоты.—Они видятъ, что связанныя ими области вовсе не такъ рѣзко отличаются другъ отъ друга, какъ это казалось при началѣ ихъ изученія; оказывается, что между ними очень много общаго, что онѣ находятся даже въ нѣкоторомъ родствѣ,—въ такомъ же гармоническомъ родствѣ, какъ родственны, напримѣръ, два звука одного аккорда. И чѣмъ выше научный принципъ, тѣмъ не только большее число разнородныхъ областей знанія соединяется воедино, но тѣмъ больше гармоніи въ этомъ единствѣ.—Наступаетъ совер-

шенно особаго рода цѣльное эстетическое наслажденіе, которое и увлекаетъ къ научной работѣ и заставляетъ забывать за работой все остальное.

Вы спросите меня, ужъ не хочу ли я вновь проповѣдывать старую гипотезу о міровой гармоніи?—Я отвѣчу:—да, но почему же „старую?“—То, что вѣчно, не можетъ быть старымъ.—Все вѣчное—вѣчно юно!

Правда, эта Гармонія въ различныя времена облекается въ различныя одежды, но сущность ея остается та же.

Говорятъ, что ученики Пифагора не могли слышать этой гармоніи, но ее навѣрно слышалъ ихъ великій учитель и ее не перестаетъ слышать современная наука.

Я могъ бы привести этому множество примѣровъ.

Возьмемъ хотя бы теорію газовъ, растворовъ и теорію іонизаціи; явленіе Фарадея, Зеемана и отклоненіе катодныхъ лучей магнитомъ; кристаллическія формы уже давно называютъ застывшимъ аккордомъ, а періодическая система элементовъ Менделѣева—развѣ не музыка! Но сегодня я говорю на тему „*матерія и энергія*“, а потому позвольте привести одинъ примѣръ въ предѣлахъ моей темы.

Я уже указалъ, что связующимъ звеномъ этихъ двухъ основныхъ понятій является электричество. Но этого мало;—эта связь, устанавливаемая между матеріей и энергіей съ электромагнитной точки зрѣнія,—эта связь раскрываетъ и аналогію между этими двумя понятіями, — аналогію настолько глубокую, что она чуть-чуть что не обращается въ тождество.

Я могъ бы раздѣлить доску на двѣ половины и, написавъ на лѣвой половинѣ цѣлый рядъ свойствъ, присущихъ матеріи, переписать то же самое на правую половину, замѣнивши только слово *матерія* словомъ *энергія*.

Здѣсь нѣтъ доски;—позвольте мнѣ сдѣлать это на словахъ.

Каковы основныя свойства матеріи?

Матерія занимаетъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ, она имѣетъ объемъ и плотность. Переходъ матеріи изъ одного мѣста въ другое происходитъ непрерывно во времени

и пространствѣ. Опреѣленное количество матеріи не исчезаетъ въ одномъ мѣстѣ и не появляется сразу въ другомъ какомъ-либо мѣстѣ, а постепенно проходитъ всѣ промежуточные положенія, отъ начальнаго до конечнаго. Это и есть законъ сохраненія матеріи. Когда матерія движется, она обладаетъ энергіей движенія, или кинетической энергіей, такъ что если вы остановите матерію въ ея движеніи, то ощутите толчокъ или давленіе.

— Каковы же свойства энергіи?

Съ электромагнитной точки зрѣнія энергія занимаетъ опредѣленное мѣсто,—она, какъ говорятъ, локализована; она занимаетъ опредѣленный объемъ и имѣетъ легко вычисляемую плотность. Переходъ энергіи изъ одного мѣста въ другое происходитъ и въ пространствѣ, и во времени непрерывно. Опреѣленное количество энергіи не можетъ исчезнуть въ одномъ мѣстѣ и вдругъ появиться въ другомъ; нѣтъ, мы можемъ прослѣдить движеніе энергіи по всѣмъ промежуточнымъ точкамъ, отъ начальнаго ея положенія до конечнаго. Это и есть законъ сохраненія энергіи. Для приведенія въ движеніе данной энергіи требуется затратить еще добавочную энергію, а если вы затѣмъ попытаете остановить движущуюся энергію, то ощутите толчокъ или давленіе, какъ будто энергія обладаетъ инерціей или массой.

Какъ видите, всѣ перечисленные свойства матеріи и энергіи настолько одинаковы, что появляется вполне основательное опасеніе, да можемъ ли мы вообще отличить матерію отъ энергіи?

Впрочемъ, вы можете возразить, что мною перечислены не всѣ свойства матеріи; такъ, напримѣръ, извѣстно, что матерія состоитъ изъ цѣлаго ряда отличныхъ другъ отъ друга веществъ, которыя химики называютъ элементами, энергія же можетъ легко переходить изъ одного вида въ другой. Однако сознайтесь, что превращать энергію изъ одной формы въ другую мы научились сравнительно недавно, умѣніе же превращать химическіе элементы другъ

въ друга есть только вопросъ времени, такъ какъ уже теперь Рамсеемъ изъ радія получень гелій.

Вы скажете, наконецъ, что матерія, какъ мы давно знаемъ, атомистична и то же самое нужно сказать про электричество, тогда какъ энергія именно съ электромагнитной точки зрѣнія распространена въ пространствѣ непрерывно. Но вотъ въ самое послѣднее время нѣкоторыя явленія лучеиспусканія ставятъ на очередь вопросъ, не начать ли намъ и энергію дѣлить на атомы...

Не будемъ однако забѣгать впередъ, не будемъ своимъ поспѣшными умозаключеніями предрѣшать то, что можетъ быть рѣшено только совмѣстнымъ и упорнымъ трудомъ теоріи и опыта, а сегодня лучше остановимся на этомъ и прислушаемся къ тому стройному аккорду, на которомъ въ настоящее время остановилась эта грандіозная симфонія современнаго научнаго міровоззрѣнія.....

Сегодня—послѣдній день нашего праздника, послѣ чего мы снова станемъ у своихъ рабочихъ станковъ, и мнѣ хотѣлось бы дать вамъ съ собой на память одну прекрасную рабочую гипотезу.

Я обращаюсь, впрочемъ, не къ спеціалистамъ - ученымъ, для которыхъ наука есть ежедневный трудъ, у нихъ и безъ того достаточно рабочихъ гипотезъ; я обращаюсь къ тѣмъ, которыхъ различныя обстоятельства жизни побудили направить свои силы на другія области человѣческой дѣятельности; я обращаюсь къ тѣмъ, для которыхъ наука не трудъ, а отдыхъ: отдавайте свой отдыхъ наукѣ, не смущайтесь первыми трудными шагами при изученіи деталей, помните, что это лишь средство, что цѣль науки выше—въ объединеніи знаній, и когда вы достигнете этихъ объединяющихъ вершинъ и оттуда сверху услышите міровую гармонію, то получите такое высокое и чистое эстетическое наслажденіе, какъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ! Но если для первыхъ шаговъ вамъ необходима воодушевляющая гипотеза, то позвольте мнѣ предложить вамъ гипотезу не ученаго, а поэта,—нашего поэта Полонскаго:

Изъ вѣчности музыка вдругъ раздалась,
И въ безконечность она полилась,
И хаосъ она на пути захватила,
И въ безднѣ, какъ вихрь, закружились свѣтила;—

Пѣвучей струной каждый лучъ ихъ дрожить,
И жизнь, пробужденная этою дрожью,
Лишь только тому и не кажется ложью,
Кто слышитъ порой эту музыку Божью,
Кто разумомъ свѣтель,—въ комъ сердце горитъ.

А. Эйхенвальдъ.

Значеніе гипотезы способностей для эмпирической психологіи.

Если мы хотимъ заранѣе предугадать, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, пригодность той или иной гипотезы для цѣлей научнаго изслѣдованія, то намъ придется сдѣлать слѣдующее: прежде всего, необходимо посмотрѣть, какъ измѣняются подъ вліяніемъ этой гипотезы наиболѣе основныя наши воззрѣнія по данному вопросу; затѣмъ нужно выяснить, какіе именно новые методы и приемы вносить новая точка зрѣнія въ самую технику научнаго изслѣдованія; наконецъ, указать, хотя бы въ общихъ чертахъ, тѣ положительные результаты, которыхъ можно ожидать отъ примѣненія данной гипотезы. Попытаемся отвѣтить такъ или иначе на каждый изъ этихъ вопросовъ.

Принятая нами въ предыдущей статьѣ энергетическая гипотеза душевныхъ способностей находится въ тѣснѣйшей связи съ двумя наиболѣе основными вопросами современной психологіи, именно, съ вопросами объ ассоціаціи и апперцепціи. Признавая одинаковую важность и необходимость обоихъ названныхъ понятій, энергетическая психологія, какъ мы сейчасъ увидимъ, отводитъ каждому изъ нихъ свое особое, вполне опредѣленное мѣсто въ общей схемѣ дѣятельности нервно-психической организации.

Въ предыдущей статьѣ уже указывалось на то, что ассоціація представленій является съ нашей точки зрѣнія ничѣмъ инымъ, какъ послѣдовательной смѣной въ направленіи дѣйствія одной и той же способности. Смѣна эта легче всего происходитъ въ тѣхъ случаяхъ, когда оба направленія близки другъ къ другу (ассоціація сходства) или когда, благодаря частому повторенію,

переходъ изъ одного въ другое сдѣлался уже привычнымъ и потому значительно облегченнымъ (ассоціація смежности).

Такое пониманіе процесса ассоціаціи приводитъ насъ прежде всего къ тому, что происхожденіе этого процесса отнюдь нельзя приписывать дѣятельности какой-нибудь особой, специфической способности, не имѣющей никакого отношенія къ другимъ способностямъ и предназначенной только для того, чтобы связывать другъ съ другомъ отдѣльныя наши душевныя переживанія. Мы видимъ, наоборотъ, что, подобно всѣмъ другимъ психическимъ склонностямъ и предрасположеніямъ, наклонность къ ассоціированію представленій (resp. чувствъ и желаній) является опять таки ничѣмъ инымъ, какъ извѣстной стороной въ дѣятельности нервно-психической организаци. Благодаря тому, что ни одна способность не можетъ дѣйствовать въ одномъ и томъ же направленіи неопредѣленно долгое время, происходитъ постоянная смѣна направленій, при чемъ законы, управляющіе этой смѣной, совершенно одинаковы для всѣхъ безъ исключенія родовъ нашей психической дѣятельности. Ассоціація чувствъ, желаній, движеній, поступковъ, даже ассоціація отвлеченныхъ понятій и наиболѣе общихъ нравственныхъ и волевыхъ побужденій съ этой точки зрѣнія возможна и допустима совершенно въ такой же мѣрѣ, какъ самая обыденная, типическая ассоціація представленій.

Такая присущая всѣмъ нашимъ психическимъ процессамъ тенденція къ закономѣрному измѣненію въ направленіи своей дѣятельности можетъ быть въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ болѣе или менѣе развита. У нѣкоторыхъ людей или же подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ, особенно благопріятныхъ условій, направленіе дѣйствующей въ данный моментъ группы способностей то и дѣло мѣняется, образуя длинную цѣпь послѣдовательныхъ ассоціацій. Въ другихъ случаяхъ, наоборотъ, перемѣна въ направленіи дѣйствія представляется почему-либо затрудненной, и данная наклонность (resp. группа наклонностей) продолжаетъ дѣйствовать въ одномъ и томъ же направленіи до полного истощенія или же до вытѣсненія ея другими, болѣе интенсивно дѣйствующими способностями. Такимъ образомъ, возможность ассоцірованія различныхъ душевныхъ переживаній можетъ колебаться у разныхъ людей и въ различное время, что и даетъ намъ право сопоставлять способность ассоціированія съ другими психиче-

скими склонностями, составляющими, подобно ей, также лишь отдѣльные стороны или части одного общаго функціональнаго цѣлаго.

Изъ всего сказаннаго видно, что въ основѣ такъ называемой ассоціаціи идей лежатъ извѣстныя особенности теченія тѣхъ *скрытыхъ*, неопознанныхъ процессовъ, которые мы называемъ психическими склонностями или предрасположеніями. Что же касается смѣны извѣстныхъ переживаній въ нашемъ *сознаніи*, то различные способы этой смѣны приходится разсматривать только, какъ проявленія вышеупомянутыхъ скрытыхъ процессовъ. Тѣмъ не менѣе, проявленія эти играютъ для насъ очень важную роль, такъ какъ вѣдь о дѣятельности психическихъ склонностей мы вообще можемъ судить только на основаніи изученія и анализа ихъ проявленій. И дѣйствительно, важнѣйшія разновидности ассоціацій, установленныя при помощи самонаблюденія и экспериментальнаго анализа, находятъ себѣ, какъ намъ кажется, полное соотвѣтствіе въ тѣхъ различныхъ способахъ дѣятельности психическаго механизма, о которыхъ уже говорилось нами выше. Противоположеніе между ассоціаціями сходства и смежности, возможность ассоціированія чувствъ или поступковъ, тѣсная зависимость, существующая между ассоціаціей представленій и процессами запоминанія, воспроизведенія и узнаванія,—все это съ нашей точки зрѣнія представляется вполне понятнымъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ энергетическая гипотеза способностей позволяетъ точно также ограничить понятіе ассоціаціи, подводя подъ него только такую смѣну душевныхъ переживаній, которая происходитъ въ области одной и той же психической склонности или, самое большее, въ области однородныхъ, близкихъ, другъ къ другу склонностей: ассоціація между представленіями, относящимися къ различнымъ органамъ чувствъ, ассоціація между низшими и высшими чувствами или желаніями и т. д. Наоборотъ, мы никакъ не можемъ назвать ассоціаціей тѣ случаи, когда, напр., представленіе послужило возбудителемъ для соотвѣтствующаго ему чувства или когда желаніе вызвало соотвѣтствующія движенія и поступки. Во всѣхъ такихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло уже не съ ассоціаціей, а съ совершенно иными сторонами дѣятельности психическаго механизма: въ первомъ случаѣ (представленіе—чувство) проявленіе одной психической склонности послужило возбудителемъ для дѣятельности другой,

связью неоднородной; во второмъ случаѣ (желаніе—движеніе и поступки) смѣна проявленій обусловлена внутренней, органической связью разнородныхъ способностей, тѣмъ, что можно было бы назвать *центральной связью* въ противоположность внѣшнимъ или *периферическимъ ассоціативнымъ связямъ*. Чрезмѣрное же расширение принципа ассоціаціи является, съ нашей точки зрѣнія, совершенно недопустимымъ.

Какъ бы то ни было, *процессъ ассоціаціи по самой сущности своей относится не столько къ субъективной, сколько къ объективной сторонѣ дѣятельности нашей нервно-психической организаціи*. Дѣло идетъ здѣсь не о смѣнѣ различныхъ способностей, а только о смѣнѣ точекъ приложенія одной и той же способности, ея внѣшнихъ, объективныхъ проявленій, формирующихся въ томъ или иномъ направленіи. Такому внѣшнему, объективному характеру ассоціацій вполне соотвѣтствуетъ и самый способъ происхожденія ассоціативныхъ связей: извѣстно, что типичныя ассоціаціи представляютъ собой обыкновенно не что иное, какъ точный слѣпокъ или отпечатокъ извѣстнаго соотношенія внѣшнихъ впечатлѣній, близкихъ другъ къ другу по своему содержанію или же повторявшихся неоднократно въ извѣстной послѣдовательности.

Въ противоположность этому, *понятіемъ апперцепціи, съ точки зрѣнія нашей гипотезы, можно пользоваться для обозначенія другой, болѣе субъективной стороны каждаго психическаго процесса*. Если ассоціація обозначаетъ перемѣну въ направленіи дѣйствія способности, вызванную чисто периферическими связями и отношеніями, то апперцепціей мы будемъ называть интенсивное и притомъ центрально обусловленное участіе въ сознательномъ процессѣ какой-либо способности, ранѣе пребывавшей въ скрытомъ, неопознанномъ состояніи. Когда я пассивно созерцаю, напр., зрительные образы-воспоминанія, одно за другимъ возникающіе въ моемъ сознаніи, то чередованіе этихъ образовъ обусловливается ассоціаціей представленій; но когда какой-нибудь изъ этихъ образовъ выдѣлится въ сознаніи благодаря вызванному имъ чувству интереса, или когда я захочу сопоставить между собой отдѣльныя воспоминанія (процессъ сужденія) или когда, наконецъ, путемъ напряженія волевого усилія, заставляю себя отвлечься отъ воспоминаній, чтобы приняться за какую-нибудь работу, то во всѣхъ этихъ случаяхъ процессъ ослож-

няется интенсивнымъ участіемъ способности, дѣйствовавшей до тѣхъ поръ настолько слабо, что ея проявленія оставались неопознанными, т.-е. происходитъ то, что мы называемъ апперцепціей.

Во всѣхъ приведенныхъ только что примѣрахъ процессъ апперцепціи состоялъ въ томъ, что проявленіе, заключавшее въ себѣ главнымъ образомъ дѣятельность низшихъ, болѣе элементарныхъ способностей (напр., интеллектуальнаго воспроизведенія), осложнялось интенсивнымъ участіемъ другихъ, высшихъ психическихъ склонностей: интереса, сужденія, волевого усилія и т. д. Такое соотношеніе, однако, вовсе не является необходимостью, такъ какъ апперцепція получится и въ томъ случаѣ, когда дѣятельность какой-нибудь высшей способности осложняется усиливающимся дѣйствіемъ другой, болѣе элементарной. Такъ, напр., когда вниманіе человѣка, сидящаго въ полутемной комнатѣ и погруженнаго въ какія-нибудь абстрактныя размышленія, внезапно будетъ привлечено свѣтомъ, блеснувшимъ въ окошкѣ и почему-либо его заинтересовавшимъ, то яркое выступленіе въ сознаніи этого элементарнаго зрительнаго воспріятія слѣдуетъ, конечно, также отнести къ категоріи апперцептивныхъ процессовъ.

Такимъ образомъ, наиболѣе характерными признаками апперцепціи, какъ мы ее понимаемъ, являются слѣдующіе два: во-первыхъ, значительное усиленіе дѣятельности какой бы то ни было способности, пребывавшей до тѣхъ поръ въ скрытомъ состояніи; во-вторыхъ, возникновеніе сознательныхъ проявленій этой способности, при чемъ эти проявленія могутъ или всецѣло заполнить сознаніе человѣка въ данную минуту, или же только присоединиться къ проявленіямъ другихъ способностей, уже дѣйствовавшихъ въ моментъ возникновенія апперцепціи. Если какой-нибудь изъ указанныхъ двухъ признаковъ выраженъ недостаточно рѣзко, то и самый процессъ апперцепціи окажется неполнымъ, недостаточно совершеннымъ. Такъ, въ приведенномъ выше примѣрѣ апперцепція будетъ слабо выраженной, если добавочныя способности (интересъ, сужденіе, волевое усиліе), вѣншіяся отъ времени до времени въ процессъ ассоціаціи представленій, не оказываютъ однако на него сколько-нибудь замѣтнаго вліянія, оставляя общее направленіе процесса почти незатронутымъ. Съ другой стороны, никто не станетъ говорить объ апперцепціи въ томъ случаѣ, когда человѣкъ, напр., въ пылу

оживленного разговора, самъ того не замѣчая, смахнетъ комару у себя со щеки или поправитъ подъ собой неудобно стоявшій стулъ; въ обоихъ этихъ случаяхъ цѣлый рядъ способностей былъ возбужденъ къ дѣйствию, но такъ какъ проявленія ихъ не достигли яснаго сознанія, то и назвать эти случаи апперцепціей съ нашей точки зрѣнія не представляется возможнымъ.

Есть еще одна сторона, имѣющая важное значеніе въ понятіи апперцепціи; это—отнесеніе апперцепируемаго психическаго содержанія къ нашему «я», къ центру личности. Такимъ центромъ у каждаго человѣка являются тѣ психическія склонности (resp. способности), которыя развиты у него наиболѣе сильно и въ то же время отличаются наибольшимъ постоянствомъ. Если одновременно и притомъ интенсивно возбуждаются къ дѣйствию нѣсколько такихъ способностей, то процессъ апперцепціи достигаетъ такой силы и глубины, къ какой только вообще можетъ быть способенъ данный человѣкъ. Но бываетъ нерѣдко, что наиболѣе существенныя, характерныя склонности человѣка остаются пока въ теченіе нѣкотораго времени въ скрытомъ состояніи, и сознаніе заполняется смѣняющимися другъ друга проявленіями другихъ, второстепенныхъ для него способностей. Такъ какъ способности эти (а слѣдовательно и ихъ сознательныя проявленія) не могутъ достигнуть у даннаго индивидуума сколько-нибудь значительной интенсивности, то и весь процессъ остается блѣднымъ, недостаточно яркимъ. Другими словами, апперцепція, хотя бы и вполне сознательная, но не связанная съ центромъ личности, остается все же неполной и не достаточно глубокой. Но стоитъ хотя бы какой-нибудь случайной ассоціаціи вызвать къ участію въ процессѣ наиболѣе основныя способности даннаго человѣка,—и картина тотчасъ же совершенно мѣняется: незначительные факты и воспоминанія, до тѣхъ поръ почти не замѣчавшіеся нами, будучи приведены въ связь съ основными нашими интересами и стремленіями, вдругъ получаютъ яркое освѣщеніе и отчетливо, со всѣми деталями выступаютъ въ нашемъ сознаніи.

Изъ всего сказаннаго видно, что наше понятіе апперцепціи заключаетъ въ себѣ большинство тѣхъ признаковъ, которые обыкновенно съ этимъ понятіемъ связываются. Полный, отчетливо выраженный процессъ апперцепціи необходимо долженъ быть *сознательнымъ*. Въ то же время по самому существу своему онъ является болѣе *субъективнымъ*, чѣмъ ассоціаціи, обязан-

ныя своимъ происхожденіемъ исключительно только той или иной конфигураціи внѣшнихъ обстоятельствъ - возбудителей. Наконецъ, апперцепція будетъ тѣмъ полнѣе и глубже, чѣмъ тѣснѣе связанъ данный психическій процессъ съ «я» данного человѣка, т.-е. чѣмъ въ большей степени участвуютъ въ немъ тѣ основныя способности, которыя составляютъ главное содержаніе или ядро данной личности; апперцепція, такимъ образомъ, въ значительной степени является *выраженіемъ личности* данного индивидуума.

Намъ кажется, кромѣ того, что и *активность* апперцепціи, выставляемая большинствомъ сторонниковъ этого ученія въ качествѣ наиболѣе важнаго, основнаго признака упомянутаго понятія, также можно было бы поставить въ связь съ тѣмъ опредѣленіемъ апперцепціи, которое было приведено нами выше. Въ самомъ дѣлѣ, если апперцепціей мы будемъ называть интенсивное участіе въ процессѣ способностей, наиболѣе сильно развитыхъ у даннаго человѣка и находившихся до тѣхъ поръ въ скрытомъ состояніи, то несомнѣнно, что такое вступленіе въ процессъ наиболѣе основныхъ элементовъ данной личности должно значительно усилить собой общую сумму дѣятельности нервно-психической организаціи; отсюда и повышеніе чувства активности.

На ряду съ упомянутыми сходными чертами необходимо отмѣтить также и нѣкоторыя весьма существенныя различія, рѣзко отграничивающія нашу точку зрѣнія отъ того пониманія апперцепціи, которое можно найти, напр., у Вундта, Липпса и другихъ авторовъ, придерживающихся аналогичныхъ съ ними взглядовъ.

Прежде всего, мы считаемъ совершенно неправильнымъ, отождествляя сознаніе съ апперцепціей, разсматривать его какъ особую силу или активность, объединяющую всѣ наши психическія переживанія и направляющую ихъ къ той или иной опредѣленной цѣли. Единство сознанія и отнесеніе всѣхъ нашихъ психическихъ переживаній къ одному общему «я» или центру личности является, какъ мы уже видѣли, слѣдствіемъ отчасти ассоціацій, отчасти же центральныхъ, внутреннихъ связей, существующихъ между отдѣльными способностями. Чувство же активности слѣдуетъ разсматривать только какъ сознательное выраженіе тѣхъ скрытыхъ перемѣнъ, которыми обусловливается возникновеніе апперцепціи. Собственно говоря, съ нашей точки

зрѣнія, полного единства сознанія никогда не существуетъ, такъ какъ всегда въ немъ перекрещиваются двоякаго рода объединяющіе факторы: съ одной стороны—внѣшнія или ассоціативныя связи, установившіяся благодаря опыту въ теченіе личной жизни даннаго индивидуума, съ другой—внутреннія или центральныя связи, вытекающія изъ самаго устройства нервно-психической организациі каждаго человѣка и унаслѣдованныя имъ вмѣстѣ съ этой организацией. Закономѣрное сочетаніе этихъ связей и образуетъ то, что мы называемъ единствомъ душевной жизни.

Другая, не менѣе важная черта, существенно отличающая наше пониманіе апперцепціи отъ взгляда, проводимаго, напр., Вундтомъ, заключается въ томъ, что съ нашей точки зрѣнія нельзя суживать понятіе апперцепціи, отождествляя его съ волевымъ процессомъ или съ напряженіемъ волевого усилія. Всѣ безъ исключенія способности, будучи приведены въ дѣятельное состояніе, даютъ то, что мы называемъ процессомъ апперцепціи. Неизбѣжное и неустранимое внутреннее противорѣчіе, составляющее, какъ мы уже видѣли въ одной изъ предыдущихъ статей, слабую сторону Вундтовой теоріи апперцепціи, зависитъ именно отъ того, что Вундтъ хочетъ при помощи одного рода сознательныхъ переживаній объяснить всѣ остальные. Между тѣмъ, такое объясненіе можетъ быть получено лишь тогда, если принять во вниманіе не только сознательныя проявленія, но также и другіе, болѣе глубокіе факторы, лежащіе въ основѣ всей нашей душевной жизни.

Теперь постараемся указать, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, насколько энергическое пониманіе душевныхъ способностей можетъ послужить для психологіи полезной рабочей гипотезой, или, другими словами, какимъ образомъ можно будетъ приложить его къ самой технику психологическихъ изслѣдованій.

Теорія способностей признаетъ, на ряду съ сложными, измѣнчивыми сознательными переживаніями, существованіе также и другихъ, болѣе элементарныхъ и постоянныхъ факторовъ или процессовъ, недоступныхъ непосредственному воспріятію, но, тѣмъ не менѣе, играющихъ очень важную роль въ нашей душевной жизни. Отсюда ясно, что и самыя изслѣдованія должны идти въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны, необходимо

изучать и анализировать сознательныя проявленія, а съ другой— тѣ психическія склонности или способности, которыя лежатъ въ основѣ этихъ проявленій.

Вторая задача, съ точки зрѣнія теоріи способностей, представляется, несомнѣнно, болѣе важной. Въдѣ цѣль психологіи состоитъ не въ томъ, чтобы изучать чисто внѣшнюю, зависящую отъ возбудителей сторону нашихъ душевныхъ переживаній, а, наоборотъ, въ томъ, чтобы установить извѣстныя субъективныя особенности, благодаря которымъ внѣшніе и внутренніе раздражители такъ своеобразно преломляются въ нашемъ сознаніи. А такими субъективными особенностями именно и является весь складъ нашей личности или та совокупность психическихъ способностей, которую мы назвали нервно-психической организаціей.

Однако было бы большою ошибкой изъ-за этой главной цѣли совершенно упускать изъ виду другую, хотя бы и болѣе второстепенную. Анализъ сознательныхъ переживаній имѣетъ также чрезвычайно важное значеніе для систематическаго изслѣдованія душевной жизни. Не слѣдуетъ забывать, что самое понятіе душевной способности является чисто гипотетическимъ, созданнымъ исключительно только въ цѣляхъ болѣе удобнаго объясненія нашихъ сознательныхъ переживаній. Ассоціаціонная теорія получила такое широкое распространеніе именно благодаря тому, что при помощи ея можно очень удобно разлагать на отдѣльные элементы и затѣмъ снова строить изъ этихъ элементовъ большинство сложныхъ явленій сознанія. И если психологія способностей захочетъ дать болѣе или менѣе цѣльную и законченную картину душевной жизни, то ей неизбѣжно придется считать ся не только съ выдѣленіемъ и изученіемъ способностей, но также и съ анализомъ и построеніемъ ихъ сложныхъ, сознательныхъ и полусознательныхъ проявленій.

Для достиженія обѣихъ этихъ цѣлей придется пользоваться особыми своеобразными приѣмами, которые въ общемъ можно раздѣлить на двѣ большія группы или на два главныхъ метода: *статическій* и *динамическій*. Начнемъ съ перваго, такъ какъ онъ представляется въ настоящее время болѣе разработаннымъ и, кромѣ того, для нашихъ цѣлей имѣетъ, повидимому, болѣе существенное значеніе.

Исходнымъ пунктомъ статическаго метода является то обстоятельство, что психическія склонности отличаются, вообще го-

воря, большимъ однообразіемъ и постоянствомъ, чѣмъ ихъ проявленія. Благодаря этому является возможность, путемъ продолжительнаго и систематическаго наблюденія надъ однимъ и тѣмъ же индивидуумомъ, установить тѣ основныя способности, которыя развиты у него болѣе значительно. Когда это сдѣлано, то уже само совмѣстное существованіе извѣстныхъ способностей у одного и того же человѣка указываетъ нерѣдко на ихъ взаимную близость другъ къ другу. Еще болѣе убѣдительными являются тѣ случаи (примѣръ см. ниже), когда при значительномъ развитіи одной психической склонности совершенно отсутствуетъ другая, на первый взглядъ, казалось бы, очень къ ней близкая. Конечной цѣлью такого рода изслѣдованій является точное установленіе связей и взаимоотношеній между основными способностями, входящими въ составъ нервно-психической организаци. Наша гипотеза признаетъ существованіе такихъ центральныхъ, органическихъ связей, совершенно одинаковыхъ у всѣхъ безъ исключенія людей и отнюдь не тождественныхъ съ тѣми случайными связями, которыя устанавливаются въ личномъ опытѣ благодаря случайной ассоціаціи проявленій. Главная задача статическаго метода именно и состоитъ въ изученіи этихъ центральныхъ связей и взаимоотношеній.

Статическій методъ одинаково примѣнимъ какъ въ томъ случаѣ, когда изслѣдованіе ограничивается систематически поставленнымъ внѣшнимъ наблюденіемъ, такъ и при введеніи въ дѣло экспериментально-психологическихъ методовъ изслѣдованія. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, какъ показываетъ опытъ ¹⁾, значительную услугу можетъ оказать слѣдующій пріемъ: берутъ нѣсколько методовъ, по своему содержанію близкихъ, но все же затрагивающихъ различныя стороны одного и того же сложнаго процесса и, слѣдовательно, относящихся къ различнымъ психическимъ склонностямъ или способностямъ.

Такъ, напр., при изученіи быстроты движеній берутъ, съ одной стороны, рядъ методовъ, относящихся къ болѣе элементар-

¹⁾ Мы имѣемъ въ виду здѣсь, главнымъ образомъ, слѣдующія работы: Н. Тычино. Индивидуальныя изслѣдованія скорости психофизическихъ процессовъ. „Вѣст. психол.“, годъ V, вып. 2. А. Лазурскій. Школьныя характеристики. Спб. 1908 г. А. Лазурскій и Н. Румянцевъ. Объ индивидуальныхъ особенностяхъ воспріятія. Докладъ въ Русскомъ Общ. Норм. и Патол. Психол., апрѣль 1909 г.

нымъ движеніямъ языка и губъ, ручной кисти и предплечья, а съ другой—къ болѣе сложнымъ двигательнымъ функціямъ, какъ напр., къ рѣчи, письму и т. д. При изученіи индивидуальных особенностей воспріятія изслѣдуютъ порознь у однихъ и тѣхъ же лицъ быстроту воспріятія (тахистоскопъ, измѣреніе простой и сложной реакціи), обиліе воспринятыхъ впечатлѣній (картонъ Бине, таблицы Кона, Бернштейна и Лопатнева, Неклюдовой и др.), увѣренность и точность воспріятія (тѣ же методы, что и выше), сравнительное развитіе внутренняго и внѣшняго вниманія и его устойчивость (мысленный счетъ, колебанія простой и сложной реакціи, вычеркиваніе буквъ или значковъ) и т. п. При изслѣдованіи индивидуальных особенностей воображенія примѣняютъ рядъ методовъ, указывающихъ на развитіе у данныхъ индивидуумовъ творческаго и воспроизводящаго воображенія, памяти, обилія и яркости воспроизведенныхъ образовъ и т. д. Совпаденіе или несовпаденіе у однихъ и тѣхъ же лицъ отдѣльныхъ сторонъ процесса (resp. отдѣльныхъ способностей) указываетъ намъ на ихъ сравнительную близость или отдаленность другъ отъ друга.

Такого рода изслѣдованія въ настоящее время еще только начинаютъ производиться, и поэтому до сихъ поръ нельзя еще, конечно, говорить о какихъ-нибудь опредѣленныхъ результатахъ. Однако, уже первые шаги, сдѣланные въ этомъ направленіи, позволяютъ, какъ намъ кажется, надѣяться, что этимъ путемъ можно будетъ рѣшить много важныхъ вопросовъ, относящихся къ внутреннему строенію нервно-психической организаціи или—что, въ сущности, то же самое—къ *экспериментальному анализу личности*.

Такъ, напр., изученіе при помощи статическаго метода индивидуальных особенностей воспріятія выдвигаетъ цѣлый рядъ вопросовъ относительно взаимной связи отдѣльныхъ основныхъ способностей. Оказывается, напр., что преобладаніе ассоціацій по сходству или, какъ ихъ называетъ Вундтъ, внутреннихъ ассоціацій, вовсе еще не является признакомъ значительнаго развитія у даннаго человѣка мыслительныхъ способностей (т.-е. склонности къ сужденіямъ, умозаключеніямъ и образованію отвлеченныхъ понятій). Напротивъ, опытъ, повидимому, показываетъ, что ассоціація сходства въ характерологическомъ отношеніи приближается скорѣе къ ассоціаціи смежности,—какъ этого, впрочемъ, и слѣдовало ожидать согласно нашей гипотезѣ (см. выше).

Далѣе выясняется, что понятіе быстроты умственныхъ и двигательныхъ процессовъ слѣдуетъ, повидимому, подвергнуть нѣкоторому расчлененію въ зависимости отъ самаго содержанія этихъ процессовъ. Быстрота рѣчевыхъ движеній не всегда идетъ параллельно съ быстротой болѣе элементарныхъ, хотя бы и координированныхъ движеній пальцевъ руки и ручной кисти. Здѣсь мы имѣемъ дѣло, повидимому, со способностью, подвергнувшейся уже значительной дифференцировкѣ,—подобно тому, какъ это можно сказать также о различныхъ видахъ памяти. Каждая работа, произведенная при помощи статическаго или—что то же—*характерологическаго* метода, вскрываетъ передъ нами обыкновенно цѣлый рядъ подобнаго рода вопросовъ, затрагивающихъ наиболѣе глубокія отношенія и законы, лежащіе въ основѣ всей нашей душевной дѣятельности.

До послѣдняго времени въ психологіи, можно сказать, почти совершенно не было попытокъ примѣнить статическій или характерологическій методъ въ томъ видѣ, какъ мы его здѣсь описываемъ, къ изученію и анализу сложныхъ душевныхъ переживаній. До какой степени далека была экспериментальная психологія отъ подобнаго рода приѣмовъ, показываетъ хотя бы полемика, возникшая по поводу извѣстной гипотезы Ланге-Джемса. Несмотря на значительное количество работъ, посвященныхъ этому вопросу, никто, сколько намъ извѣстно, не пытался поставить его слѣдующимъ образомъ: если въ основѣ нашихъ эмоціональныхъ переживаній лежатъ периферическія ощущенія, возникающія благодаря сокращенію или расслабленію сосудовъ, дѣятельности произвольныхъ и непроизвольныхъ мышцъ и т. п., то, очевидно, чѣмъ интенсивнѣе будутъ эти ощущенія, тѣмъ сильнѣе должно быть и самое чувство. Отсюда выводъ: если гипотеза Ланге-Джемса соотвѣтствуетъ дѣйствительному положенію вещей, то у тѣхъ индивидуумовъ, у которыхъ различные виды осязательныхъ ощущеній и въ особенности такъ называемое мышечное чувство хорошо развиты, эмоціональныя переживанія также должны отличаться значительной интенсивностью. Экспериментальная провѣрка этого положенія не представила бы особенныхъ затрудненій.

Читатель, быть можетъ, уже обратилъ вниманіе на ту тѣсную связь, которую мы устанавливаемъ между обще-психологическимъ изученіемъ основныхъ душевныхъ способностей, съ одной

стороны, и индивидуально-психологическимъ изслѣдованіемъ личности и характера—съ другой. Статическій методъ мы отождествляемъ съ методомъ характерологическимъ, изученіе внутренняго строенія нервно-психической организаціи отождествляемъ съ экспериментальнымъ анализомъ личности. И дѣйствительно, изслѣдованіе индивидуальныхъ особенностей и ихъ сочетаній представляетъ собой, по нашему мнѣнію, лучший путь къ выясненію законовъ, управляющихъ нервно-психической организаціей чловѣка. Простое попарное сопоставленіе отдѣльныхъ психическихъ проявленій (напр., быстроты движеній и быстроты умственныхъ процессовъ, вниманія и внушаемости и т. п.), хотя бы оно было произведено даже надъ большимъ количествомъ испытуемыхъ, можетъ имѣть, на нашъ взглядъ, лишь предварительное значеніе, намѣчая только тотъ путь, по которому слѣдуетъ направить дальнѣйшія изысканія. Для окончательнаго же рѣшенія вопроса непременно требуется болѣе или менѣе полная характеристика каждаго отдѣльнаго индивидуума.

Опытъ показываетъ, что изученіе индивидуальныхъ особенностей и ихъ взаимоотношеній (resp. основныхъ психическихъ способностей и ихъ центральныхъ связей), при болѣе глубокомъ анализѣ, неизбежно превращается въ изученіе типовъ, т.-е., комплексовъ, составленныхъ изъ нѣсколькихъ внутренне-связанныхъ между собою психическихъ склонностей. Эти комплексы, именно благодаря лежащимъ въ основѣ ихъ внутреннимъ связямъ, отличаются значительной устойчивостью и сравнительной распространенностью. Въ то же время, благодаря своей относительной сложности, они заключаютъ въ себѣ довольно значительное количество способностей, закономерно между собой связанныхъ, и потому представляютъ собой наиболѣе пригодный матеріалъ для изученія природы этихъ связей. Такъ, напр., въ составъ намѣченныхъ нѣкоторыми изслѣдователями *внутренняго и внѣшняго* типовъ воспріятія входятъ не только преобладающее направленіе воспріятій, ихъ быстрота и точность, но также и извѣстныя особенности вниманія и мышленія. Такіе, часто повторяющіеся комплексы центрально-связанныхъ между собой способностей, можно было бы назвать *частичными типами*, въ отличіе отъ *полныхъ типовъ*, охватывающихъ собой всѣ важнѣйшія стороны личности людей данной категоріи. Примѣры подобнаго

рода частичныхъ типовъ можно также найти въ упомянутыхъ выше работахъ.

Мы уже говорили о томъ, что современная психологія способностей не должна слѣдовать примѣру прежней, метафизической теоріи, которая все свое вниманіе сосредоточивала на классификаціи основныхъ способностей, пренебрегая изученіемъ ихъ проявленій, внѣшнихъ и внутреннихъ. Въ противоположность этому, наша гипотеза не проводитъ такого рѣзкаго, коренного различія между способностями и ихъ проявленіями. Кромѣ того, самыя способности представляютъ собой, съ нашей точки зрѣнія, чисто гипотетическое понятіе, полезное лишь постольку, поскольку оно облегчаетъ описаніе и анализъ сознательныхъ душевныхъ переживаній. Отсюда ясно, что для насъ анализъ проявленій представляется, во всякомъ случаѣ, не менѣе важнымъ, чѣмъ изученіе самихъ способностей и ихъ центральныхъ связей.

Анализъ проявленій можетъ быть *качественнымъ и количественнымъ*. Возьмемъ, для примѣра, опытъ съ такъ называемымъ картономъ Бинэ. На небольшомъ картонѣ укрѣплено нѣсколько самыхъ разнообразныхъ объектовъ: спичка, почтовая марка, картинка, монета, обрывокъ театральнаго билета. Испытуемый долженъ въ теченіе 20 сек. разсматривать картонъ и затѣмъ по возможности точно и подробно описать все, что онъ видѣлъ. Значительная полнота и точность описанія должны свидѣтельствовать о хорошей воспріимчивости даннаго испытуемаго. Однако, параллельное изслѣдованіе нѣсколькихъ лицъ показываетъ, что одни и тѣ же или, по крайней мѣрѣ, весьма сходные съ внѣшней стороны результаты могутъ обуславливаться далеко не одинаковыми субъективными качествами. Такъ, полнота и точность описанія можетъ зависѣть не только отъ хорошей воспріимчивости, но также отъ значительнаго интереса, или добросовѣстнаго отношенія къ опыту, или разсудочности и систематичности дѣйствій, позволяющей испытуемому наиболѣе цѣлесообразно использовать предоставленное ему для запоминанія время, или, наконецъ, отъ постепеннаго привыканія, если опытъ повторялся уже неоднократно. Такимъ образомъ, всѣ типичныя, болѣе или менѣе часто встрѣчающіяся проявленія (resp. экспериментальныя пріемы), которыми мы пользуемся для изученія основныхъ способностей и ихъ взаимоотношеній, сами должны

быть предварительно изучены и проанализированы, такъ какъ иначе мы рискуемъ надѣлать много ошибокъ.

Что касается количественнаго анализа проявленій, то онъ можетъ производиться въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны, можно изучать отношеніе между интенсивностью способности и силой возбудителя, приводящаго въ дѣйствіе эту способность, а съ другой — взаимное отношеніе (въ смыслѣ интенсивности) между различными способностями, входящими въ составъ одного и того же сложнаго проявленія или, иначе говоря, *степень участія* различныхъ способностей въ конструкціи этого проявленія. Такъ напр., одинаково отчетливое слуховое воспріятіе можетъ получиться у человѣка со слабымъ слухомъ при достаточно сильномъ звукѣ и у человѣка съ хорошо развитымъ слухомъ при незначительной интенсивности звука. Здѣсь, слѣдовательно, два субъективныхъ переживанія (или, по нашей терминологіи, два внутреннихъ проявленія), совершенно одинаковыя съ точки зрѣнія непосредственнаго воспріятія, оказываются, тѣмъ не менѣе, въ характерологическомъ отношеніи существенно различными, при чемъ это различіе обусловливается неодинаковымъ участіемъ въ обоихъ проявленіяхъ способности и ея возбудителя.

Другой примѣръ количественнаго анализа проявленій. Опытъ показываетъ, что проявленія такъ называемаго злопамятства, т.-е. значительной устойчивости непріязненнаго чувства по отношенію къ обидчику, могутъ обусловливаться двоякаго рода причинами. Съ одной стороны, злопамятство можетъ явиться слѣдствіемъ общей устойчивости чувствованій у даннаго человѣка; въ этихъ случаяхъ непріязненные чувства, хотя и не занимаютъ главнаго мѣста въ характерѣ этого человѣка и поэтому не отличаются такой продолжительностью, какъ другія, болѣе свойственныя ему эмоціи, но все же обладаютъ, на ряду съ этими послѣдними, извѣстной устойчивостью. Въ другихъ случаяхъ, наоборотъ, непріязненные чувства являются преобладающими во всемъ складѣ личности даннаго человѣка и поэтому, несмотря на то, что чувства его не отличаются особенной устойчивостью, обиды онъ помнитъ долго.

Мы видимъ и здѣсь, слѣдовательно, какъ два проявленія, совершенно тождественныя съ точки зрѣнія обычнаго психологическаго анализа, оказываются, однако, совершенно различными

по своему составу, какъ только мы примѣнимъ къ нимъ статическій или характерологическій методъ.

На ряду со статическимъ методомъ, изучающимъ сосуществованіе извѣстныхъ основныхъ способностей у однихъ и тѣхъ же индивидуумовъ, не менѣе важное значеніе для нашихъ цѣлей можетъ имѣть также и методъ *динамическій*, хотя въ настоящее время онъ и представляется еще сравнительно мало разработаннымъ. Сущность его заключается въ слѣдующемъ. Согласно нашей гипотезѣ, одна и та же способность можетъ проявляться различнымъ образомъ, въ зависимости отъ того, какой именно возбудитель дѣйствуетъ на нее въ данный моментъ. Всѣ эти проявленія, несмотря на существующія между ними иногда довольно значительныя различія, все же связаны между собой тѣмъ, что въ основѣ ихъ лежитъ одна и та же способность (вѣрнѣе— группа способностей). Возбуждая эту способность, т.-е. вызывая какое-нибудь одно изъ ея проявленій, мы тѣмъ самымъ и для всѣхъ остальныхъ проявленій облегчаемъ возможность ихъ возникновенія. Другими словами, разъ только какая-нибудь психическая склонность, достигши значительной напряженности, начала проявлять свою дѣятельность въ какомъ-нибудь одномъ направленіи, то достаточно бываетъ уже сравнительно незначительныхъ возбудителей для того, чтобы заставить ее проявляться также и въ различныхъ другихъ направленіяхъ, какія только ей свойственны.

Наблюденія изъ обыденной жизни убѣждаютъ насъ въ томъ, что это такъ и есть на самомъ дѣлѣ. Когда я, вернувшись съ концерта или съ художественной выставки, сажусь за свою обычную работу, то сначала мысль моя, даже при полномъ сосредоточеніи вниманія, работаетъ хуже обыкновеннаго, и разнаго рода отвлеченныя построенія даются мнѣ съ большимъ трудомъ, чѣмъ это было прежде. Но вотъ постепенно я втянулся въ работу, и мышленіе мое достигло свойственной ему обычно степени напряженности и отчетливости. Послѣ этого оказывается, что я могу уже безъ особеннаго труда перемѣнить самое содержаніе работы, напр., вмѣсто философскаго трактата приняться за чтеніе статьи по экспериментальной психологіи или за критическій разборъ какого-нибудь сочиненія, посвященнаго вопросамъ исторіи и социологіи. Дѣятельность того мало изученнаго механизма, отдѣльныя стороны котораго мы называемъ способ-

ностями отвлеченія и сужденія, успѣла достигнуть значительной степени напряженности, и разныя сознательныя проявленія ея могутъ быть вызваны уже безъ всякаго особеннаго затрудненія.

Другой примѣръ. Человѣка черстватаго, безсердечнаго трудно бываетъ заставить почувствовать состраданіе къ кому бы то ни было. Но если, подъ вліяніемъ какихъ-либо чрезвычайныхъ событій, въ немъ пробудится острое чувство жалости, то проявленія его не ограничиваются обыкновенно объектами, вызвавшими это чувство, а обнаруживаютъ тенденцію распространиться и на всѣхъ вообще людей, достойныхъ состраданія. Яркіе образцы такой перемѣны, со всѣми ея послѣдствіями, можно найти, между прочимъ, въ романахъ и повѣстяхъ Диккенса. Конечно, всѣ эти примѣры, благодаря ихъ сложности и разнообразію входящихъ въ составъ ихъ элементовъ, еще не могутъ служить окончательнымъ доказательствомъ въ пользу нашей гипотезы. Значеніе ихъ должно состоять лишь въ томъ, чтобы указать путь для другихъ, болѣе элементарныхъ, но за то и болѣе точныхъ изслѣдованій; окончательное же рѣшеніе вопроса можетъ быть получено, по нашему мнѣнію, только путемъ лабораторнымъ, экспериментально-психологическимъ.

Однако, примѣненіе динамическаго метода не ограничивается исключительно только случаями, вродѣ вышеописанныхъ, когда возникновеніе одного какого-нибудь проявленія способности облегчаетъ возможность наступленія всѣхъ вообще ея проявленій. Существуетъ на ряду съ этимъ также цѣлый рядъ другихъ отношеній и проблемъ, къ выясненію которыхъ можетъ быть примѣненъ тотъ же основной принципъ динамическаго метода.

Сюда слѣдуетъ отнести прежде всего тѣ случаи, когда возбужденіе одной какой-нибудь способности благопріятствуетъ возникновенію проявленія другой, ей родственной или вообще такъ или иначе центрально съ ней связанной. Примѣромъ такого рода связи можетъ служить хотя бы отношеніе, существующее между сознательнымъ волевымъ усиліемъ, направленнымъ на задержку какого-либо движенія или на вытѣсненіе изъ сознанія какихъ-либо чувствъ и представленій, съ одной стороны, и между произвольнымъ сосредоточеніемъ вниманія—съ другой. Сознательныя переживанія, испытываемыя въ томъ и другомъ случаѣ, очень близко подходятъ другъ къ другу. Основываясь на этомъ, многіе психологи, какъ извѣстно,

склонны просто отождествлять между собой оба названных процесса или, точнѣе говоря, сводить произвольное сосредоточеніе вниманія исключительно къ процессу задержки, внутренней или внѣшней. Такой взглядъ, однако, представляетъ собой не болѣе, какъ гипотезу, и для провѣрки этой гипотезы было бы полезно, какъ намъ кажется, примѣнить между прочимъ также и тотъ методъ, который мы здѣсь обозначили названіемъ динамическаго. Задача состояла бы здѣсь въ томъ, чтобы уяснить, насколько облегчается произвольное сосредоточеніе вниманія подъ вліяніемъ предшествовавшего акта задержки, направленного хотя бы на какія-либо инстинктивныя или рефлексорныя движенія. Выработка самой техники опытовъ, какъ намъ кажется, не представила бы здѣсь чрезвычайъ значительныхъ, непреодолимыхъ затрудненій.

Далѣе, нѣкоторые факты заставляютъ думать, что упомянутыя центральныя связи или взаимное вліяніе отдѣльныхъ способностей другъ на друга не ограничивается только тѣми случаями, когда обѣ способности стоятъ приблизительно на одинаковомъ уровнѣ общности или отвлеченности: оказывается, что взаимодействие между близкими другъ другу психическими склонностями можетъ обнаруживаться также и тогда, если одна изъ нихъ будетъ болѣе абстрактной, нежели другая. Примѣръ, приведенный нами въ предшествовавшей статьѣ (переносъ объединяющей дѣятельности съ отвлеченныхъ мыслей на совокупность конкретныхъ образовъ, и именно—на группу деревьевъ) свидѣтельствуетъ какъ разъ о томъ, что центральное взаимодействие способностей существуетъ, если можно такъ выразиться, не только въ горизонтальной, но также и въ вертикальной плоскости: возбужденіе объединяющей, синтезирующей дѣятельности сужденія способствуетъ тому, что и въ соответствующемъ сужденію, но болѣе конкретномъ процессѣ воспріятія объединяющая тенденція также выступаетъ на первый планъ.

До сихъ поръ у насъ рѣчь шла только о *кратковременномъ* или скоропреходящемъ примѣненіи динамическаго метода. Интенсивное проявленіе способности въ одномъ какомъ-нибудь направленіи немедленно же облегчаетъ наступленіе всѣхъ остальныхъ ея проявленій, а также усиливаетъ дѣятельность другихъ способностей, такъ или иначе съ ней связанныхъ. При этомъ, однако, самый составъ личности не подвергается никакимъ су-

щественнымъ измѣненіямъ. Мѣняется исключительно только *напряженность* отдѣльныхъ наклонностей, т.-е. нѣчто временное, неустойчивое и непостоянное; *степень же развитія* отдѣльныхъ наклонностей, составляющихъ въ своей совокупности личность данного индивидуума, остается все время одна и та же. Другими словами, все дѣло сводится къ такъ называемымъ временнымъ или кажущимся измѣненіямъ личности, о которыхъ уже говорилось нами выше.

На ряду, однако, съ такимъ кратковременнымъ примѣненіемъ динамическаго метода возможно примѣнять его также и въ другой, болѣе *длительной* формѣ. Этотъ второй способъ основанъ на томъ, что путемъ длительного упражненія и привычки стараются мало-по-малу усилить степень развитія той или иной психической склонности у данного индивидуума и такимъ образомъ измѣнить самый составъ его личности. Затѣмъ смотрять, насколько это измѣненіе одной какой-нибудь стороны личности способствовало измѣненію также и остальныхъ сторонъ, болѣе или менѣе съ ней связанныхъ. Таковъ, по крайней мѣрѣ, самый принципъ длительно-динамическаго метода, какъ онъ намъ представляется въ его наиболѣе общей формѣ.

До сихъ поръ, однако, немногочисленные изслѣдованія, производившіяся въ этомъ направленіи, ограничивались обыкновенно болѣе узкими задачами. Дѣло въ томъ, что вызвать дѣйствительное, а не только кажущееся измѣненіе личности у чловѣка взрослого бываетъ не такъ-то легко. Начиная съ извѣстнаго возраста, основныя черты личности, какъ объ этомъ уже говорилось выше, могутъ измѣняться только подъ вліяніемъ чрезвычайно интенсивныхъ и притомъ очень настойчиво дѣйствующихъ факторовъ. Поэтому обыкновенно и не стремились къ тому, чтобы измѣнить ту или иную способность во всемъ ея объемѣ, а ограничивались тѣмъ, что измѣняли путемъ длительного упражненія одно какое-нибудь очень устойчивое и привычное проявленіе этой способности, а затѣмъ смотрѣли, какимъ образомъ это отражалось на всѣхъ остальныхъ ея проявленіяхъ. Какъ на примѣръ подобнаго рода работъ, можно указать на нѣкоторыя изслѣдованія въ области памяти. Вопросъ ставился такимъ образомъ: можетъ ли упражненіе какого-нибудь одного вида памяти вліять усиливающимъ образомъ на другіе виды, особенно тѣ, которые такъ или иначе близки къ первому? Из-

слѣдованія такого рода уже производились, но пока дали еще довольно неопредѣленные результаты ¹⁾.

Главной цѣлью какъ статическаго, такъ и динамическаго методовъ, въ томъ видѣ, какъ они были нами сейчасъ описаны, является изслѣдованіе *центральныхъ* связей и взаимоотношеній, существующихъ между отдѣльными основными психическими склонностями. Но на ряду съ центральными существуютъ также и *периферическія* связи, сводящіяся въ концѣ-концовъ къ тому, что отдѣльныя психическія склонности вліяють другъ на друга не прямо, а *черезъ посредство своихъ сознательныхъ проявленій*. Эти периферическія связи могутъ носить довольно разнообразный характеръ. Или это будетъ ассоціативная связь между проявленіями разнообразныхъ способностей, имѣющими между собой мало общаго и связанными, главнымъ образомъ, благодаря случайно возникшей ассоціаціи смежности; или же сознательныя проявленія одной способности, напр., воспріятія и воспроизведенія, будутъ по своему содержанію таковы, что могутъ послужить возбудителемъ для другихъ психическихъ склонностей изъ области, напр., эмоциональныхъ или волевыхъ процессовъ. Само собою разумѣется, что съ нашей точки зрѣнія такіе случаи существеннымъ образомъ отличаются отъ случаевъ центрального взаимодействія, такъ какъ, хотя между способностями и ихъ сознательными проявленіями и существуетъ рядъ постепенныхъ переходовъ, но все же крайніе члены этого ряда (а слѣдовательно и ихъ взаимоотношенія) рѣзко отличаются другъ отъ друга.

При такомъ принципиальномъ разграниченіи центральныхъ связей отъ периферическихъ вниманіе изслѣдователя должно всегда быть направлено, между прочимъ, на то, чтобы точно опредѣлить, съ какого именно рода связями и взаимоотношеніями имѣемъ мы дѣло въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Особенно важно это въ случаяхъ примѣненія динамическаго метода, гдѣ, благодаря сравнительно быстрой смѣнѣ двухъ послѣдовательныхъ процессовъ, легко бываетъ проглядѣть существующія между ними мало замѣтныя периферическія связи. Здѣсь все вниманіе экспериментатора должно быть сосредоточено на томъ, чтобы придуг-

¹⁾ Относящіяся сюда работы см. у Нечаева: Современная эксперим. психология въ ея отношеніи къ вопросамъ школьнаго обученія. Спб. 2-е изд. 1909 г.

мать такого рода постановку опытовъ, при которой ассоціативныя связи между двумя разнородными проявленіями были бы совершенно исключены и сходныя ихъ стороны обусловливались бы исключительно участіемъ въ нихъ одной и той же способности (или же послѣдовательной смѣной двухъ центрально связанныхъ между собой способностей,—см. выше). При этомъ статическій методъ можетъ играть роль предварительнаго приѣма, позволяющаго намѣтить проявленія, сходныя между собой въ какомъ-нибудь одномъ отношеніи, и произвести ихъ характерологическій анализъ. Динамическій же методъ дастъ возможность, воспользовавшись результатами этого анализа, сопоставить между собой два такихъ проявленія съ цѣлью посмотрѣть, насколько они способствуютъ возникновенію другъ друга.

Послѣ того, какъ мы, такимъ образомъ, изложили въ общихъ чертахъ гипотезу психическихъ склонностей, какъ основныхъ біологическихъ функцій, и указали способъ ея практическаго примѣненія, естественно возникаетъ слѣдующій вопросъ: какое значеніе можетъ имѣть эта гипотеза для цѣлей научно-психологическаго изслѣдованія? Или, другими словами, какія выгоды и преимущества представляетъ она, какія новыя стороны душевной жизни можетъ она освѣтить по сравненію съ другими, прежними точками зрѣнія, уже испытанными и хотя бы поэтому уже внушающими къ себѣ извѣстное довѣріе?

Прежде всего, необходимо замѣтить, что наша цѣль вовсе не заключается въ томъ, чтобы «объяснить» сознательныя проявленія лежащими въ основѣ ихъ психическими склонностями, подобно тому, какъ это пыталась дѣлать прежняя метафизическая теорія способностей. Наши способности вовсе не являются какими-то творческими силами, которыя изъ себя самихъ безъ всякаго внѣшняго воздѣйствія создавали бы сложныя психическія проявленія. Напротивъ, одно изъ основныхъ положеній изложенной здѣсь гипотезы заключается въ томъ, что всякое сознательное проявленіе представляетъ собой результатъ взаимодѣйствія между способностью и вліяющимъ на нее внѣшнимъ или внутреннимъ возбудителемъ. Ни одна способность не можетъ проявиться въ сознаніи, не придя въ извѣстное соотношеніе съ соотвѣтствующимъ возбудителемъ или же замѣщающимъ его образомъ. Вся особенность нашей точки зрѣнія состоитъ только въ томъ, что на ряду съ внѣшними, объективными, от-

четливо сознаваемыми элементами каждого психического процесса выдвигаются другіе факторы, которыхъ мы не сознаемъ непосредственно, о существованіи которыхъ приходится судить на основаніи различныхъ косвенныхъ соображеній и которые, тѣмъ не менѣе, оказываются очень стойкими и играютъ въ нашей душевной жизни не менѣе важную роль, чѣмъ всякаго рода внѣшніе раздражители.

Такое оттѣненіе той важной роли, которую играютъ въ каждомъ психическомъ процессѣ неопознанные стойкіе субъективные факторы, ведетъ неизбежно къ установленію особой, своеобразной точки зрѣнія при анализѣ каждого отдѣльнаго сознательнаго переживанія. И это внесеніе своеобразнаго взгляда въ анализъ душевныхъ процессовъ мы склонны считать весьма существеннымъ достоинствомъ защищаемой нами гипотезы. Статистическій методъ изслѣдованія или характерологическій анализъ проявленій, въ томъ видѣ, какъ мы его предлагаемъ, направленъ именно къ тому, чтобы на ряду съ болѣе поверхностными, ясными и отчетливыми, но за то и постоянно мѣняющимися сторонами нашихъ психическихъ процессовъ выдѣлить другія стороны, недоступныя непосредственному воспріятію, но тѣмъ не менѣе весьма важныя. Такое выдѣленіе изъ каждого психического процесса лежащихъ въ его основѣ склонностей или предрасположеній придаетъ нерѣдко всему процессу совершенно особое, своеобразное освѣщеніе.

Такъ, уже выше были приведены примѣры того, какъ, благодаря примѣненію характерологическаго метода, выясняется нерѣдко различный составъ проявленій, кажущихся для непосредственнаго сознанія совершенно однородными. Злопамятство можетъ проявляться одинаковымъ образомъ какъ въ томъ случаѣ, когда въ основѣ его лежитъ значительная устойчивость чувствованій при небольшомъ, сравнительно, развитіи непріязненнаго чувства, такъ и въ томъ, когда непріязненное чувство дѣлается устойчивымъ именно благодаря своему значительному преобладанію надъ всѣми остальными. Яркость и отчетливость чувственныхъ воспріятій могутъ обусловливаться какъ интенсивностью возбудителя при слабой воспринимающей способности, такъ и, наоборотъ, значительной остротой воспріятія при неособенно сильномъ возбuditелѣ.

Бываютъ, на ряду съ этимъ, и такіе случаи, когда примѣненіе

вышеописанныхъ методовъ сближаетъ между собой сложныя проявленія, представляющіяся на первый взглядъ весьма различными другъ отъ друга. Въ «Школьныхъ характеристикахъ» мной были описаны и подвергнуты характерологическому анализу, между прочимъ, различныя проявленія того сложнаго качества, которое называютъ застѣнчивостью или замѣшательствомъ. Основу его составляетъ, повидимому, значительно развитое самолюбіе въ связи съ недостаточной увѣренностью въ себѣ, при чемъ эта неуѣренность можетъ обуславливаться различными мотивами. Но, несмотря на то, что въ основѣ застѣнчивости лежатъ, такимъ образомъ, всегда однѣ и тѣ же психическія склонности, проявленія ея могутъ отличаться, тѣмъ не менѣе, значительнымъ разнообразіемъ, въ зависимости отъ примѣси другихъ, побочныхъ чертъ, свойственныхъ данному индивидууму. Вотъ два довольно яркихъ примѣра.

„...Грузининъ, въ разговорѣ со старшими, особенно мало знакомыми, теяется и робѣетъ, говоритъ тихимъ голосомъ, смотритъ куда-то въ сторону. Смущеніе это тѣмъ болѣе неосновательно, что при его хорошихъ успѣхахъ и поведеніи ему совсѣмъ нечего бояться; между тѣмъ нерѣшительность его въ тѣхъ случаяхъ, когда надо обратиться съ вопросомъ, просьбой или за разъясненіемъ, такъ велика, что иногда товарищи за него спрашивали то, что ему нужно, чтобы только освободить его отъ обращенія къ старшимъ. Даже къ товарищамъ обращается какъ то боязливо.

Такимъ образомъ, у Грузинина, молчаливаго, замкнутаго, мало общительнаго, разбираемое нами качество принимаетъ форму робости и нерѣшительности. Наоборотъ, у Робертса, у котораго аффективная сфера отличается крайней возбудимостью, неустойчивостью и обиліемъ внѣшнихъ физиологическихъ проявленій, оно представляется уже въ нѣсколько иномъ видѣ. Застѣнчивость Робертса чрезвычайно велика. Какъ только замѣтитъ, что кто-нибудь обращаетъ на него особенное вниманіе, тотчасъ смущается, краснѣетъ, иногда начинаетъ кипятиться и говорить дерзости, а иногда безмолвно прячется: бываетъ въ такихъ случаяхъ, что повернется спиной, уйдетъ и на зовъ не откликнется долго. Къ одобреніямъ и похваламъ также относится нерѣдко съ раздраженіемъ, краснѣетъ и сердится. Вообще, крайняя застѣнчивость дѣлаетъ его обращеніе неровнымъ: то крайне рѣзокъ, то, наоборотъ, очень скромнень и остороженъ; когда воспитатель просилъ показать сдѣланный имъ рисунокъ красками, Робертсъ весь покраснѣлъ и скромно отвѣтилъ, что у него плохо выходитъ“.

Въ подобныхъ случаяхъ статическій методъ изслѣдованія, въ связи съ болѣе или менѣе полно составленными характеристиками наблюдаемыхъ индивидуумовъ, оказывается особенно полезнымъ, такъ какъ онъ даетъ возможность отдѣлить многочисленныя по-

бочныя примѣсы и наслоенія отъ тѣхъ немногихъ психическихъ склонностей, которыя составляютъ основу даннаго проявленія.

Необходимо указать, наконецъ, еще и на то, что примѣненіе этого метода къ анализу сложныхъ психическихъ проявленій выдвигаетъ нерѣдко такіе составные ихъ элементы, которые безъ того могли бы остаться совершенно незамѣченными.

Такъ, напр., если мы зададимся вопросомъ, какія основныя наклонности лежатъ въ основѣ такъ называемыхъ дѣтскихъ «шалостей», то прежде всего, конечно, придется остановиться на томъ, что обыкновенно называютъ въ этихъ случаяхъ: слабое развитіе чувства долга по отношенію къ школьнымъ обязанностямъ; чрезмѣрно развитая подвижность и аффективная возбудимость въ связи съ недостаточной способностью сдерживать свои влеченія и импульсы; отсутствіе интересовъ высшаго порядка, которые могли бы направить дѣятельность въ другую сторону; наконецъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, значительное развитіе творческаго, комбинирующаго воображенія. Однако, тщательное сопоставленіе характеристикъ мальчиковъ, отличающихся какъ значительнымъ развитіемъ, такъ и полнымъ отсутствіемъ шаловливости, указываетъ на то, что очень важную роль играетъ здѣсь, повидимому, еще одно качество, обыкновенно не принимающееся въ разсчетъ. Это именно реализмъ, отсутствіе мечтательности, сосредоточеніе интереса на внѣшнихъ, реальныхъ впечатлѣніяхъ окружающей дѣйствительности. Только тѣ мальчики могутъ быть шалунами, которые всецѣло живутъ окружающей ихъ средой и ея повседневными интересами; мечтатели и фантазеры, уединенные, задумчивые, склонные болѣе къ теоріи чѣмъ къ практикѣ, не принимаютъ обыкновенно никакого участія въ шалостяхъ и нисколько ими не интересуются ¹⁾. Такимъ образомъ, характерологическій анализъ заставилъ насъ включить въ составъ разбираемаго проявленія также и такую психическую склонность, которая, на первый взглядъ, не имѣетъ къ нему никакого прямого отношенія.

Если попытаться теперь въ немногихъ словахъ отдать себѣ отчетъ въ томъ, какъ можетъ гипотеза способностей въ томъ видѣ, какъ мы ее изложили, отразиться на дальнѣйшемъ развитіи основныхъ психологическихъ теорій и построеній, то получится приблизительно слѣдующее.

¹⁾ „Школьныя характеристики“ стр. 221 и слѣд.

Гипотеза эта, прежде всего, настойчиво подчеркивает необходимость заняться обстоятельным изучением тѣхъ субъективных факторовъ человѣческой психики (простыхъ и сложныхъ предрасположеній всякаго рода), относительно которыхъ современная психологія отдѣляется, большею частью, общими неопредѣленными фразами или же наскоро составленными объясненіями. Обычно разсуждаютъ при этомъ приблизительно такъ: въ научномъ изслѣдованіи мы должны идти отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ простаго къ сложному; наиболѣе извѣстными и доступными приходится считать, несомнѣнно, явленія сознанія, которыя мы уже умѣемъ разлагать на элементы, напр., на ощущенія и представленія или на ощущенія и простѣйшія чувства; что касается сложныхъ и мало изученныхъ предрасположеній всякаго рода, то задача психологіи, очевидно, должна состоять въ томъ, чтобы и ихъ разложить на тѣ же, уже извѣстные намъ элементы: а такъ какъ это разложеніе въ настоящую минуту еще невозможно, то достаточно будетъ пока, если мы недостающій анализъ замѣнимъ гипотезой, т.-е. будемъ разсматривать каждое предрасположеніе какъ совокупность воспоминаній, ассоціацій, привычекъ и т. п.

При этихъ разсужденіяхъ забываютъ, однако, слѣдующія два обстоятельства. Во-первыхъ, психическія склонности и предрасположенія вовсе уже не такъ недоступны нашему изученію и анализу, какъ это кажется съ перваго взгляда. Правда, ихъ нельзя наблюдать непосредственно, какъ это дѣлается по отношенію къ содержаніямъ сознанія, ощущеніямъ, представленіямъ, чувствамъ и т. д. Однако, при помощи различнаго рода косвенныхъ пріемовъ (нѣкоторые изъ этихъ пріемовъ уже были указаны выше) мы можемъ ознакомиться съ ихъ особенностями и взаимоотношеніями, быть можетъ, нисколько не хуже, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы они были доступны нашему непосредственному самонаблюденію. Другими словами гипотетическое построеніе психическихъ склонностей изъ различныхъ извѣстныхъ намъ явленій сознанія не есть единственный путь, которымъ мы должны были бы во что бы то ни стало ограничиться за неимѣніемъ лучшаго; есть и другой, болѣе прямой путь, именно—изученіе дѣятельности этихъ склонностей и ихъ взаимоотношеній при помощи своеобразныхъ, спеціально для этой цѣли выработанныхъ пріемовъ.

Второе обстоятельство представляется на нашъ взглядъ не менѣе важнымъ. Уже предварительное, поверхностное изученіе нѣкоторыхъ, болѣе элементарныхъ психическихъ склонностей убѣждаетъ насъ въ томъ, что существующія между ними связи и взаимоотношенія далеко не всегда совпадаютъ съ тѣмъ, что мы можемъ наблюдать въ своемъ сознаніи (примѣры см. выше). Оказывается, такимъ образомъ, что если мы даже теоретически признаемъ возможность полного разложенія каждой отдѣльной способности на совокупность ощущеній или чувствованій, то такое разложеніе на практикѣ едва ли окажется полезнымъ хотя бы даже въ чисто методологическихъ цѣляхъ: полученные этимъ путемъ сложные комплексы обладаютъ, какъ показываетъ опытъ, какими-то особыми, своеобразными свойствами, непохожими нѣрѣдко на свойства составляющихъ ихъ элементовъ, и становятся другъ къ другу въ новыя своеобразныя отношенія, которыя намъ придется изучать опять-таки совершенно самостоятельно.

Подчеркивая важное значеніе психическихъ склонностей и предрасположеній для всей душевной жизни человѣка, гипотеза способностей заставляетъ психолога сосредоточить все свое вниманіе на ихъ изученіи и анализѣ. Въ этомъ отношеніи наша точка зрѣнія ведетъ къ результатамъ прямо противоположнымъ тому, что было съ прежней метафизической теоріей способностей. Противники прежней теоріи совершенно справедливо указывали на то, что кажущееся, чисто словесное «объясненіе» психическихъ явленій при помощи лежащихъ въ основѣ ихъ метафизическихъ сущностей является не только бесполезнымъ, но и прямо вреднымъ: нисколько не объясняя пониманія сложныхъ сознательныхъ явленій, оно въ то же время сразу сводитъ ихъ къ нѣсколькимъ абсолютнымъ, неразложимымъ далѣе первопричинамъ, преграждая такимъ образомъ путь дальнѣйшему научному изслѣдованію. Между тѣмъ, наша точка зрѣнія не только намѣчаетъ новыя, своеобразныя приемы для изученія того, что въ настоящее время представляется еще смутнымъ и неяснымъ, но и настойчиво всякій разъ указываетъ на то, что здѣсь, какъ и во всѣхъ вообще областяхъ душевной жизни, мы имѣемъ дѣло съ явленіями вполне законными и доступными систематическому научному изученію и анализу.

Несомнѣнно, что наше пониманіе механизма душевной дѣятельности представляется въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ болѣе

сложнымъ, нежели то, которое даютъ намъ хотя бы ассоціаціонная или волюнтаристическая точки зрѣнія. Мы признаемъ какъ ассоціацію, такъ и апперцепцію, при чемъ каждой изъ нихъ отводимъ свое особое мѣсто въ общей схемѣ нервно-психической организаціи человѣка. Далѣе, мы проводимъ строгое различіе между ассоціативными связями, съ одной стороны, и вліяніемъ возбудителей на соотвѣтствующія имъ психическія склонности—съ другой. Наконецъ, на ряду съ низшими, конкретными способностями мы признаемъ самостоятельное, обособленное существованіе также и другихъ, высшихъ способностей, болѣе общихъ и отвлеченныхъ по своимъ проявленіямъ. Все это, конечно, значительно сложнее, нежели простое сведеніе любого сложнаго душевнаго переживанія къ привычной ассоціативной связи представленій или къ активной синтезирующей апперцепціи моего «я». Мы склонны, однако, считать такое усложненіе не недостаткомъ, а, наоборотъ, достоинствомъ своей точки зрѣнія. Душевная жизнь черезчуръ сложна и разнообразна для того, чтобы можно было ее всю свести къ какой-нибудь одной черезчуръ упрощенной формулѣ, какъ это пытаются дѣлать нерѣдко крайніе послѣдователи упомянутыхъ направленій.

Особенно полезнымъ можетъ оказаться, на нашъ взглядъ, такое усложненное пониманіе душевной жизни для дальнѣйшаго изученія и анализа той сложной совокупности разнообразныхъ психическихъ процессовъ, которая объединяется подъ общимъ названіемъ апперцепціи. Обыкновенно сущность апперцепціи сводятъ или къ участію въ процессѣ группы воспроизведенныхъ представленій, или же къ напряженію волевого усилія, измѣняющаго извѣстнымъ образомъ направленіе и теченіе ассоціаций. Въ первомъ случаѣ, какъ мы уже видѣли выше, многіе факты совершенно не поддаются нашему объясненію, такъ какъ въ нихъ, несмотря на наличность процесса апперцепціи, не удается открыть присутствія тѣхъ «апперципирующихъ массъ» представленій, которыя могли бы обусловить собой возникновеніе даннаго процесса. Во второмъ случаѣ всѣ разнообразные явленія апперцепціи сводятся въ концѣ-концовъ къ одному, сравнительно элементарному фактору, именно къ напряженію волевого усилія. Вслѣдствіе этого самое объясненіе дѣлается крайне недостаточнымъ. Становится совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ волевое усиліе, въ качественномъ отношеніи всегда

однородное и различающееся лишь по своей интенсивности, может обусловить собой возникновение столь разнообразных процессовъ.

А насколько разнообразны эти процессы, можно видѣть хотя бы изъ того, что, напр., Липпсъ считаетъ необходимымъ различать слѣдующіе виды апперцепціи: апп. качества, апп. цѣнности, апп. отдѣльности и апп. единства, подраздѣляющуюся на числовую и комплексную, апп. дѣйствительности, апперцептивное вчувствованіе и т. д. В. Вундтъ, такъ подробно разработавшій ученіе объ активной апперцепціи, также склоненъ крайне широко пользоваться этимъ понятіемъ. Для него апперцепція, которую онъ отождествляетъ съ волей, лежитъ въ основѣ цѣлага ряда высшихъ или болѣе сложныхъ процессовъ: вниманія, сужденія, выбора, воспріятія, творческаго воображенія, высшихъ идейныхъ стремленій и т. п. Какимъ образомъ одинъ сравнительно элементарный факторъ можетъ порождать всѣ эти разнообразныя явленія, остается неизвѣстнымъ.

Гипотеза способностей, съ одной стороны, подчеркиваетъ самостоятельность процесса апперцепціи и его несводимость къ группамъ образовъ и ассоціацій, воспринятыхъ или воспроизведенныхъ. Въ то же время она настойчиво указываетъ на то, что психическія склонности, т.-е. именно тѣ субъективные факторы, которыхъ интенсивное участіе въ сознательномъ процессѣ мы называемъ апперцепціей, крайне разнообразны какъ по своей природѣ, такъ и по своимъ связямъ и взаимоотношеніямъ. А такъ какъ главное назначеніе гипотезы способностей заключается именно въ томъ, чтобы подвинуть впередъ изслѣдованіе этихъ мало извѣстныхъ намъ субъективныхъ факторовъ, то можно надѣяться, что этимъ самымъ будетъ данъ также ключъ къ болѣе систематическому и планомѣрному изученію явленій апперцепціи.

А. Лазурскій.

Бѣсоодержимость въ современной деревнѣ ¹⁾.

Историко-психологическое изслѣдованіе.

Вѣра въ одержимость встрѣчается на всѣхъ ступеняхъ культурнаго развитія народовъ. У дикихъ племенъ она неразрывно связана съ общимъ анимистическимъ истолкованіемъ вселенной. У народовъ цивилизованныхъ она является пережиткомъ прошлаго и раздѣляется главнымъ образомъ тѣми элементами, которые еще не успѣли приобщиться къ культурѣ. Едва ли не самымъ яркимъ выраженіемъ вѣры въ демоноодержимость у первобытныхъ народовъ являются черепа съ трепанационными отверстіями прижизненнаго происхожденія, которые были найдены въ неолитическихъ напластованіяхъ почти во всѣхъ странахъ Стараго и Новаго свѣта: ихъ находили во Франціи, Португаліи, Польшѣ, Россіи, Алжирѣ, С. Америкѣ, Перу, на Канарскихъ островахъ. Какъ показали изслѣдованія цѣлаго ряда антропологовъ: Пруньера, Берже, Сузе и, въ особенности, Брока, отверстія въ черепѣ производились съ цѣлью открыть выходъ духамъ злобы, проникшимъ въ организмъ человѣка и вызвавшимъ въ немъ болѣзненные разстройства. Какъ далеко идутъ въ этомъ отношеніи нѣкоторые первобытные народы, свидѣтельствуется современное населеніе острова Увеа, переживающее каменный вѣкъ, т.-е. находящееся на той стадіи культурнаго развитія, на какой находилась Европа въ неолитическомъ періодѣ. По свидѣтельству Элла и Георга Турнера, болѣзнь изгоняется у нихъ изъ пораженнаго ею человѣка черезъ особое отверстіе, просверливаемое въ черепныхъ костяхъ. Операнія эта имѣетъ такое широкое распространеніе, что рѣдко среди туземнаго населенія встрѣчаются лица, не имѣющія дыры въ головѣ ²⁾.

Характеръ вѣры въ одержимость находится обыкновенно въ самой тѣсной зависимости отъ религіозныхъ вѣрованій народа,

¹⁾ Читано въ засѣданіи Психологическаго Общества 5 декабря 1910 года.

²⁾ Bartels. Die Medicin der Naturvölker, 1893. Leipzig.

отъ существующей у него мифологіи. Такъ у японцевъ чрезвычайно распространена вѣра въ одержимость лисицами. По изслѣдованіямъ доктора Schimamura, въ провинціи Гзино все населеніе сплошь вѣритъ въ существованіе особыхъ маленькихъ лисицъ, проникающихъ въ организмъ человѣка черезъ промежутки между ногтями и мясомъ ¹⁾.

Я не стану останавливаться на демоническихъ вѣрованіяхъ въ древнихъ восточныхъ цивилизаціяхъ, замѣчу только, что вѣрованія эти не были чужды и евреямъ, среди которыхъ зародилось христіанское ученіе.

Ко времени появленія христіанства вѣра въ одержимость темными силами, злыми духами, достигла небывалыхъ размѣровъ.

Господствующія идеи всегда находятъ свое отраженіе въ бредовыхъ представленіяхъ больныхъ, потому въ первые вѣка христіанства чрезвычайно усилилась бѣсноватость, т.-е. заболѣваніе той формы душевнаго расстройства, при которой больной полагалъ, что въ него вселился одинъ или даже нѣсколько бѣсовъ.

Широкое развитіе получило также и бѣсоизгнаніе.

Силою бѣсоизгнанія обладали не только Христосъ, но и его послѣдователи; такъ семьдесятъ учениковъ Христа, возвратившись съ проповѣди, говорили съ радостью: «Господи, и бѣсы повинуются намъ объ имени Твоемъ» (Лука 10, 17).

Но рядомъ съ заклинателями, изгонявшими бѣсовъ именемъ Христа, были и такіе, которые никакого отношенія къ ученію Христа не имѣли. Наибольшую извѣстностью пользовалась Египетская школа. Въ Греціи было немало заклинателей, изгонявшихъ демоновъ именемъ Аполлона и музъ.

Особеннаго упоминанія заслуживаетъ знаменитый чудотворецъ язычества проповѣдникъ-моралистъ, аскетъ и мистикъ, Аполлоній, жившій въ первомъ вѣкѣ по Р. Хр. и принадлежавшій къ новопифагорейской школѣ. По свидѣтельству Филострата, онъ ознакомился въ Вавилоніи съ мудростью халдейскихъ жрецовъ и въ Индіи съ мудростью браминовъ. По возвращеніи на родину онъ приобрѣлъ огромную извѣстность. Съ восторгомъ встрѣчали его, какъ въ Элладѣ, такъ и въ Римѣ. Города прибѣгали къ нему за совѣтомъ въ трудныхъ случаяхъ религіозной и общественной жизни. Аполлоній прошелъ Испанію, Египетъ, Ефіо-

¹⁾ Рейтцъ. О бѣсоодержимости въ Японіи. „Обозр. Психіатріи“, 1902, № 2, стр. 94.

пію, Финикію и Киликію, всюду творя чудеса, изгоняя бѣсовъ и поучая. Въ третьемъ вѣкѣ намѣстникъ Гіероклъ, а въ концѣ XVIII вѣка энциклопедистъ Вольтеръ видѣли доказательства легко-вѣрія христіанъ въ томъ, что они на основаніи немногихъ чудесъ, совершенныхъ Христомъ, признали его Богомъ, тогда какъ язычники признаютъ Аполлонія, совершившаго несравненно больше чудесъ, только благочестивымъ мужемъ.

Уже при жизни Іисуса существовали заклинатели, которые, не получивъ отъ Него никакой санкціи, именемъ Его изгоняли бѣсовъ. Это повело къ извѣстному діалогу между Христомъ и Іоанномъ. (Маркъ 9, 38).

Фарисеи, оспаривая божественность Христа, утверждали, что и онъ самъ изгоняетъ бѣсовъ именемъ Вельзевула. (Матѣ. 12, 22—29).

На почвѣ исцѣленія больныхъ путемъ изгнанія злыхъ духовъ завязалась упорная борьба между христіанскими, еврейскими и языческими чудотворцами, и именно въ этой области произошла послѣдняя схватка между христіанствомъ и язычествомъ.

Начиная со времени Юстиніана, христіанская литература полна указаній на заклинаніе бѣсовъ; въ каждой христіанской общинѣ были свои заклинатели. Первоначально на нихъ смотрѣли какъ на людей, одаренныхъ особою силою, но впослѣдствіи они составили особую касту и были причислены къ низшему персоналу въ церковной іерархіи.

Весь скептицизмъ того времени сводился къ вопросу, кому должна быть приписана власть надъ бѣсовскими силами? Но никто не сомнѣвался въ реальности существованія бѣсовскихъ силъ. Исключенія не составляли даже такіе выдающіеся люди какъ Оригенъ и Цельсъ.

Греческая философія и въ особенности религіозно-спекулятивное мышленіе неоплатониковъ имѣли очень большое вліяніе на супрараціонализмъ среднихъ вѣковъ. Демоническія воззрѣнія и въ частности ученіе о бѣсоодержимости достигли въ этотъ мрачный періодъ историческаго развитія народовъ своей кульминаціонной точки.

Какихъ колоссальныхъ размѣровъ достигла вѣра въ бѣсоодержимость во вторую половину среднихъ вѣковъ и съ какою неслыханною жестокостію велась борьба съ мнимыми вѣдьмами и колдуньями слишкомъ хорошо извѣстно, чтобы въ моемъ крат-

комъ изслѣдованіи нужно было останавливаться на нихъ. Но я позволю себѣ въ нѣсколькихъ словахъ коснуться вѣры въ бѣсо-одержимость въ древней Руси.

Славянскія народности понынѣ населяютъ воздухъ, воду, лѣса и поля особыми стихійными духами. Многія произведенія народнаго творчества, возникшія на зарѣ русской исторической жизни, содержатъ въ себѣ указанія на то, «въ какое время домовый глумится по дворамъ; въ какое время лѣшій выходитъ изъ лѣсу и дуритъ; въ какое время мертвецы выходятъ изъ могилъ и т. п.» ¹⁾. А. Афанасьевъ ²⁾ приводитъ много примѣровъ вѣры въ духовъ изъ областного народнаго словаря. Несомнѣнныя свѣдѣтельства этой вѣры находятся въ народныхъ пословицахъ и обычаяхъ ³⁾. Въ Нерехтѣ, напр., при переходѣ на новоселье, хозяинъ съ хлѣбомъ и солью въ рукахъ обращается къ домовому со словами: «Дѣдушка, милости просимъ на наше на новое мѣсто». На вѣру въ присутствіе духовъ въ домахъ и другихъ мѣстахъ указываютъ также и поговорки въ родѣ слѣдующихъ: «Вселился чортъ въ боярскій домъ», «упрямъ, какъ карамышевскій чортъ», «у чорта на куличкахъ», «чортъ унесъ», «чортъ побралъ» и т. п. Крестьянинъ Смоленской губ. обращается съ такимъ заклинаніемъ-молитвою къ окружающимъ его духамъ: «хозяинъ-батюшка домовый и хозяйюшка-матушка домовая, хозяинъ-батюшка лѣсовой и хозяйюшка-матушка лѣсовая, хозяинъ-батюшка водяной и хозяйюшка-матушка водяная, хозяинъ-батюшка полевой и хозяйюшка-матушка полевая, простите меня грѣшнаго и недостойнаго (поклонъ на четыре стороны), помогите, пособи́те отъ внутреннихъ наносныхъ и отъ нудныхъ переговорныхъ, дайте добраго здоровья» ⁴⁾.

Народныя языческія божества, сохранившіяся, какъ мы видимъ, во многихъ мѣстахъ во всей ихъ неприкосновенности до настоящаго времени, съ принятіемъ христіанства были объявлены, какъ и въ античномъ мірѣ, бѣсами, стремящимися къ одной только цѣли, къ отклоненію человѣка, отъ поклоненія истинно-

¹⁾ И. Щуровъ. Знахарство на Руси. Чтеніе въ Общ. истор. и древн. росс., 1867. IV, 142—174.

²⁾ А. Афанасьевъ. Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. Т. III Москва, 1869.

³⁾ П. Снегиревъ. Русскіе въ своихъ пословицахъ. Москва, 1831. Кн. I. стр. 33—34.

⁴⁾ Ельчаниновъ. Исторія религіи. Стр. 180.

му Богу. Такимъ образомъ исконныя народныя вѣрованія въ демоновъ и духовъ съ принятіемъ христіанства нисколько не утратили своей силы, а перемѣнили лишь форму.

Въ реальности бѣсовскихъ силъ не могло быть сомнѣнія. За нихъ говорили слишкомъ авторитетныя свидѣтельства святыхъ и въ особенности пустынниковъ и отшельниковъ, которые всю свою жизнь вели борьбу «съ врагомъ рода человѣческаго». Описаніемъ козней дьявола полны всѣ житія святыхъ. Св. Антоній и Павелъ, спасавшіеся въ Египетской пустынѣ, утверждали, что эта пустыня полна бѣсовъ. Бѣсовскимъ наводненіямъ подвергались епископъ Нифонтъ, св. Никита, препод. Пахомій Великій, Макарій, Маркъ, Исаакъ Печерскій и др. Самымъ удобнымъ временемъ для искушеній являлась ночь, которую инокъ въ силу особаго характера русскаго благочестія часто проводилъ безъ сна въ непрерывномъ молитвенномъ бдѣніи. Бѣсы являлись отшельнику въ видѣ черной собаки, огнедышащаго змѣя, разстилались по кельѣ огненнымъ пламенемъ, распространяли кругомъ смрадъ и зловоніе, наполняли воздухъ крикомъ и гуломъ, иногда же, напротивъ, чтобы усыпить вниманіе искушаемаго, они являлись въ видѣ ангела или иного небожителя. Бѣсы вмѣшивались во всѣ дѣла не только крупныя, но и мелкія: собьется монахъ въ чтеніи священнаго писанія—это дѣло дьявола, заснетъ во время долгаго стоянія, это тоже его дѣло. «Бѣсы»,—повѣствуетъ одинъ изъ составителей Патерика,—«не терпя укоризны, что когда-то они были богами, а нынѣ угодники Христовы пренебрегаютъ или уничтожаютъ ихъ, вопіяли: о злые и лютые наши враги; мы не успокоимся, не перестанемъ бороться съ вами до смерти». (Милюковъ).

Первыя упоминанія о бѣсноватыхъ въ русской письменности относятся къ началу XI вѣка; мы находимъ ихъ въ словѣ о тропаряхъ Θεодосія Печерскаго. Но, повидимому, въ то время бѣсоодержимость представляла собою явленіе чрезвычайно рѣдкое, если не прямо исключительное. Оно совершенно не отразилось на народномъ эпосѣ.

Народнымъ явленіемъ бѣсоодержимость становится къ XV вѣку. Однимъ изъ наиболѣе древнихъ является сказаніе о нѣкой Матренѣ, которая «плотною похотью съ своимъ мужемъ смѣсися, на утро же, Божьяго суда не убоясь, приступи къ мощамъ св. Савостьяна и се внезапно парази ю духъ передъ всѣми людьми и

сотвори бѣситися...» Ей не помогли ни молитва пресвитера, ни «волшебство», такъ какъ «болѣе же легіона бѣсовъ вниде въ ню».

На Стоглавомъ соборѣ 1551 года бѣсоодержимость обсуждалась, какъ явленіе широко распространенное и общеизвѣстное ¹⁾.

Въ XVII вѣкѣ кликушество приняло неслыханные размѣры, и этотъ вѣкъ имѣетъ преимущественное право быть названнымъ вѣкомъ вѣдовскихъ процессовъ. Толчкомъ къ тому послужила религіозная борьба и образованіе раскола. Участіе кликушъ въ расколѣ выразилось въ томъ, что онѣ выступали въ роли пророчицъ и ревнительницъ старой вѣры. Объ одной такой кликушѣ рассказываетъ самъ протопопъ Аввакумъ. Она долго томилась любовью къ нѣкому Елизару, у котораго она возросла, наконецъ, долго лелеянная ею мечта исполнилась, она сдѣлалась женою Елизара; но счастья съ нимъ не нашла и стала кликушею; умерла она, постригшись монахиней въ раскольничій монастырь.

Изъ сказаній о бѣсноватыхъ XVII вѣка заслуживаетъ упоминанія также рассказъ объ нѣкоей Соломоніи, дочери одного священника г. Устюга (1661). Рассказъ этотъ сохранился въ нѣсколькихъ вариантахъ. Въ первую брачную ночь молодой мужъ Соломоніи, «скотскій пастухъ», вышелъ изъ избы «тѣлесныя ради нужды»; этимъ моментомъ воспользовался бѣсъ и вселился въ Соломонію, и «ощутила она у себя въ утробѣ демона люта». Съ этого времени каждую ночь стали посѣщать ее бѣсы въ видѣ прекрасныхъ юношей и жили съ нею блудно. И родила она отъ демона шесть чертей. Соломонія была больна 11 лѣтъ, когда, наконецъ, Христа ради юродивые Прокопій и Іоаннъ разрѣзали ей утробу, вытаскивали оттуда чертей и убивали ихъ кочергами на помостѣ.

Съ 1666 по 1671 г. въ г. Шуѣ наблюдалась цѣлая эпидемія бѣсоодержимости. Происхожденіе этой эпидеміи было таково. Въ храмѣ Воскресенія Христова отъ новописанной иконы Смоленской Божьей Матери стали совершаться исцѣленія бѣсноватыхъ. Въ короткое время число исцѣленныхъ превысило сто. Тогда въ Шую, какъ изъ ближайшихъ окрестностей, такъ и издалека стали свозить бѣсноватыхъ. Результатомъ этого было то, что среди самихъ жителей г. Шуи появилось множество бѣсноватыхъ. Число кликушъ постоянно росло, и, наконецъ,

¹⁾ Стоглавъ. Изд. Кожевникова. Сиб. 1863 г., стр. 138.

порча приняла такіе размѣры, что нельзя было выйти изъ дому на улицу, не подвергаясь опасности сдѣлаться бѣсноватымъ.

Въ 1658 г. наблюдалось массовое заболѣваніе «кликотною и ломотною порчею» въ г. Луху, Владимірской губерніи. Слѣдствіе по поводу этой эпидеміи, по обычаямъ того времени, велось очень энергично, всѣхъ, «на кого порченныя въ кликотѣ кликали, по государеву указу пытали всякими пытками накрѣпко».

Какое огромное, почти всемогущее значеніе приписывалось порчѣ, рисуетъ одно дѣло, сохранившееся въ московскомъ архивѣ министерства юстиціи (Влад. ст. Столб. 15, л. л. 394 — 411). Оно повѣствуетъ о томъ, какъ царская мастерица Дашка Ламонова, по вѣдовству жонки колдуньи Настьки Черниговки, испортила государыню и царицу Евдокію Лукьяновну. Порча состояла въ томъ, что названная мастерица, «сжегши женскихъ рубашекъ ворота», сыпала пепелъ на слѣдъ царицы. Возникло дѣло по заявленію другой царской мастерицы Марьи и «арапки Степаниды». Поддерживали обвиненіе «свѣтлишный сторожъ Мишка Григорьевъ, да портомойный сторожъ Мишка Семеновъ». Доказательство злого дѣла было налицо: «послѣ того какъ та мастерица Дашка Ламонова на слѣдъ государыни сыпала, учала государыня царица недоmogать и быть печальной», «и межъ ихъ государей въ ихъ государевой любви стало не попрежнему» и т. д. Едва ли нужно говорить, что несчастныхъ оговоренныхъ мастерицъ пытали, жгли и всячески мучили ¹⁾.

Случаи порчи членовъ царской семьи неоднократно наблюдались и раньше. Опасности быть испорченными подвергались обѣ жены великаго князя Ивана Васильевича, Марія Тверская и Софія Палеологъ ²⁾. Иоаннъ Грозный, испрашивая въ 1572 году у Собора позволенія вступить въ четвертый бракъ, указывалъ на то, что первыя его три жены сдѣлались жертвою его мнимыхъ враговъ, погубившихъ ихъ путемъ порчи и т. д. Подъ страхомъ порчи жили едва ли не всѣ правители земли русской. Въ присягѣ Борису Годунову мы между прочимъ читаемъ: «Государя своего и великаго князя Бориса Федоровича всея Россіи и сго народу и ихъ дѣтей на слѣду всякимъ вѣдовскимъ мечтаніямъ не испортити, ни вѣдовствомъ по вѣтру никакого лиха не

¹⁾ М. Лахтинъ. Медицина и врачи въ Московскомъ Государствѣ. Москва. 1906 г. Стр. 110.

²⁾ Соф. лѣт. II, 186—279. Акты Экспед. III, № 284.

насылати и слѣду ни выимати ни которыми дѣлы, ни которою хитростью и проч. ¹⁾).

Отъ всѣхъ лицъ, приближенныхъ къ царской семьѣ, требовалась особая клятва въ томъ, что они государя своего «въ вѣствѣ, въ питѣѣ, въ овощахъ, въ пряныхъ зельяхъ и въ платѣѣ, въ полотенцахъ, въ постеляхъ, въ сорочкахъ, въ портахъ лиха никакого не наговаривати и не испортити отнюдь ни въ чемъ, ни въ которыми дѣлы» ²⁾).

Съ какою тяжестью административно-уголовной репрессіи обрушилось московское правительство на заподозрѣнныхъ въ порчѣ видно между прочимъ изъ слѣдующей выдержки изъ одного документа, хранящагося въ московскомъ архивѣ министерства Юстиціи ³⁾).

«Отъ царя и великаго князя въ Мосальскъ Богдану Аонасьевичу Тимирязеву:»

«Какъ къ тебѣ^тся наша грамота придетъ, и ты бѣ въ Мосальску всякихъ чиновъ служилымъ и жилецкимъ людямъ у Приказныя избы сказалъ ни въ одинъ день и въ торговые дни велѣлъ баричамъ проклинать ни по одинъ день: которые люди съ сего нашего указа отъ злыхъ и богомерзкихъ дѣлъ не отстануть, и отреченныхъ и еретическихъ книгъ, и писемъ, и коренья, и отравъ не сожгутъ и послѣ нашего указа отреченныя и еретическія книги, и письма, и коренья, и отравы учнутъ у себя держать, или учнутъ къ вѣдунамъ или ворожеямъ ходить или вѣдовства какого держаться и костями и инымъ чѣмъ учнутъ ворожить, или которые учнутъ людей портить *и по нашему указу такихъ злыхъ людей и враговъ Божиихъ вѣлно въ обрубкахъ сжечь безо всякія пощады и дома ихъ вѣлно разорить до основанья, чтобы впредь такіе злые люди и враги Божіи и злыя ихъ дѣла николи нидѣ не воспоминались*. Писанъ въ Москвѣ лѣто 7161 г. февраля въ 14 д.». Указъ этотъ не представляетъ собою ничего исключительнаго. Подобныя предписанія постоянно разсылались воеводамъ въ разные города. Въ одномъ только московскомъ архивѣ министерства юстиціи мнѣ извѣстно такихъ документовъ болѣе десяти. Но не однимъ только воеводамъ посылались такого рода указы, ихъ можно встрѣтить во всѣхъ областяхъ прави-

¹⁾ Акты Эксп., т. II, № 10, стр. 58—59.

²⁾ И. Забѣлинь. Бытъ русскихъ царей. Москва. 1901 г., 570.

³⁾ Прикази. столъ. Столбецъ 203, листъ 390—391.

тельственной дѣятельности. Такъ, въ грамотѣ объ учрежденіи славяно-греко-латинской академіи мы читаемъ: «въ ней (академіи) всякія отъ церкви благословенныя науки да будутъ. А отъ церкви взбранныхъ наукъ, наипаче же магіи естественной, и инымъ такимъ не учить и учителей таковыхъ не имѣти. Аще же таковыя учителя, гдѣ обрящутся и они со учениками, яко чародѣи безъ всякаго милосердія да сожгутся» ¹⁾. Въ воинскихъ артикулахъ, изданныхъ Петромъ Великимъ въ 1716 году, говорится, что если среди воинскихъ людей окажется «ружья заговоритель» или «суетѣрный или богохулительный чародѣй», «оный въ жестокомъ заключеніи, въ желѣзахъ, гоняніемъ шпечрutenъ наказанъ или весьма сожженъ имѣетъ быть» (Полное собраніе законовъ. Т. V). Едва ли нужно приводить еще какія-либо другія доказательства того страха, который русское правительство и весь народъ испытывали передъ колдовствомъ, заговорами, порчею.

Въ концѣ XVII вѣка кликуши были вовлечены въ политическую борьбу между царевною Софьей и Петромъ I, и это имѣло для нихъ весьма непріятныя послѣдствія. Ища популярности среди народа, царевна Софья содержала при себѣ наемныхъ кликушъ, которыхъ она съ большою торжественностью всенародно исцѣляла, изгоняя изъ нихъ бѣсовъ путемъ молитвы. Когда обманъ обнаружился, всѣ задержанныя при царевнѣ Софьѣ кликуши были биты плетью и высланы изъ Москвы. Съ этихъ поръ укоренился взглядъ на кликушъ какъ на обманщицъ.

Въ 1715 г. былъ изданъ указъ: «ежели гдѣ явятся мужского или женскаго пола кликуши, то, сихъ имая, приводить въ приказы и розыскивать (т.-е. допрашивать подъ пыткой)».

Слѣдить за исполненіемъ этого указа было возложено главнымъ образомъ на высшее духовенство, такъ какъ кликуши обнаруживаютъ свою истинную природу обыкновенно въ церквахъ. (Указъ архіереямъ отъ 1716 г., духовный регламентъ 1721 г.). Съ этого времени гоненіе на кликушъ еще усилилось. Въ однихъ случаяхъ ихъ только связывали и выкидывали за монастырскія ограды, въ другихъ вздергивали на дыбу, выворачивали члены, били и жгли и затѣмъ ссылали. Но эти рѣшительныя мѣры совершенно не оправдали возлагавшихся на нихъ надеждъ. Число кликушъ только росло, при чемъ особенно увеличилось

¹⁾ Новиковъ. Древняя російская бібліотека. М. 1788 г. VI.

число такъ называемыхъ икотницъ. Извѣстны случаи цѣлыхъ эпидемій «икотной тяжелой напущенной болѣзни». Правительство приписало быстрое распространіе кликушества тому обстоятельству, что изданные на этотъ счетъ указы «не-надежнымъ образомъ исполняются», а потому въ 1737 году «ея императорское величество разсудило духовному синоду прежніе указы наикрѣпчайше подтвердить, а которые архирей и прочія власти исполнять ихъ не станутъ извергать сана непремѣнно» ¹⁾.

Въ 1765 году дѣла о кликушахъ были переданы въ сенатъ. Однимъ изъ первыхъ дѣлъ о кликушахъ въ сенатѣ было дѣло «о безпутныхъ дѣвкахъ» Яренскаго уѣзда. Дѣло это, прежде чѣмъ попасть въ сенатъ, прошло двѣ инстанціи: яремскую воеводскую канцелярію и духовную консисторію въ г. Великомъ Устюгѣ, и тамъ и здѣсь было признано доказаннымъ чародѣйство и порча людей, обвиняемые были биты и пытаемы. Сенатъ иначе отнесся къ этому дѣлу. Онъ призналъ заподозрѣнныхъ жертвою народнаго суевѣрія и невѣжества судей и потому постановилъ: воеводу смѣстить, сотскихъ и десятскихъ наказать батогами, а кликушъ все-же высѣчь плетью (П. С. З. 13497).

Въ 1785 г. тоже мнѣніе было высказано и Веніаминомъ, епископомъ архангельскимъ и холмогорскимъ, который, передавая дѣло о 19 кликушахъ въ архангельское намѣстническое правленіе, прибавляетъ отъ себя, что онъ считаетъ кликушество «натуральною болѣзною», и что «слѣдуетъ тѣмъ людямъ подать средства къ излѣченію тѣхъ болѣзней, а не карать ихъ какъ преступниковъ». Но такія лица, какъ Веніаминъ, повидимому, составляли исключеніе, и еще въ концѣ первой половины XIX ст., а именно въ 1843 г. министерство предписывало полицейскимъ управленіямъ подвергать кликушъ тѣлесному наказанію и брать ихъ подъ стражу. Но дѣлать это негласно.

Съ 1868 г. дѣла о кликушахъ стали разбираться въ окружныхъ судахъ.

Теперь я перехожу къ наблюденіямъ, произведеннымъ мною минувшимъ лѣтомъ и записаннымъ подъ моимъ руководствомъ лицомъ, хорошо знакомымъ съ народнымъ бытомъ и вполне опытнымъ въ психіатріи.

¹⁾ Пат. кн. Арх. губ. 1867 г. 83—4.

Весной и лѣтомъ 1909 года въ приходѣ села Троицкаго, Московской губерніи, расположеннаго въ пяти верстахъ отъ желѣзнодорожной станціи и верстахъ въ 6 — 7 отъ заштатнаго города, извѣстнаго болѣе по имени находящагося тамъ же монастыря, появилось сразу нѣсколько женщинъ кликушъ или «бѣсноватыхъ». Женщины эти страдали какими-то странными припадками, проявляющимися особенно бурно во время церковной службы и церковныхъ обрядовъ и вообще въ связи съ какими-нибудь религіозными представленіями. По всеобщимъ заявленіямъ онѣ были испорчены, въ нихъ вселился бѣсъ; тоже говорили про себя и онѣ сами. Одна изъ женщинъ Клавдія Фадѣева, деревни Хомутово, въ верстѣ отъ Троицкаго, во время припадковъ кричала, пѣла пѣтухомъ, лаяла собакой, мычала, блеяла овцой, неприлично бранилась, богохульствовала и т. д. Другая, Василиса Большакова, той же деревни, всегда здоровая и бойкая, обращала на себя вниманіе прихожанъ за обѣдней во время причастія, когда ее начинало «ломать», какъ говорятъ крестьяне, и она кричала, плакала и могла причаститься съ большимъ трудомъ, и только при помощи другихъ лицъ, которыя ее подводили насильно, послѣ чего она какъ бы лишалась сознанія. Указывали одновременно и еще на одну женщину, тоже изъ ближайшей деревни; тогда какъ прежде ничего подобнаго въ округѣ слышно не было.

Исслѣдованія начаты были со двора Фадѣевыхъ.

Больная Клавдія Фадѣева, деревни Хомутово, неграмотная, 30 лѣтъ, замужняя. Мать ея, Матрена Строева, питомица Воспитательнаго дома, 60 лѣтъ. Умная, словоохотливая старуха, рассказывающая необыкновенно образнымъ, стильнымъ языкомъ, просто, сильно и ярко, — то, что въ старину называлось «сказывать», и создавало главную прелесть народной поэзіи. Отецъ больной Матвѣй Строевъ, около 70 лѣтъ, здоровъ. Дѣдъ больной умеръ «желчью», бабка—отъ суженія пищевода. Матрена Строева носила дочь Клавдію благополучно, роды были тоже нормальные.

Больная была довольна вниманіемъ лицъ, желавшихъ ей помочь, но потомъ стала отказываться отъ лѣченія, утверждая, «что эти доктора намъ не годятся», и уклончиво намекая, что дѣло тутъ не въ болѣзни, и обыкновенныя лѣкарства не пригодны. «Я этихъ пузырьковъ-то можетъ несчетно выпила», съ презрѣніемъ говорила она.

По показанію матери и самой больной, Клавдія росла дѣвочкой здоровой, особыхъ болѣзней не было, если не считать кори въ 17 лѣтъ. Больная единственная дочь и носитъ на себѣ нѣкоторый отпечатокъ этого, до извѣстной степени исключительнаго положенія. Она очевидно привыкла сосредоточивать на себѣ вниманіе, пользоваться нѣсколько большими, чѣмъ другія дѣвушки, заботами родныхъ. Она богомольна, но «особо не молилась, ходила въ церковь, когда можно». У нея было много жениховъ, что Клавдія объясняетъ тѣмъ, что она «смирная»; но приходилось выбирать такого, который бы пошелъ «въ домъ», т.-е. поселился съ женой у родителей жены, вошелъ въ ихъ хозяйство. А «въ домъ» хорошихъ не было. Клавдія была общительна, ходила гулять съ дѣвками и ребятами, но что означаетъ «нравиться», по ея словамъ, «не понимала», цѣнила въ мужчинахъ только скромность и трезвость. Замужъ ей идти не хотѣлось, она мечтала поѣхать въ Москву «въ люди». Одинъ изъ мѣстныхъ крестьянъ, который отличался особенною грубостью и вообще «никому проходу не давалъ, ругался», какъ только напивался пьянъ и начиналъ браниться съ ея отцомъ, говорилъ во всеуслышаніе, будто онъ, Матвѣй Строевъ, живетъ съ своей дочерью Клавдіей, и что оттого она не выходитъ замужъ. Разъ онъ такъ «срамилъ ее» на улицѣ, что на него подали жалобу, и онъ десять дней сидѣлъ подъ арестомъ, а въ другой разъ, когда его опять осудили, просилъ прощеніе, кланялся въ ноги Клавдіи при всемъ «мірѣ», и его простили.

На 23 году Клавдія вышла замужъ за Василія, питомца Воспитательнаго дома изъ другой деревни, столяра. Шла она охотой, но особенно не любила. Относится и теперь къ мужу очень критически. Родные жениха не ладили съ Строевыми, родными Клавдіи, ссорились главнымъ образомъ изъ-за того, сколько времени имъ гулять на свадьбѣ: Строевы не хотѣли, чтобы они долго оставались у нихъ, — «погостили и будетъ». Да и вообще жениховой роднѣ не хотѣлось отдавать «въ домъ». На дѣвичникѣ vzdорили, и кто-то изъ родни Василія сказалъ: «Надо такъ сдѣлать, чтобы ни вамъ ни намъ хорошо не было». Во время вѣнчанія въ церкви, когда на молодыхъ надѣли вѣнцы и повели вокругъ анаоя, вѣнцы вдругъ закачались; Клавдія сказала объ этомъ свахамъ, но тѣ промолчали. Дома, по пріѣздѣ отъ вѣнца, Клавдія почувствовала, что ей «ударило въ голову», сдѣлалось

что-то въ родѣ дурноты, такъ что она не могла сидѣть за чаемъ и легла, и мужъ сталъ какъ больной, хотя она не замѣтила, чтобы онъ много выпилъ.

Въ эту первую же брачную ночь произошла «непріятность». Когда ихъ уложили, молодой такъ «ослабъ», что она опять думала, не напоили ли его, чтобы сдѣлать ей «насмѣшку». Дружки и родня, по обычаю приходившіе «навѣдываться», начали при- ставать, а «одинъ мужчина, Петръ кузнецъ, который всегда по свадьбамъ дружкоймъ ѣздитъ» напился и принялся срамить молодую, намекая на клевету: «что говорятъ, то стало быть правда». Къ Петру присоединились и свахи: «Знать правда».

«Охъ, вѣдь безобразіе - то у насъ какое дѣлается... только поразсказать-то вамъ», скорбно замѣчаетъ по этому поводу старуха Матрена Строева. Мужъ однако увѣрялъ, что виноватъ онъ, а не молодая, а «что съ нимъ, онъ и самъ не знаетъ». Къ разсвѣту однако все обошлось благополучно, молодые стали мужемъ и женой.

Клавдія не говоритъ, чтобы все это ее сильно разстроило. «По нашему, по крестьянскому дѣлу, ежели всѣмъ разстраиваться, то что-же и будетъ?» Однако, какъ только встала она утромъ, такъ почувствовала боль въ животѣ, ворчаніе, «ерунду какую-то», и не могла ничего ѣсть; на второй или третій день вдругъ заболѣли у нея ноги, такъ что больная лежала и могла съ трудомъ передвигаться только по избѣ.

Клавдія въ настоящее время припоминаетъ, что послѣ свадьбы на трехъ курахъ вскочили «килы», и онѣ пали. Она приписываетъ это сестрѣ мужа, которая, по ея словамъ, «займается *этими дѣлами*». Припомнила впослѣдствіи Клавдія и еще важное, по ея мнѣнію, обстоятельство, на которое сначала не обратила особаго вниманія: послѣ вѣнца она обнаружила у себя булавки, которыя ей кто-то «натыкалъ», и которыя кололи ей тѣло, — теперь она не сомнѣвалась, что и это тоже сдѣлала сноха.

Боли ногъ длились больше недѣли, а когда полегчало, «ударило изъ ногъ въ бокъ, лопатку»; а потомъ «взошло въ животъ», при чемъ во время наступленія боли Клавдія нащупывала какой-то жевлачекъ, котораго однако Матрена найти не могла. Боли усиливались, «грызло въ паху», больная совѣтовалась съ одной женщиной, которая заговаривала ей грыжу, «грызла зубами». Болѣли у нея въ то время и руки, какъ бы

нѣмѣли и отнимались, не было въ нихъ никакой силы, трудно было доить и шить. Рожала два раза двухъ дѣвочекъ.

Мужъ ея живетъ постоянно въ Москвѣ, ѣздитъ къ ней, и она ѣздитъ къ нему. Клавдія особо не жалуется на мужа, а Матрена намекаетъ, что у нихъ много неприятностей, что съ тѣхъ поръ, какъ она сильно болѣетъ, онъ сталъ отдаляться отъ нея. Послѣ послѣдняго ребенка, лѣтъ пять уже, они повидимому не живутъ другъ съ другомъ.

Два года тому назадъ у Клавдіи умерла лѣтомъ дѣвочка, болѣзненная, очень ее утомлявшая: по словамъ Матрены—«благая была, съ большой пузеночкой, и все плакала день и ночь».

Клавдія какъ будто и рада была, ужъ очень намучилась, тѣмъ не менѣе стала сильно тосковать. На второй недѣлѣ у нея на лицѣ выступилъ румянецъ, такъ что Матрена радовалась поправкѣ дочери, а вслѣдъ за тѣмъ она начала быстро толстѣть. Скоро всѣмъ стало очевидно, что толщина ея ненормальна, болѣзненна. Къ мѣсяцу уже кругомъ говорили съ удивленіемъ: «что же это она такъ *разладѣла*?» На деревнѣ стали говорить, что она такъ растолстѣла потому, что мужъ купилъ ей въ Москвѣ «человѣческаго жиру», и даже умный и грамотный мужикъ, «начетникъ Федотъ», какъ его называютъ, сказалъ при встрѣчѣ съ ней: «Сама виновата. Залѣчилась у докторовъ - то, напилась человѣчьяго жиру». Важно отмѣтить, что доктора, къ которымъ она обращалась, «не признавали боли».

Въ то же время стало ей застилать глаза; въ глазахъ темнѣло, и она жаловалась, что не узнаетъ встрѣчныхъ и не видитъ. Однако пользующійся у крестьянъ авторитетомъ фельдшеръ и тутъ сказалъ ей: «глаза у тебя хорошіе, что-жъ ты не видишь?» Вмѣстѣ съ тѣмъ кружилась у нея голова. Больная чувствовала сильную слабость, боли въ шеѣ, предплечьяхъ и т. д. и почти всю зиму лежала. Такъ длилось до великаго поста нынѣшняго 1909 года.

Больная и ея родные отмѣчаютъ, что обыкновенно она говѣла въ началѣ поста, послѣдніе же годы все стала откладывать, «все отлыжка: то нельзя, то больно заболѣла»; такъ было и тутъ. Больная «замѣтила себя» на четвертой недѣлѣ поста, что не идетъ говѣть. Вдобавокъ у нея поднялись боли живота. Въ это время она пошла обирать у рѣки камень съ односельчанкой Татьяной Ежовой. Татьяна, молодая, красивая баба, выдана была два года на-

задъ за Хомутовскаго крестьянина, сына Степана Ежа, человѣка хилаго, блѣднаго, небольшого роста, по впечатлѣнію замореннаго горожанина; дѣтей у нихъ не было; съ семьей мужа она не ладила, и ссоры стали доходить до того, что она ушла къ отцу; но послѣдній отправлялъ ее назадъ—до нынѣшняго лѣта, когда она ушла къ нему окончательно. Татьяна ѣздила въ Москву къ «брату Якову», который сказалъ ей, что она «не сама дуришь», «а сидитъ въ ней бѣсъ».

На рѣкѣ, обирая камень, Татьяна стала совѣтовать Клавдіи непременно поѣхать къ брату Якову. «Чтобы онъ тебѣ сказалъ? Можетъ велитъ тебѣ операцію дѣлать или что?» Но Клавдія не согласилась, возразивъ, что она «не охотница ходить по ворожеямъ». Съ тѣхъ поръ родные стали приставать, почему это она не говѣетъ, и посылать къ мужу и къ Якову въ Москву. Клавдія даже обругала мать: «Да ну, ужъ вы, старухи, охотницы къ колдунамъ-то ходить». Однако мать не унималась, пошла къ молодой Ежихѣ и принесла извѣстіе, что Татьянѣ стало отъ Якова лучше. Мужъ Клавдіи рѣшительно велѣлъ ей пріѣзжать къ нему въ Москву, чтобы отправиться къ Якову, и Клавдія подчинилась.

Предварительно оба рѣшили поговѣть. Въ церкви надъ ней смѣялись. «Знать, тетка, это тебя съ мірскаго хлѣба такъ разодрало...» До исповѣди она чувствовала себя недурно, но какъ отысповѣдалась, заревѣла на всю церковь, неизвѣстно о чемъ, такъ что обратила на себя общее вниманіе. Клавдія особенно боялась причащаться и просила мужа, въ случаѣ, если что съ ней «приключится», подвести ее къ Святымъ Дарамъ насильно. Однако причастилась Святыхъ Таинъ благополучно и была очень довольна.

На другой день пошли къ Якову.

Оказалось, что его «забрала полиція», т.-е., что принимать ему запрещено. Огромная толпа ждала у запертыхъ воротъ. Пошли въ чайную дожидаться. Клавдіи уже страшно хотѣлось его видѣть. Наконецъ сказали, что можно идти, околоточный отперъ дверь.

Яковъ среди иконъ и лампадъ стоялъ на колѣняхъ и читалъ книги. Какъ только дверь къ нему отворили, Клавдія начала «трястись», закричала, заплакала, какъ въ церкви наканунѣ, и упала. Народъ бросился поднимать, но Яковъ сказалъ: «ничего ей не сдѣлается. Не поднимайте». Клавдія встала и такъ «бла-

жила», что Яковъ уговаривалъ ее: «ахъ ты, безстыдница, народъ слушаетъ»; но она «никакихъ данныхъ не принимала».

Яковъ сначала принималъ другихъ, потомъ наконецъ положилъ Клавдію на свою постель и сталъ ее «прослушивать». Постель у него низенькая; онъ становится на колѣни и «колотить» больную своей головой въ животъ, слушаетъ ухомъ и «дошелъ такъ до груди и ногъ».

Какъ только Яковъ ударилъ ее своей головой «по брюху», такъ и заявилъ во всеуслышаніе: «вотъ онъ, — въ животѣ сидитъ». Потомъ приказалъ накрыть шалью ее и себя, чтобы «больше душило», и велѣлъ ей кашлять и плевать. Клавдія начала откашливаться и кричала: «у меня мало», но Яковъ возражалъ: «тебѣ не возъ плевать». И продолжалъ приказывать: «больше кашлай». Больная кашляла изо всѣхъ силъ. Вдругъ она начала кричать не своимъ голосомъ: «Во какого онъ разбилъ журавля.. Я шель ногами, шель... и когтями ей всю глотку ободралъ». Народъ плакалъ. А Яковъ говорилъ имъ: «вотъ, православные, вы не вѣрили, что бѣсъ въ человѣкѣ бываетъ, а вотъ какой бѣсъ-то въ ней сидѣлъ, самый ахальный, не думалъ я его и поборотъ». Клавдія кричала: «Я частями буду выходить. Кабы ты къ Якову не пошла, я бы черезъ десять лѣтъ, какъ бы сталъ разомъ выходить, такъ бы тебя и задушилъ. А онъ разбилъ меня частями, ужалѣлъ твою душу».

Вернувшись домой, она чувствовала сильную слабость, а черезъ день пошла опять.

Когда она вернулась въ деревню, отъ крика у нея совершенно пропалъ голосъ.

Дома ей еще похужѣло, стало ее «ломать», и она кричала, не переставая, день и ночь, а на страстной, въ великую пятницу, пѣла, лаяла, кричала пѣтухомъ, мычала коровой, блеяла овцой и т. д. и все время ругалась, богохульствовала, дралась. Пасху продолжалось все то же, такъ что старуха Матрена думала, что сойдетъ съ ума. Бабы со всей деревни сходились слушать, и всякимъ пересудамъ не было конца. Во время припадковъ, между прочимъ, Клавдія морщилась и что-то выплевывала и вынимала изо рта, стараясь выкашлять. На вопросъ сосѣдки-бабы, что она такое дѣлаетъ, Клавдія отвѣчала съ отвращеніемъ: «чтожъ; нешто не видишь, шерсть баранья». Бѣсъ принималъ видъ барана, подступалъ ей къ горлу, стараясь вылѣзть, и всѣхъ бралъ ужасъ.

Мужъ послалъ Клавдіи изъ Москвы отъ брата Якова образъ Феодоровской Божіей Матери. Но она «зачуяла» еще, когда образъ былъ въ дорогѣ, начала кричать, что не хочетъ его и стала страшно богохульствовать. «Чего тебѣ надо», кричала она, пересыпая рѣчь ругательствами, «каку таку еще безпаспортную везуть. Не хочу я Тебя. Сюда по машинѣ пріѣдешь, а отсюда назадъ по шпаламъ пойдешь» и т. д.

Клавдія говоритъ объ этомъ времени довольно смутно и рассказываетъ, что плохо помнитъ и что она не сознала вполнѣ, гдѣ находится, и не узнавала своихъ. Ей, напримѣръ, казалось, что она въ Подольскѣ, въ какой-то больницѣ; она звала какого-то доктора Сергѣя Сергѣевича и няню Екатерину Ивановну, принимала за этихъ лицъ окружающихъ, требовала телятины, чѣмъ вызывала уже общій смѣхъ.

Послѣ Пасхи ее опять отправили къ Якову.

Снова причастившись по его приказанію, она пришла къ нему и на этотъ разъ начала его «грызть», какъ выражается больная, «всячески срамить», била его, рвала за волосы, плевалась, но онъ оставался «всѣмъ невредимъ» и «ничего не обижался». Давалъ ей пить масло, которое казалось ей соромъ, и, когда она стала по его приказанію кашлять, у нея пошла кровь. Она кричала: «братецъ Яковъ, позвольте мнѣ распорядиться, я всѣхъ узнаю: кто здѣсь воръ, кто васъ испытать пришелъ, кто непутный». Яковъ бралъ ее за поясницу, а потомъ приказывалъ своему помощнику Сергѣю положить ей руку подъ поясницу, и тогда Клавдія стала «выкликать», кто и когда ее «испортилъ», при чемъ показывала на сестру и сноху мужа: «Испортила Катька, испортила Варька», кричала она, «сдѣлали подъ вѣнецъ... натыкали булавокъ», при этомъ она чувствовала какъ булавки колятъ ей тѣло. Василій послѣ этого признался, что и у себя въ рубахѣ обнаружилъ булавки послѣ вѣнчанія. Клавдія кричала: «на первой на мнѣ учился». Яковъ останавливалъ ее: «народъ слушаетъ, молчи»; но она не могла удержаться. Выкликивала также Клавдія о бѣсѣ, куда онъ выйдетъ изъ нея. *«Выйду не въ свою деревню, а въ чужою мужика, въ Егора печника»*,—это особенно поражало всѣхъ. *«Войду въ мужчину»*, кричала она. *«Братецъ Яковъ, я здѣсь сидѣла у тебя съ четвертой недѣли у воротъ, все дрогъ и дожидался, въ кою мнѣ войти. Идетъ приказчикъ, да ротъ закрытъ, съ молитвой идетъ, нельзя. Идетъ столяръ, да*

очень худъ. Идетъ Тульскій Егорка печникъ, кладетъ въ Шелепихъ печь, пришелъ въ Москву рубахи покупать. Разинулъ ротокъ, а я ему накинулъ платокъ и вскочилъ въ него. Онъ придетъ домой: «головка заболѣла», а самъ не знаетъ, отчего: ни пива, ни вина не пьетъ, двѣ сестры да мать, отца нѣтъ. Онъ теперь со мной до смерти доживетъ. Къ отцу Якову не догадается пойти, а больше ему некуда идти. Будемъ глину валять, да къ стѣнѣ слонять». Клавдія, между прочимъ, просила: «Братъ Яковъ, отрѣжь мнѣ языкъ, очень ругаюсь я». Но онъ возразилъ: «не ты ругаешься, а бѣсъ въ тебѣ». «Братъ Яковъ», говорила Клавдія, «меня предлагаютъ въ Подольскъ, въ безумный домъ». Онъ на это отвѣчалъ: «Въ тебѣ безумья нѣтъ: какая же ты безумная, когда ты все помнишь? А посаженъ въ тебѣ бѣсъ. Тебя безумный домъ, сопрѣешь ты, и то не вылѣчить».

Клавдія была у Якова разъ пять, и ей становилось все хуже.

Въ это время въ Москву пріѣхала ея односельчанка Василиса Большакова, также съ цѣлью посѣтить Якова, и также потомъ заболѣвшая. У нея на квартирѣ старуха показала Клавдіи масло отъ преп. Серафима Саровскаго и спросила: «ты это ничего?» Но Клавдія сразу «зачуяла», что это за пузырькъ, закричала: «какъ ничего?» и стала ругать и плевать. Старухѣ стоило только взять масло рядомъ въ комнатѣ, какъ Клавдія начинала кричать. Тогда Василиса свела ее къ теткѣ Аринѣ, тоже Хомутовской женщинѣ на квартиру, гдѣ ее уложили. Но у Страстного монастыря, куда мужъ Клавдіи, Василій, «записалъ ее на поминовеніе», ударили въ колоколъ, и Клавдія опять начала кричать; всю ее «ломало», и она снова «выкликала», говоря, что у нея порча, и «показывала на сноху». Ее стали съ квартиры спроваживать, но она «такъ скандальничала», что увезти было невозможно.

Бывала она и у Пантелеймона, гдѣ вела себя также, бранилась и дралась. При этомъ больная говоритъ, что не понимала, гдѣ она, куда идетъ, кто съ ней, хотя «знала, куда ведетъ ее мужъ».

Кромѣ того, она все «узнавала». Въ деревнѣ, когда кто придетъ, она прямо кричала: «зачѣмъ укралъ?» Вслѣдствіе чего выходили большія непріятности. Она «знала», кто укралъ и гдѣ. Украдутъ за 10 верстъ, а она знаетъ. Къ ней по этому поводу обращались съ разспросами и за совѣтами. Василиса Большакова

спрашивала ее о своихъ холстахъ, про которые сказано ниже. «Знала» она въ особенности, гдѣ бывала церковная служба. «Батюшка идетъ за десять верстъ, а ужъ она знаетъ». Народъ и въ этомъ случаѣ обращался къ ней за свѣдѣніями.

Посѣщая Якова, Клавдія спрашивала его, не пойти ли ей въ Симоновъ монастырь, гдѣ, какъ извѣстно, монахъ отчитываетъ бѣсноватыхъ. Но онъ направилъ ее въ другой монастырь, на 4-ой Тверской-Ямской, говѣть. Войти въ церковь одна она не смогла, а когда вышли за обѣдней съ Евангеліемъ, начала кричать. Но послѣ того, какъ она приложилась къ Кресту и Евангелію, ей получшѣло. «Какъ приложилась, такъ весь стыдъ тамъ и оставила», говоритъ больная. Она послѣ того перестала «безобразничать». На возвратномъ пути она уже не ругалась, а только «выкликала», куда пойдетъ бѣсъ.

Съ этого она отмѣчаетъ значительное улучшение. Она все кашляла у Якова, нѣсколько разъ шла кровь.

Въ Духовъ день она отправилась къ Тихону Калужскому купаться.

Тихонова пустынь въ 17 верстахъ отъ Калуги, монастырь, прославленный святымъ источникомъ, и такъ сказать специализировавшійся на исцѣленіяхъ бѣсноватыхъ. Въ часовнѣ подлѣ очень холоднаго источника въ лѣсу, тамъ, гдѣ всегда при большой толпѣ народа идутъ молебны, продается книжечка, гдѣ изъ цѣлаго ряда описанныхъ исцѣленій, большая доля приходится на бѣсноватыхъ.

Клавдія тамъ видѣла, какъ купалась больная баба, тоже отъ брата Якова, и отъ нея валилъ «дымъ», она говорила, что ея исцѣляетъ Святой Угодникъ, а сторожиха подтверждала, указывая всѣмъ: «вотъ, уже въ виду исцѣляетъ».

Въ купальнѣ въ воду Клавдіи помогла войти женщина; сама она этого сдѣлать не могла, такъ какъ чувствовала «землетрясение», и ей дѣлалось дурно. Послѣ купанья тоже ей стало очень плохо: она сильно ослабла, земля у нея тряслась подъ ногами, такъ что присутствующіе смѣялись надъ ней, считая ее пьяною. «Ты бы работала, какая ты больная»? Послѣ она и сама «два разочка покупалась».

Во время подробнаго опроса больной, въ іюлѣ 1909 года, больная чувствовала себя нѣсколько лучше. Улучшеніе своего здоровья Клавдія приписываетъ всецѣло брату Якову; она знаетъ,

что въ ней сидить бѣсъ, что братъ Яковъ «разбилъ его частями», и что бѣсъ частями выходитъ изъ нея. Но она чувствуетъ тоску, плачетъ, и въ груди у нея «все работаетъ».

Клавдія даетъ нѣсколько неопредѣленный адресъ брата Якова. Онъ живетъ за Ваганьковымъ, гдѣ «давленные» съ Ходынки, за Прѣсененской заставой, на шоссе, гдѣ живутъ отходники.

Большая Василиса Федоровна Большакова 37 лѣтъ, деревни Хомутово, питомица Воспитательнаго дома. Въ дѣтствѣ не помнитъ никакихъ болѣзней. Баба на видъ крѣпкая, здоровая, съ задорнымъ веселымъ лицомъ, бойкая на словахъ. Часто краснѣетъ, во время разсказа волнуется. Дѣтство было не изъ легкихъ; по словамъ больной, она «всего насмотрѣлась». Приемная мать ея «пошла на тотъ свѣтъ отъ побой»; ее все время колотилъ мужъ, приемный отецъ больной; наконецъ повредилъ ей шею, зашибъ позвонки, и она скончалась. Самъ онъ живъ до сихъ поръ, только «сталъ плохъ дыханіемъ», ему девятый десятокъ. Василисѣ приходилось всегда очень много работать. Работница она, по отзывамъ окружающихъ, прекрасная. Замужъ вышла 20 лѣтъ, тоже за воспитанника Воспитательнаго дома, который ей нравился. Малый красивый, работающій, но «привержень вину»; въ пьяномъ видѣ невыносимъ, скандалилъ даже на дѣвичникѣ, по поводу чего она замѣчаетъ: «есть ли такой еще скандалистъ-то, одинъ въ мірѣ—другой въ Сибири». Какъ только Василиса послѣ вѣнца «слѣзла со ступенекъ» церкви, такъ началась у нея боль живота. Дома послѣ вѣнца снова былъ скандалъ. Когда ихъ уложили спать, сноха и свекровь сильно поссорились во время «битья посуды» (свадебный обычай брачной ночи). Молодой вскочилъ и далъ имъ обѣимъ по шелчку, а молодая уговаривала его лечь. Потомъ все шло хорошо. Было четверо дѣтей, въ живыхъ осталась одна; брала одиннадцать человѣкъ питомцевъ, но всѣ умирали, сразу «подхватывало». Первое время очень мучилась животомъ, страдала ужасно два съ половиной года до первыхъ родовъ. Доктора не помогали, только въ Старо-Екатерининской больницѣ сказала ей наконецъ акушерка, что она беременна, велѣла бросить всѣ лѣкарства и сообщила ей, что она каждымъ ребенкомъ будетъ страдать. Послѣ родовъ стала здоровой до новой беременности и послѣдующихъ, когда страдала и болѣла въ первую или послѣднюю ся половины. Теперь она здорова, дѣтей нѣтъ уже семь лѣтъ;

отчего не знаетъ сама. Съ мужемъ продолжаетъ жить хорошо: то онъ къ ней, то она ѣдетъ къ нему въ Москву. Онъ «не чаеть, когда она къ нему придетъ». Роды у нея были легкіе, послѣднюю дѣвочку родила такъ: съѣздила въ субботу въ городъ, при чемъ кобыла ихъ вывалила, а въ воскресенье она родила и мучилась не больше трехъ часовъ.

Два года тому назадъ была свадьба у мѣстнаго крестьянина Спиридона Ежа, онъ женилъ сына на Татьянѣ. Когда ѣхали поѣздомъ «за сундукомъ», «собирать молодыхъ», впереди ѣхалъ Петръ кузнецъ, а сзади въ поѣздѣ Василиса. Въ это время въ Тырковѣ, откуда невѣста, хотѣла имъ перейти дорогу одна тырковская женщина, колдунья. Петръ однако погрозился на нее и не далъ ей этого сдѣлать, а Василисѣ она перешла дорогу и обошла кругомъ своего двора. Собственно Василиса, какъ утверждаетъ, совсѣмъ эту женщину не знаетъ и еще ничего тогда про нее не слыхала, но испугалась она потому, что баба эта шла съ «полденнымъ ведромъ», (ведро съ крышкой, съ которымъ бабы ходятъ «на полдня» доить коровъ), а это уже одно доказываетъ, что женщина нехорошая, «окромѣ этого некому идти». И черезъ полгода уже пошелъ слухъ, что женщина съ ведромъ «портитъ», что она «колдунья». На четвертой недѣлѣ поста у Василисы была большая «непріятность». Осенью въ ихъ домѣ жилъ, вслѣдствіе стройки, Петръ кузнецъ со всей своей семьей, а за это у кузнеца зимой стоялъ Василисинъ теленокъ. Отношенія были самыя хорошія и даже Петръ кузнецъ какъ бы нѣсколько эксплуатировалъ ее, она многое ему дѣлала. Петръ кузнецъ односельчанинъ, сосѣдъ, красивый, грубоватый мужикъ, женатый на очень красивой женщинѣ. Однажды Василисѣ пришлось повстрѣчаться съ Петромъ у него на дворѣ и говорить о какомъ-то дѣлѣ. Разговоръ былъ, по ея словамъ, совершенно незначительный, но черезъ нѣкоторое время жена кузнеца Домна вдругъ прислала къ ней сказать, чтобы она шла брать своего теленка. Не понимая въ чемъ дѣло, Василиса тотчасъ пошла. При входѣ во дворъ кузнеца на нее неожиданно напала Домна съ «рычагомъ» и начала ее бить, приговаривая: «пожила съ моимъ мужемъ и довольно». Била по лицу, стараясь перешибить переносицу. Не смотря на большую физическую силу, Василиса такъ растерялась, что совершенно не могла защищаться. Сынъ кузнеца кричалъ при этомъ «прибавь еще», а Петръ молчалъ и

только разъ крикнулъ женѣ: «оставь, чортъ, убѣешь ни за что». На судѣ они всѣ «перевернулись», такъ какъ единственный свидѣтель Спиридонъ Ежъ отказался отъ своего первоначальнаго показанія. Докторъ ея не освидѣтельствовалъ, не догадались сдѣлать этого. Все это подѣйствовало на больную удручающе, и, кромѣ того, она замѣтила, что всѣ въ деревнѣ ополчились на нее. Больная утверждаетъ, что съ Петромъ у нея никогда ничего не было, что если въ чемъ виновата, то только языкъ ея. По своему положенію одинокой бабы, мужъ въ Москвѣ, больная живетъ съ старухой свекровью, ведетъ все хозяйство, сама косить, «ходить въ десятскихъ» и пр., ей постоянно приходится имѣть дѣло съ мужиками и защищать самой свои интересы. Мужики часто «пристаютъ», Клавдинъ отецъ Матвѣй Фадѣевъ «ужъ на что»... и то иной разъ такую «штуку загнетъ»... «всѣмъ въ рожу не наплюешь», говоритъ больная,—и приходится «отшучиваться, отгрызаться». Послѣ столкновенія съ Домной, больную стали какъ бы преслѣдовать и обворовывали ее. Между прочимъ украли у нея 50 аршинъ холста, который она сама наткала, и это очень разстроило ее. На нее нашла сильная тоска, стала она вся «слабнуть», чахнуть и сохнуть. На пасхѣ Клавдія, которая вообще все угадывала и предсказывала, начала выкликать: «и Василисѣ сдѣлали на свадьбѣ», и больная рѣшила тоже ѣхать къ Якову. Одинъ разъ на Василису нашелъ приступъ такой тоски и такого страха, что она не могла ночевать дома, вскочила и побѣжала къ своей «снохѣ», при чемъ требовала, чтобы она ее къ себѣ впустила, «а то я зарѣжу тебя ножомъ сію минуту». Потомъ она вернулась, дѣвочка ея стала спрашивать: «что съ тобой, мамынька?» Она отвѣчала ей: «и сама не знаю, ты здѣсь, и я никуда не уйду отъ тебя, а тоска у меня, сама не знаю, что со мной». Ночь до 12 часовъ не могла заснуть, но утромъ встала спокойная, точно ничего и не было.

Когда Клавдія поѣхала къ брату Якову, Василиса отправилась сопровождать ее. Къ Якову она шла «весело», но когда увидѣла его, сильно испугалась, потому что Яковъ очень «уродливый», «всѣмъ неправый», одна рука у него «не владеетъ», и онъ держитъ ее другой, голова не держится и странно откидывается въ сторону при всякомъ движеніи. Это и напугало больную. Она, какъ увидала, что онъ, кончивъ читать, поднялся съ колѣнъ, такъ въ испугѣ, глядя на его странныя движенія и отбрасываніе голо-

вой, подумала: «батьюшки, всѣ лампадки поколеть!» Однако Яковъ прикладывался къ иконамъ, и лампадки благополучно горѣли. Сначала онъ вызвалъ Клавдію, которую уже всѣ тамъ знали, а потомъ обратился къ ней. Ее охватилъ страхъ и «трясеніе». Она спросила его: «Братъ Яковъ, обословите меня уйти изъ дома, али остаться? Моихъ силъ нѣтъ, всѣ на меня встали». Но Яковъ не благословилъ уходить, а велѣлъ ей жить дома, приводя себя въ примѣръ и говоря, что на него много нападали, и кто нападалъ—въ тюрьмѣ сидитъ, а онъ все живетъ себѣ невредимо. Потомъ онъ положилъ ее на постель, всталъ около на колѣни и началъ ее «прослушивать». «Начинаетъ онъ съ ногъ», тыкаетъ пальцами, сложенными въ крестное знаменіе, въ бока, кладетъ голову на животъ и колотитъ головой въ животъ, при чемъ приказываетъ дышать и кашлять. Василиса начала плакать и кричать и все время изъ всѣхъ силъ кашляла. Яковъ все приказывалъ: «дыхни, кашляй», и она кашляла «до той степени», что «харкотина летѣла кусками», у нея, больной, свѣтлая, а у Клавдіи темными огромными кусками съ кровью. Яковъ заявилъ, что «бѣсъ въ ней сидитъ» и приказывалъ все кашлять: «не держи ты его, кашляй». Отъ крика, слезъ и кашля она дошла до полного изнеможенія. «Кричи, кричи, ничего, угомонитъ сама себя», объяснялъ Яковъ. Василиса все кричала и плакала и наконецъ впала въ какое-то особое состояніе, все тѣло у нея точно одервенѣло, она не могла ничѣмъ тронуться, а къ горлу подошло словно яблоко, отъ котораго она не могла ни продохнуть, ни слова сказать; вся она почернѣла, и въ народѣ стали говорить, что она отходитъ. По прошествіи нѣкотораго времени она все же собралась съ духомъ, выкашляла еще «харкотину» и пришла въ себя. Послѣ этого «навалилась на нее сильная тоска». Она была у Якова всего пять разъ, и каждый разъ ей все было хуже. Ходила она потому, что онъ «растревожилъ въ ней бѣса», который въ ней сидѣлъ, но котораго она не замѣчала, «разбиваетъ его частями» и выгоняетъ. Клавдія спрашивала его: «братъ Яковъ, отчего же это она плачетъ, а ничего не говоритъ?» (т.-е. «не показываетъ», кто ее испортилъ). На что Яковъ отвѣчалъ: «еще погоди. Придетъ. Точнѣе твоего будетъ работать, скажетъ». Клавдія, которая «все угадываетъ и знаетъ», «выкликаетъ», что ей, Клавдіи, «сдѣлано на десять лѣтъ со свадьбы, а Василисѣ на всю жизнь». Дома у Василисы

все время тоска; она плачетъ, плохой аппетитъ и плохой сонъ, до часа ночи у нея «жуеъ все тѣло», такъ что она не повернется. Яковъ велѣлъ ей чаще причащаться, и она это исполняетъ, но всякій разъ ее при этомъ «ломаеъ». Во время Иже Херувимы ей корчитъ руки, она вся синѣеъ, «людямъ видно». За выносомъ ее трясетъ; потомъ, пока дѣти причащаются, она терпитъ, а какъ станетъ подходить къ чашѣ, такъ ударяетъ ей въ голову—отъ лба къ затылку, она начинаеъ плакать, рыдать и наконецъ «ничего не помнитъ». Ее къ чашѣ подводятъ насильно. Изъ церкви она насилу доплетется до двора. Недавно въ монастырѣ, когда стали звонить, у нея отнялась нога, и она насилу волокомъ тащила ее. Съ Клавдіею она всегда была дружна. О бѣсноватыхъ раньше не знала, но «насмотрѣлась на нихъ у Якова».

Въ виду того, что крестьяне указывали еще на больную Наталью въ деревнѣ Рошино, въ 1 верстѣ отъ Хомутова, были наведены справки, и опрошена эта больная.

Бондырева Наталья, 26-ти лѣтъ, деревни Рошино, вышла замужъ 17-ти лѣтъ, беременна была шесть разъ. Былъ рядъ выкидышей. Послѣ послѣдняго выкидыша было кровотеченіе. Въ живыхъ осталась одна дѣвочка. Постомъ 1909 года ей дѣлали операцію, подчищали матку. У больной послѣ операціи появилась сильная тоска, все ее обижало, разстраивало. Не зная, чѣмъ ей помочь, свекровь ея Аксинья отправилась въ Хомутово къ Клавдіи посовѣтоваться. Увидавъ Бондыреву, Клавдія тотчасъ сказала: «ты хуже ея, тебѣ сдѣлали на винѣ». Аксинью это очень смутило, она отвѣчала: «что жъ, я, кажется, ничего», и стала спрашивать объ «молодой». «Испорчена, поѣзжайте къ брату Якову», былъ отвѣтъ. Молодой ѣхать очень не хотѣлось. Она сама пошла къ Клавдіи, которая встрѣтила ее словами: «такая же, какъ и я».

Послѣ этого Наталья, ея свекръ и Аксинья поѣхали къ Якову. У Якова началась обычная исторія. Онъ положилъ ее, колотилъ, какъ всегда, по животу головой, но ничего не сказалъ, велѣлъ только чаще говѣть, особливо, когда беременна. Тоска усилилась.

Свекровь Натальи Бондыревой Аксинья считаеъ себя тоже «испорченной». Дѣло это было на свадьбѣ, лѣтъ двадцать пять тому назадъ. Уже дѣло шло къ концу, Аксинья была «выпивши», когда жѣнихова сваха предложила ей стаканъ водки. Аксинья перекрестилась и выпила, но тотчасъ ей все опалило во рту, ее начало

рвать. Послѣ этого у нея «въ горлѣ стояло какъ бы яблоко», и она въ чужомъ мѣстѣ не могла проглотить глотка воды. Съ этихъ поръ у нея головныя боли, а главное—она должна признаться, что пить запоемъ, хотя и скрывала это. Не пить по году, но если выпьетъ хоть каплю, является потребность пить еще и еще. Сваха, которая дала ей вино, женщина изъ Манухина; хотя она о ней ничего не знаетъ, но убѣждена, что женщина она недобрая—«сухая, взглядъ, какъ у звѣря. И всѣ говорятъ, что плохая».

Къ концу лѣта въ здоровьѣ Василисы Большаковой произошло замѣтное улучшение, и вскорѣ ее можно было считать вполне выздоровѣвшей отъ ея недуга.

Рѣзкую перемену въ ея состояніи можно было отмѣтить 6-го августа, когда для всей округи наступили особые, торжественные дни: изъ монастыря св. Саввы въ Звенигородѣ ежегодно крестнымъ ходомъ приносятъ икону преподобнаго въ ближайшій монастырь, а оттуда носятъ по окрестнымъ деревнямъ. Къ этимъ торжествамъ уже давно готовились и въ Хомутовѣ, и всюду вокругъ. Обѣ «бѣсноватыя» деревни Хомутово, Клавдія и Василиса, много волновались въ ожиданіи этихъ дней и тѣхъ припадковъ, которые съ ними по этому случаю должны быть.

6-го августа все село Троицкое было въ церкви. Всѣ были нарядны, торжественны. Съѣхались священники со всей округи, монахи. За обѣдней была Василиса, но заплакала и вышла, потомъ, однако, вернулась опять.

Послѣ обѣдни и угощенія духовенства, по Троицкому долго ходилъ крестный ходъ, служились молебны. Потомъ икону понесли по окрестнымъ деревнямъ. Въ Хомутовѣ по всей улицѣ, у каждой избы, накрыты были столы въ ожиданіи молебновъ. Группами сходилъ народъ. Многіе пошли навстрѣчу въ сосѣднюю деревушку, чтобы самимъ принести образъ. Къ удивленію въ числѣ послѣднихъ оказалась и Василиса. Взмолвленная и блѣдная, но рѣшительная, она вдругъ заявила: «что будетъ, то будетъ. Хочу идти преподобнаго встрѣчать». И ушла. Клавдія въ это время лежала на лавкѣ въ позѣ, обличавшей отчаяніе и изнеможеніе, и громко, ритмически стонала. На вопросъ, отчего стонетъ, Клавдія отвѣчала: «боль».—«Гдѣ?»—«На сердцѣ». При неосторожномъ прикосновеніи она стонала громче отъ боли руки, ко-

торая оказалась опухшей. По словамъ бабушки Матрены Клавдія «знала», когда преподобнаго принесли. Наканунѣ, въ 6 часовъ вечера начала ревѣть, потому что икону понесли изъ деревни Холщево въ церковь; всю ее стало «ломать»; она кричала: «дьяволъ святости не любитъ». — «У ей чувствіе есть», — объясняетъ Матрена. — «Я учую вездѣ», сквозь стонъ подтверждаетъ Клавдія. Матрена продолжаетъ рассказывать далѣе, какъ послѣ этого вечеромъ она немного успокоилась; Матрена стала поить ее чаемъ. Но вдругъ по улицѣ пробѣжала дѣвочка, напѣвая обычный при крестномъ ходѣ припѣвъ: «Преподобный Отче Савва моли Бога о насъ». И Клавдія, услыхавъ это, по выраженію Матрены, «взялась опять», начала ругаться. — «Зачѣмъ мово дьявола растревожили!» «Мой дьяволъ этого не любитъ».

«Ну, ужъ и дьяволъ же сидитъ... охъ ужъ и дьяволъ»... — отзывается Клавдія на рассказъ матери.

Икону не приносили долго, и Клавдія стонала все больше и чувствовала себя хуже. Потомъ вдругъ откуда-то изъ-подъ горы, съ выгона, донеслись бодрые, сильные звуки деревенскаго хора, своимъ мажорнымъ тономъ напоминавшіе скорѣе какую-то пѣсню, чѣмъ молитву, и всѣ встрепенулись. Это толпа народу — мужики, бабы, дѣвки и ребята, несли образа и среди нихъ высокую узкую икону Преподобнаго Саввы. Они шли лугомъ мимо рѣчки, попеременно повторяя припѣвы: «Пресвятая Богородице спаси насъ» и «Преподобный Отче Савва, моли Богу о насъ». Тотчасъ всѣ повышли изъ избъ, пошли къ столу среди улицы, гдѣ долженъ былъ служить первый мірской молебень. И тотчасъ мать Клавдіи Матрена съ другой бабою вывели Клавдію и посадили ее на завалинку. Клавдія вся тряслась, стонала и начала рыдать и причитать: «не пойду... не хочу! Зачѣмъ они несутъ? Каки-таки б... его несутъ?» Хваталась за голову, била себя въ грудь. Крестный ходъ между тѣмъ все приближался, голоса становились яснѣе, громче, и усиливалось безпокойство Клавдіи. Дойдя до деревни, они пошли кругомъ задворками, повторяя тѣ же припѣвы. Наконецъ вошли въ деревню, подѣхало духовенство, мѣстный священникъ, монахи, начался молбенъ. Движеніе по дорогѣ (деревня на «большакѣ») прекратилось. Оставилась помѣщицья долгуша, вышли приѣзжіе. Матрена съ другими бабами потащила Клавдію къ молебну. На вопросъ, «зачѣмъ вы это дѣлаете?» Матрена отвѣчала: «ужъ коли къ

святому мѣсту не вести, куда же и вести?» Клавдія рвалась, била себя въ грудь, металась и причитала: «Охъ не пойду... охъ лихо мнѣ, лихо! Зарѣжу сейчасъ!» и оттолкнула одну женщину, даже ударила ее. Однако ее повели, и она шла, продолжая браниться, причитать и плакать и производя впечатлѣніе на всѣхъ присутствующихъ. У стола служили молебень, кругомъ стояли съ иконами, и держали большую икону преподобнаго Саввы двѣ женщины. Одна изъ нихъ была, къ общему удивленію, больная Василиса, которая еще недавно не могла выносить «никакой святости», и у которой отнимались ноги отъ колокольнаго звона. Блѣдная и потная, усталая, съ торжествующимъ выраженіемъ лица, она съ жалостью, но неодобреніемъ глядѣла изъ-за иконы на Клавдію. Шло пѣніе, и причитанье и оханье больной прорывалось сквозь него. Кто-то изъ духовенства крикнулъ на нее: «ну, чего раскричалась-то?» и опять раздавалось пѣніе и сдержанное хныканье Клавдіи. Когда стали прикладываться, Клавдія закричала сильнѣе, не шая, а когда дьяконъ со всего размаха брызнулъ на нее святой водой, вся вздрогнула, откачнулась, но сейчасъ же старательно провела рукой по лицу и потомъ приложились, продолжая кричать. Равнымъ образомъ, крича и причитая, легла она ничкомъ подъ образъ, который Василиса съ другой женщиной пронесли надъ ней рѣшительно и съ сознаниемъ великой важности совершаемаго. Послѣ того Клавдія продолжала кричать и браниться, Василиса же понесла икону въ сосѣднюю усадьбу и была въ чрезвычайно радостномъ, возбужденно-приподнятомъ настроеніи. Въ отвѣтъ на поздравленіе и увѣреніе, что больше, конечно, ничего къ ней не вернется, она радостно сказала:—«Охъ, ужъ и не чаяла я, что вывернусь... Не знаю, что-бы безъ васъ со мной и было». Она приписывала свое выздоровленіе всецѣло врачу и брому, который ей по его назначенію давала помѣщица.—«Готовьте еще пузырекъ»,—весело говорила она:—«я не Клавдія. Я лечиться буду». Въ глазахъ ея вспыхивалъ обычный смѣхъ. Хотѣлось ей смѣяться и надъ Клавдіей.—«Какъ она васъ ругала-то нынче, какъ вы отъ нея ушли!»—сообщала она: «такъ-то... лечить меня захотѣли! Вотъ я возьму ножъ, да зарѣжу...»

При выѣздѣ изъ помѣщичьей усадьбы произошла непріятность: крестьяне сосѣдней деревни Рябиново объявили, что заплатятъ

за мірской молебень только духовенству монастырскому, а своему батюшкѣ платить будутъ только за отдѣльные молебны, такъ какъ имъ вовсе не нужно, чтобы онъ имъ служилъ молебень общій, «мы имъ не нуждаемся». Между тѣмъ иконы были изъ мѣстной церкви. Церковный сторожъ вступился, сталъ стыдить мужиковъ. Священникъ не зналъ, ѣхать ему или нѣтъ. Молодой малый, выѣхавшій на мірской телѣгѣ, чтобы довести священника, рѣзко возражалъ помѣщицѣ, совѣтовавшей сдѣлать такъ, какъ прежде бывало, что «прежде бывало многое, и хочется жить не какъ прежде, а получше». Всѣ остановились съ иконами на дорогѣ и на пашнѣ, монахи, уже порядочно выпившіе, смѣялись, было неловко. Особенно возмущалась Василиса; наконецъ батюшка махнулъ рукой и, сказавъ помѣщицѣ, что онъ обязанъ и задаромъ ѣхать, полѣзъ въ телѣгу, послѣ чего всѣ ушли.

Такъ какъ бѣсоодержимость тѣсно связана съ народными вѣрованіями, то интересно отмѣтить отношеніе къ этому вопросу мѣстнаго духовенства. Священникъ села Троицкаго пользуется сочувствіемъ крестьянъ, устраиваетъ чтеніе въ школѣ, человѣкъ добрый и тихій, подавленный тяжкими условіями жизни. У него огромная семья и, конечно, большая бѣдность. Взглядъ крестьянъ на бѣсноватыхъ и одержимость повидимому вполне имъ раздѣляется.

Въ іюлѣ онъ говорилъ проповѣдь на тему рядового Евангельскаго чтенія о бѣсноватомъ, бѣснующемся на новолуніе. Въ проповѣди онъ говорилъ о томъ, какъ бѣсы вселяются въ людей и въ настоящее время, какъ мы знаемъ, тому множество примѣровъ. Къ одержимымъ бѣсами онъ причисляетъ «вообще всѣхъ воровъ, пьяницъ и излишне предающихся плотской любви»... «Почему, думаете вы», продолжалъ онъ, «бѣсъ ввергалъ его, бѣсноватаго, въ огонь и въ воду на новолуніе? Это тоже вполне понятно: онъ дѣлалъ это съ цѣлью оклеветать невинное свѣтило».

Одинъ крестьянинъ сосѣдняго села «Зажоры», Мироновъ, больной восьмидесятилѣтній старикъ, съ непоколебимымъ убѣжденіемъ передалъ рассказъ объ одномъ колдунѣ, который долго не могъ умереть, такъ какъ ему некому было передать своего лихого ремесла, а безъ этого, согласно народнымъ повѣрьямъ, колдунъ умереть не можетъ. Пришелъ батюшка, сталъ

его уговаривать: «не хорошо это, брось».—«Ну, а онъ говорить», рассказывалъ старикъ, «что же, говорить, ничего, я на свинину перепущу. На свинину перевелъ и померъ. Окорокъ весь, какъ есть, почернѣлъ. Ну, батюшка велѣлъ съ нимъ положить. Потому что, говорить, зря тоже нельзя, можетъ скотина поѣсть или птица поклевать. Скотина не виновата, а будетъ мучиться. Такъ съ нимъ въ гробъ окорокъ и уколотили. На закуску!»—злобно закончилъ старикъ.

Не лишено интереса замѣчаніе брата Якова, которое охотно цитируется его паціентами, что очень много бѣсовъ развелось теперь, «послѣ забастовокъ».

Такимъ образомъ, кликушество и бѣсоодержимость является какъ бы специфическою реакціей женской половины русской деревни на освободительное, революціонное движеніе.

По мѣрѣ того, какъ въ Хомутовѣ число бѣсноватыхъ увеличивалось, а припадки бѣсоодержимости принимали болѣе рѣзкія проявленія, кругомъ въ народѣ пошли разгоры о колдунахъ, указывали въ разныхъ деревняхъ на отдѣльныхъ женщинъ, которыя будто бы портятъ людей, занимаются колдовствомъ. По словамъ Клавдіи, появилось множество «зажиновъ» во ржи, чего раньше также не было слышно. Вообще, въ Хомутовѣ и ближайшихъ деревняхъ наблюдалось какое-то повышенное тревожное настроеніе. Важно отмѣтить, что все это имѣло мѣсто не въ какомъ-либо медвѣжьемъ углу, а въ деревнѣ, расположенной по близости города и часто посѣщаемого монастыря, недалеко отъ Москвы, съ которой у населенія непрерывная связь: почти всѣ мужчины отправляются на заработки, всюду кругомъ живутъ дачники, деревни выписываютъ газеты; поднимался даже вопросъ объ открытіи мѣстнаго отдѣла лиги образованія. Но еще замѣчательнѣе то обстоятельство, что братъ Яковъ, вызвавшій вспышку бѣсоодержимости, проживаетъ въ самой Москвѣ.

Исслѣдованіе нельзя было бы считать законченнымъ безъ личнаго знакомства съ братомъ Яковымъ. На вопросъ, гдѣ живетъ братъ Яковъ, получался отъ бабъ тотъ же неопредѣленный отвѣтъ: за Ирѣсенской заставой, тамъ, гдѣ «давленные», у отходниковъ.

Уже тамъ, гдѣ оканчивается линія трамвая, всѣ—и кондуктора, и лавочники, и извозчики знаютъ «брата Якова». Уста-

новлена даже особая такса 60 к. туда и обратно. Объясненія бабъ оказались не преувеличенными. Живетъ онъ дѣйствительно на одномъ дворѣ съ цѣлымъ ассенизаціоннымъ обозомъ, противъ той части Ваганьковского кладбища, которая пестритъ крестами могилъ погибшихъ на Ходынкѣ. Помѣщается онъ во второмъ этажѣ небольшого деревяннаго дома на какомъ-то пустырьѣ, фасадомъ къ огородамъ; ведетъ къ нему грязная лѣстница. Комнату Яковъ снимаетъ «отъ жильцовъ». Прежде всего бросается въ глаза невзрачная, низенькая, желѣзная кровать съ грязнымъ ситцевымъ одѣяломъ. И столъ же неожиданно обращаетъ на себя вниманіе цѣлый рядъ иконъ въ богатыхъ ризахъ, особенно икона Федоровской Божіей Матери.

Утромъ къ воротамъ этого дома тянутся извозчики, изъ пролетокъ вылѣзаютъ закутанныя женщины съ провожатыми. Одна изъ нихъ съ блѣднымъ, испытаннымъ лицомъ, стоитъ у дверей, и когда вы спрашиваете ее, тутъ ли входъ къ брату Якову, и отчего она тутъ стоитъ? она, кашляя какими-то странными, выкрикивающими нотами, силится объяснить, что тутъ, и что она послана узнать — «говорятъ, много народу». И вамъ сразу дѣлается ясно, что она боится войти. Небольшая, низкая комната, увѣшанная иконами и лампадами, полна народу, который сосредоточенно, напряженно молится, большинство на колѣняхъ. Передъ столомъ, уложеннымъ книгами въ старыхъ переплетахъ, какая-то странная, маленькая, невидимая почти за толпой фигура, и странный, прерывисто-дребезжащій, невѣрный голосъ читаетъ и слабо выкрикиваетъ слова молитвы. Что-то напряженное и непріятное въ атмосферѣ, всѣ и возбуждены, и какъ бы подавлены, точно чего-то боятся. Слова молитвы смолкаютъ, наступаетъ тягостная тишина, и впереди толпы передъ столомъ не поднимается, а какъ-то неловко вытягивается такая странная, можно даже сказать, нелѣпая фигура, которая поражаетъ, не взирая на всѣ предупрежденія, и дѣлаетъ понятнымъ искугъ Василисы. Человѣкъ средняго роста, худой, какъ жердь, въ болтающемся, какъ на вѣшалкѣ, подрясникѣ, съ искривленной спиной и уродливо-закинутой назадъ и въ лѣвую сторону головой; всѣ его движенія порывисто-невѣрны, напряженны и изломаны и напоминаютъ манекенъ, у котораго испорчены всѣ пружины. Одна рука, правая, не владѣетъ, и онъ держитъ и двигаетъ ее лѣвою. Лицо блѣдно, худо, маскообразно, со стран-

ными, какъ бы стеклянными глазами и выраженіемъ скорбнаго безсмыслия въ неловко сложенныхъ губахъ. И весь обликъ разительно напоминаетъ больныхъ психіатрической больницы, въ тяжеломъ отдѣленіи, гдѣ сосредоточены хроники. — Онъ говоритъ что-то вродѣ рѣчи, упоминаетъ о дьяволѣ, который властвуетъ въ мірѣ, и обращается къ первому, кто подошелъ. Идутъ вопросы о томъ: — «Можно ли мнѣ жениться?» — «Благословите идти замужъ?» — «Не лажу со свекровью». Отвѣты бываютъ коротки: «Съ Богомъ». — «Иди, дѣлай добро»... — «Сама будь честная, ступай». Одна женщина смотритъ на него блестящими, встревоженными глазами и говоритъ, что у нея «сохнетъ мужъ». «Пусть сюда придетъ», кратко бормочетъ Яковъ и обращается къ другому. — «Выпей масла», громко, среди разговоровъ, приказываетъ онъ больной, которая наконецъ рѣшила подняться къ нему и, стоя въ углу комнаты, кашляетъ также истерически-громко и странно, словно удерживая крикъ. Рослый мужчина въ пиджакѣ и сапогахъ бутылками беретъ ложкой изъ лампадки масло и вливаетъ женщинѣ въ ротъ, она кашляетъ и вскрикиваетъ. Прежде чѣмъ отпустить посѣтителя, Яковъ заставляетъ его близко подойти, при помощи лѣвой руки обнимаетъ его правой за шею, велитъ положить ему руку на грудь и надавливать крѣпче и начинаетъ читать молитвы. При этомъ посѣтитель чувствуетъ, какъ Яковъ весь качается и задыхается, какъ что-то клокочетъ и обрывается у него въ груди, видитъ его больное, перекошенное лицо, и страхъ беретъ его сильнѣе. Всѣхъ больныхъ онъ одинаково кладетъ на свою постель, съ порывистымъ усиліемъ становится на колѣни и роняетъ свою худую голову на тощей шеѣ на грудь больному. Почти всѣ больные кашляютъ и отплевываются. Нѣкоторыхъ, прежде чѣмъ положить, онъ хлопаетъ по головѣ, словно прислушивается. Къ нему подходитъ человѣкъ съ возбужденнымъ, краснымъ лицомъ и заявляетъ ему, что сдѣлалось съ нимъ недавно, а что, онъ и самъ не знаетъ. Онъ хлопаетъ его по темени: «Тряхни мозгой», слышится его повелительный, дрожащій и неровный голосъ, и тотъ трясетъ головой старательно и испуганно. «Ступай съ Богомъ. Вина не пей. Самую малость. Пресвятая Богородица, спаси насъ». Съ больной, которую поили масломъ, дѣло доходитъ уже до своей высшей точки. Онъ кладетъ ее, колотится о ея грудь своей качающейся головой. Женщина начинаетъ неудержимо плакать. Яковъ требуетъ платокъ, и дюжій парень накрываетъ съ головой больную и

Якова. — «Плотнѣй закрывай», слышится сдавленный, глухой голосъ Якова. Человѣкъ въ пиджакѣ подвертываетъ платокъ подъ матрацъ, затыкаетъ всѣ щели и привычнымъ движеніемъ приподнимаетъ его посреди, чтобъ не задохнулись. «Въ сердцѣ болитъ», чуть долетаетъ голосъ женщины. Женщина плачетъ и кашляетъ, что-то бормочетъ и дребезжитъ Яковъ, и что-то барахтается подъ платкомъ. «Ноги вытяни», приказываетъ человѣкъ въ пиджакѣ. Въ женщинѣ оказывается бѣсъ. Она испуганно кричитъ. Толпа слушаетъ молча, возбужденно и напряженно.

Теперь я позволю себѣ перейти къ оцѣнкѣ описанныхъ явленій.

Резюмирую вкратцѣ симптомы, характеризующіе заболѣваніе Клавдіи и Василисы. Съ психической стороны здѣсь рѣзко выступаютъ: душевная подвижность, быстрый переходъ отъ однихъ чувствованій къ другимъ, склонность быстро перенимать все то, что поражаетъ воображеніе, циническое, кощунственное отношеніе къ предметамъ религіознаго культа. Изъ физическихъ проявленій болѣзни особенно характерными являются судорожные припадки, не сопровождающіеся потерей сознанія и послѣдующей амнезіей, по крайней мѣрѣ больныя всегда могутъ сказать, что находился около нихъ въ то время, какъ ихъ «ломало».

Далѣе слѣдуетъ globus,—больныя постоянно жалуются на то, что къ горлу подкатываетъ комъ, который ихъ душитъ.

У Клавдіи кромѣ того постоянныя боли во всемъ тѣлѣ, постоянно мѣняющія свою локализацию, и трафическія разстройства—чрезмѣрная полнота, не обусловленная какимъ-либо физическимъ страданіемъ; у Василисы временный параличъ нижнихъ конечностей, потеря голоса, суженіе поля зрѣнія, отсутствіе рефлексовъ конъюнктивальныхъ, глоточныхъ и съ слизистой носа. Вся совокупность данныхъ, полученныхъ путемъ наблюденія, объективнаго изслѣдованія и разспроса, заставляетъ признать какъ Василису, такъ и Клавдію страдающими истерическимъ психозомъ.

Аксинья Бондырева, какъ было выше сказано, страдаетъ дипломаніей.

Татьяна, впервые принеся въ Хомутово извѣстіе о томъ, что въ Москвѣ объявился братъ Яковъ, не была обследована, но все ся поведеніе дѣлаетъ чрезвычайно вѣроятнымъ предположеніе, что она также страдаетъ истеріей.

У Наталіи Бондыревой объективное изслѣдованіе не обнаружило никакихъ истерическихъ стигматъ, но зато у нея оказалось сифилитическое страданіе. Интересно отмѣтить, что Яковъ объявившій сразу и Василисѣ и Клавдіи, что онѣ одержимы бѣсомъ, Бондыревой ничего такого не сказалъ, а велѣлъ ей только больше молиться. Очевидно, у Якова существуетъ уже нѣкоторый опытъ въ распознаваніи болѣзней и бѣсноватыми онѣ признаетъ только истеричныхъ, которыя представляютъ такой благодарный матеріалъ для всякаго рода внушеній. Напротивъ того Клавдія, наблюденія которой ограничивались нѣсколькими сосѣдними деревнями, готова была каждую больную признать бѣсоодержимой.

Изъ всѣхъ разобранныхъ нами больныхъ несомнѣнными кликушами могутъ быть признаны только двѣ: Василиса Большакова и Клавдія Фадѣева, и обѣ онѣ оказались страдающими истеріей.

Что же представляетъ собою это страданіе, и какова его этиологія?

Среди многочисленныхъ факторовъ, обусловливающихъ возникновеніе психоневрозовъ, наиболѣе видное мѣсто принадлежитъ сексуальнымъ переживаніямъ, въ этомъ убѣждаютъ насъ какъ клиническія данныя, такъ и ежедневный жизненный опытъ. Какъ извѣстно, сексуальныя переживанія вообще составляютъ важнѣйшую составную часть нашей души. Мы наталкиваемся на нихъ всюду. Слѣды ихъ могутъ быть обнаружены даже въ человѣческой рѣчи. (Раздѣленіе словъ во всѣхъ языкахъ какъ еврейскаго, такъ и индогерманскаго происхожденія на мужской, женскій и средній родъ). Уордъ разсматриваетъ самый интеллектъ какъ вторичный половой признакъ. Онъ пишетъ (Психическіе факторы цивилизаціи, стр. 103): «Мы знаемъ, что ничего такъ не плѣняетъ женщину, какъ проявленіе блестящихъ умственныхъ способностей; поэтому легко себѣ представить, что самку *Anthropus*'а въ африканскихъ и лемурускихъ лѣсахъ больше, всякаго другого качества привлекала проницательность самца и его умѣнье обмануть соперниковъ. Если это предположеніе вѣрно, оно объясняетъ многія трудности, представляющіяся изслѣдователю, изучающему человѣка. Главнымъ образомъ оно объясняетъ сравнительно малый объемъ женскаго мозга, и относитъ большой мозгъ мужчины къ числу второстепенныхъ половыхъ признаковъ, изъ которыхъ многіе,

какъ извѣстно, развиты отдѣльно въ обоихъ полахъ». «Еслибы Шопенгауэръ зналъ законы и ходъ эволюціи, онъ навѣрное заклеилъ бы интеллектъ названіемъ незаконнаго продукта нечестиваго союза. Но мы будемъ лучше смотрѣть на него, какъ на неответственное за свое происхожденіе побочное дитя, отъ котораго, какъ это бываетъ и между людьми, тѣмъ скорѣе можно ожидать высокихъ качествъ и дѣйствительнаго значенія».

По своему вліянію на человѣческую психологію съ половымъ чувствомъ можетъ конкурировать развѣ только чувство голода. Отсюда ясно, что въ области сексуальныхъ переживаній могутъ происходить чрезвычайно сложные конфликты и аффективные потрясенія. Фрейдъ, которому принадлежитъ много очень цѣнныхъ изслѣдованій въ области психоневрозовъ и черезъ руки котораго прошли многія сотни страдающихъ истеріей, утверждаетъ, что ему не приходилось наблюдать ни одного случая истеріи, въ которомъ нельзя было бы при внимательномъ анализѣ открыть психическую травму въ области половой жизни, и онъ полагаетъ, что нравственное потрясеніе въ области сексуальныхъ чувствованій есть единственная причина всякаго истерическаго страданія. Съ такимъ крайнимъ взглядомъ едва ли можно согласиться. Несомнѣнно существуютъ случаи истеріи и иного происхожденія. О какой, напр., сексуальной травмѣ можетъ быть рѣчь, когда послѣ ушиба ноги или руки при желѣзнодорожной катастрофѣ развивается истерическій параличъ или истерическое сумеречное состояніе. Но если истерію и нельзя считать болѣзنیю исключительно сексуальнаго происхожденія, то все же не подлежитъ сомнѣнію, что въ огромномъ большинствѣ случаевъ сексуальныя чувствованія, въ ихъ безчисленныхъ проявленіяхъ какъ явныхъ, такъ и скрытыхъ, составляютъ корень, основу истерическаго психоневроза.

По отношенію къ кликушамъ важно отмѣтить, что во всѣхъ приведенныхъ нами разсказахъ о Матренѣ, Саламоніи и др. постоянно указывается на связь между кликушествомъ и женскою долею, неладомъ между мужемъ и женою, несчастною любовью и проч., однимъ словомъ, мы постоянно наталкиваемся на повѣствованія о сексуальныхъ переживаніяхъ женщины. Обычное начало всякаго разсказа о кликушахъ таково: «Была де у нихъ свадьба, а на той свадьбѣ мать и сноха стали кликать къ порчѣ»...

Въ случаяхъ кликушества, описанныхъ въ позднѣйшее время

Геника ¹⁾, Карпинскимъ, Яковенко и другими также отмѣчается связь между порчею и свадебнымъ пиршествомъ.

Нѣкоторые изслѣдователи думаютъ объяснить это тѣмъ, что на свадьбахъ происходитъ пьянство. Но противъ этого говорить всякое сколько-нибудь тщательное анализированіе условій развитія кликушества.

Въ описанныхъ нами случаяхъ у Клавдіи порча началась со свадьбы, у Василисы на почвѣ обвиненія ея въ преступной любовной связи, у Татьяны въ связи съ неладомъ съ мужемъ, человекомъ болѣзненнымъ и хилымъ.

Истерія диагностируется на основаніи цѣлаго ряда соматическихъ и психическихъ симптомовъ, но основу ея составляетъ нарушение равновѣсія нервной системы. При ней наблюдаются одновременно уменьшеніе чувствительности въ формѣ анестезій и увеличеніе чувствительности въ формѣ гиперестезій. Уменьшеніе и увеличеніе силы въ формѣ параличей и контрактуръ и т. д. То же нарушение равновѣсія наблюдается и въ психической сферѣ. Всѣ душевныя отправления истеричныхъ отличаются чрезвычайно нестойкостью, при чемъ особенно замѣчательнымъ признакомъ истеріи является стремленіе переводить душевныя волненія на физическіе симптомы. Юнгъ ²⁾ видитъ въ вытѣсненіи изъ сознанія психической травмы и въ замѣщеніи ея какимъ-нибудь поверхностнымъ физическимъ симптомомъ самую сущность истеріи.

Крайняя нестойкость всѣхъ душевныхъ проявленій у истеричныхъ обуславливаетъ чрезвычайно большую зависимость ихъ отъ окружающихъ ихъ лицъ. Элементъ подражанія у нихъ чрезвычайно развитъ. Нерѣдко онѣ являются живымъ отраженіемъ окружающей ихъ среды. Если, напр., истеричная больная живетъ въ близкомъ сосѣдствѣ съ паралитикомъ или табетикомъ, у нея могутъ въ одинъ прекрасный день отняться ноги, если она видитъ туберкулезнаго, она, подобно послѣднему, можетъ начать задыхаться отъ недостатка воздуха, если она видитъ ревматика, у нея легко могутъ появиться сильныя боли въ сочлененіяхъ.

¹⁾ Е. А. Геника. Эпидемія истерич. судорогъ въ Подольск. у. Москов. губ. „Вѣстникъ Общ. Гигіены“ XXX, кн. II, отд. II.

Вторая эпидемія истерич. судорогъ въ Подольск. у. Моск. губ. „Неврол. Вѣстн.“ 1898, т. VI, вып. IV, стр. 1—46. „Биржевыя Вѣдомости“ 1898, № 164.

²⁾ Die gnostische Assoziationsstudien Journal f. Psychologie und Neurologie Bd. 6, 7. Beitrag.

Одна только боязнъ какой-либо болѣзни можетъ повести къ развитію именно того симптомокомплекса, который характеренъ для этой болѣзни. Въ настоящее время, когда аппендицитъ сдѣлался болѣзнью, проявленія которой почти всѣмъ извѣстны, невропатологамъ и психіатрамъ постоянно приходится наталкиваться на случаи ложнаго аппендицита у истеричныхъ. Dr Ferriep описалъ эпидемію ложнаго коксальгита (pseudo-coxalgia), имѣвшаго мѣсто въ мѣстечкѣ Saint Fulgent. Происхожденіе этой эпидеміи было таково. Въ одномъ мѣстечкѣ заболѣла одна дѣвушка 19 лѣтъ коксальгіей. Врачъ предписалъ ей ходить на костыляхъ. Это привлекло къ ней всеобщее вниманіе. Черезъ нѣсколько дней къ тому же врачу сразу пришло нѣсколько дѣвушекъ съ тѣми же жалобами и тѣми же проявленіями болѣзни, какъ и у первой. Исслѣдованіе не обнаружило коксальгита ни у одной изъ нихъ, но всѣ онѣ оказались страдающими истеріей.

Истерія можетъ имитировать всякую болѣзнь; при этомъ всѣ симптомы болѣзни воспроизводятся съ такою точностью, что нерѣдко даже опытные врачи спеціалисты впадаютъ въ ошибку. Вслѣдствіе присущаго истеричнымъ безсознательнаго стремленія привлекать къ себѣ всеобщее вниманіе, доминировать среди окружающихъ ихъ лицъ, онѣ копируютъ большею частью тѣ болѣзни, о которыхъ особенно много говорятъ.

Въ русской деревнѣ, гдѣ чрезвычайно живучи демоническія вѣрованія, и гдѣ рассказы о бѣсноватыхъ передаются изъ устъ въ уста съ мельчайшими подробностями, истерія принимаетъ характеръ кликушества.

Поведеніе страдающихъ истеріей нерѣдко подаетъ поводъ говорить о симуляціи, притворствѣ, лжи. Но въ дѣйствительности такое мнѣніе совершенно ошибочно. Истерическія женщины по своимъ нравственнымъ качествамъ мало чѣмъ отличаются отъ обыкновенныхъ нормальныхъ женщинъ. Среди нихъ лица рѣдкой отзывчивости и доброты далеко не исключеніе. Обвиненіе въ притворствѣ обусловливается обыкновенно тою формою, въ какой обнаруживаются душевныя переживанія при истерическомъ страданіи. Если что-либо захватить больную, страдающую истеріей, то она, вслѣдствіе содержащихся въ истерическомъ состояніи условій для умственнаго расчлененія, о чемъ было говорено выше, очень скоро теряетъ равновѣсіе и начинаетъ безъ

всякой мѣры и часто сама того не сознавая усиленно фабулировать въ томъ направленіи, въ какомъ данъ ей импульсъ. Вслѣдствіе же наклонности къ позѣ и драматизаціи всѣ краски чрезвычайно сгущаются, и въ концѣ-концовъ самое обыкновенное происшествіе въ ея изображеніи принимаетъ характеръ изъ ряда вонъ выходящаго событія. Возьмемъ для примѣра отношеніе страдающей исторіей къ половому акту. Вопреки сложившемуся убѣжденію истерическія женщины не отличаются особою чувственностью, даже напротивъ, между ними немало лицъ съ пониженнымъ половымъ влеченіемъ. Но, когда ими овладѣваетъ половое влеченіе, онѣ вкладываютъ въ свои желанія столько страстной экзальтаціи и столько фразъ, что кажутся совершенно опьяненными, и это—въ то время, когда на самомъ дѣлѣ онѣ испытываютъ лишь очень слабое чувственное возбужденіе. Мало того, ихъ возбужденная фантазія толкаетъ ихъ къ разнаго рода извращеніямъ, такъ какъ обыкновенный половой актъ представляется имъ слишкомъ несложнымъ.

Вслѣдствіе слабого развитія чувства реальной дѣйствительности страдающія истеріей очень легко перестаютъ отличать собственный вымыселъ отъ истины и въ конечномъ результатѣ являются не обманщицами, а обманутыми и при томъ никѣмъ другимъ, какъ самими собою. Вотъ этотъ-то обусловленный паталогическимъ фантазированіемъ контрастъ между дѣйствительными переживаниями и ихъ внѣшнимъ выраженіемъ и составляетъ особую печать истерического страданія и даетъ поводъ думать о притворствѣ и симуляціи.

Въ болѣе рѣзко выраженныхъ случаяхъ получается впечатлѣніе, что больная говоритъ и дѣйствуетъ въ состояніи автоматизма, и сами больныя нерѣдко впослѣдствіи испытываютъ такое чувство, какъ будто бы имъ снился тяжелый сонъ. Одна больная Paul Garnier'a, дававшая на судѣ ложныя показанія, говорила ему впослѣдствіи: «погружаясь съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе въ свое страшное дѣло лжи, я испытывала такое чувство, какъ будто кто-то другой дѣйствуетъ во мнѣ, а не я сама». Отсюда одинъ только шагъ къ тому состоянію, при которомъ отдѣльныя части сознанія выступаютъ порознь и независимо другъ отъ друга, т.-е. къ раздѣленію личности, какъ это наблюдается у бѣсоодержимыхъ.

Психологически всѣ виды автоматизма должны быть объяснены. Вопросы философіи, кн., 102.

нены широкимъ развитіемъ подсознательной жизни, легкою смѣщаемостью границъ «поля сознанія» и преобладаніемъ окраинной жизни сознанія надъ центральной. Вторженія какъ со стороны периферіи сознанія, такъ въ еще большей степени изъ сублиминальной сферы опрокидываютъ равновѣсіе прежняго поля сознанія и ведутъ къ перемѣщенію центра духовной энергіи. Человѣкъ не знаетъ источника этихъ вторженій, и потому они кажутся ему необъяснимыми съ точки зрѣнія обычныхъ переживаній. Процессъ созрѣваетъ подсознательно и только конечные результаты его доходятъ до сознанія (Джемсъ, Бине, Жане и др.).

Анатомически произвольныя богохульства бѣсоодержимыхъ, говорящихъ во время припадка отъ имени бѣса и его языкомъ, обусловлены автоматизмомъ центра рѣчи. Boelg, Ball, Bruce приписываютъ чередованіе нормальнаго состоянія и состоянія одержимости попеременному функціонированію лѣваго и праваго полушарія въ зависимости отъ измѣненія кровообращенія. Какъ извѣстно, у нормальнаго человѣка функціонируетъ по преимуществу лѣвое полушаріе, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ рѣчи, напротивъ того лѣвша пользуется правымъ полушаріемъ. Названные авторы полагаютъ, что когда больная говоритъ отъ себя, у нея находится въ дѣятельномъ состояніи лѣвое полушаріе; когда она говоритъ отъ имени бѣса, функціонируетъ правое полушаріе. Нѣкоторыя наблюденія служатъ какъ бы подтвержденіемъ этого предположенія. Такъ больной Bruce'а, писавшій обыкновенно правою рукою, при переходѣ во второе состояніе, начиналъ писать лѣвою рукою. У больного, описаннаго Bälz'омъ, всякій разъ когда начиналъ говорить бѣсъ, наблюдалось подергиваніе лѣваго угла рта, судорожныя сокращенія въ лѣвой рукѣ и непривычныя ощущенія въ лѣвой половинѣ груди, другими словами приходила въ дѣятельное состояніе иннервація, связанная съ правымъ мозговымъ полушаріемъ. Это даетъ нѣкоторое основаніе думать, что и произвольная рѣчь больного обусловлена дѣятельностью праваго полушарія. Не послѣдняя роль въ возникновеніи идеи одержимости принадлежитъ также и такъ называемому общему чувству. Она складывается изъ множества отдѣльныхъ чувствованій, которыя въ нормальномъ состояніи почти совсѣмъ не сознаются, но во время болѣзни могутъ быть очень тягостными и сильно вліять на всю духовную жизнь че-

ловѣка. При истеріи разстройства чувствительности составляютъ одинъ изъ наиболѣе постоянныхъ симптомовъ, и вѣроятно главнымъ источникомъ возникновенія идеи одержимости служить иллюзорное искаженіе именно различныхъ ненормальныхъ внутреннихъ ощущеній. Кликуша чувствуетъ въ себѣ другое существо, сознаніе ея нарушено или подавлено, языкъ, двигаясь противъ ея воли, произноситъ богохульства, которыхъ она сама боится. Естественно она истолковываетъ это состояніе въ направленіи внушеннаго ей бреда и подъ вліяніемъ послѣдняго воспроизводитъ во всѣхъ деталяхъ исторически сложившійся типъ кликуши. «Не подлежитъ сомнѣнію,—пишетъ проф. В. Бехтеревъ¹⁾,—что психическая сторона такъ называемой порчи и кликушества, какъ и бѣсноватости, черпаетъ свои особенности въ своеобразныхъ суевѣріяхъ и религіозныхъ вѣрованіяхъ народа. Этимъ объясняется не только характеръ бредовыхъ идей о порчѣ, о вселеніи нечистой силы во внутрь тѣла, но и всѣ другія характерныя явленія въ поведеніи кликушъ»...

Надо думать, что въ деревняхъ бредъ при истерическомъ расчлененіи сознанія будетъ принимать характеръ бѣсоодержимости до тѣхъ поръ, пока въ народѣ будетъ существовать вѣра въ возможность тѣснаго сожителства человѣка съ дьяволомъ.

Чѣмъ можно помочь кликушѣ? Истерія есть болѣзнь психогеннаго происхожденія; всѣ симптомы ея суть функціональныя разстройства, т.-е. такія, которымъ не соотвѣтствуютъ никакія видимыя измѣненія въ анатомическомъ субстратѣ, а потому и лѣченіе истеріи должно состоять главнымъ образомъ въ психическомъ воздѣйствіи на больную, при этомъ надежные результаты могутъ быть получены только тогда, когда лѣченіе является этиологическимъ, т.-е., когда оно направлено на основную причину страданія—на психо-сексуальную травму. Однимъ изъ очень распространенныхъ въ настоящее время методовъ лѣченія является способъ Freud'a-Bleuler'a. Согласно ихъ теоріи, тяжелыя сексуальныя переживанія, будетъ ли это несчастная любовь, оскорбленное самолюбіе, насиліе, которому подверглась женщина, или мастурбація, удерживаются въ скрытомъ видѣ на протяженіи всей человѣческой жизни и могутъ сдѣлаться источникомъ очень

¹⁾ В. М. Бехтеревъ. Внушеніе и его роль въ общественной жизни. Спб., 1903.

сильныхъ аффектовъ. Но аффекты эти только въ рѣдкихъ случаяхъ разряжаются въ какихъ-либо внѣшнихъ проявленіяхъ, въ слезахъ, крикахъ и проч., обыкновенно же они не находятъ выхода и, исчезая изъ сознанія, какъ таковыя, претворяются въ различные истерическіе симптомы: *globus*, *clavus*, анестезіи, параличи, припадки и проч. Такимъ образомъ, какъ въ каждомъ отдѣльномъ симптомѣ, такъ и во всемъ истерическомъ симптомо-комплексѣ Фрейдъ видитъ скрытое сексуальное содержаніе, отраженное проявленіе чувствованій, возникшихъ въ связи съ сексуальными переживаніями. Главнѣйшая задача врача при лѣченіи истеріи состоитъ въ томъ, чтобы такъ сказать, расшифровать истерическій симптомокомплексъ и открыть тотъ комплексъ представленій и чувствованій, которымъ было обусловлено самое возникновеніе болѣзни. Достигнуть этого далеко не всегда удастся, такъ какъ истерическая реакція на человѣческія невзгоды есть реакція защиты и сводится къ тому, чтобы удалить изъ нашего сознанія все то, что вызываетъ тяжелыя чувствованія, а потому тотъ комплексъ представленій и чувствованій, который лежитъ въ основѣ истеріи или совсѣмъ не сознается больнымъ или же оказывается оттѣсненнымъ далеко на задній планъ, уступая мѣсто разнаго рода истерическимъ проявленіямъ. Чтобы вернуть больного къ тому психическому состоянію, которое предшествовало развитію психоза, Ф. предложенъ особый методъ, который названъ имъ психоаналитическимъ. Фрейдъ подробно спрашиваетъ больныхъ обо всемъ, что касается ихъ настоящаго и прошлаго, заставляетъ ихъ говорить все, что имъ придетъ въ голову, подробно рассказывать о своихъ снахъ, при этомъ онъ обращаетъ большое вниманіе на очитки, описки и вообще всякаго рода ошибки. Иногда Фрейдъ приводитъ больного въ состояніе гипнотическаго сна и затѣмъ только заставляетъ говорить его о себѣ. Этимъ путемъ онъ стремится раскрыть глубочайшую причину того или другого болѣзненнаго явленія. Цюрихскій психологъ Юнгъ поступаетъ нѣсколько иначе. Онъ предлагаетъ больному образовывать на отдѣльныя слова рядъ ассоціацій, продолжительность которыхъ онъ опредѣляетъ въ доляхъ секунды. Затѣмъ онъ заставляетъ изслѣдуемое лицо повторить всѣ слова, на которыя онъ реагировалъ образованіемъ ассоціацій; характеръ ассоціацій, время реакціи, ошибки воспроизведенія и проч. даютъ ключъ къ раскрытію тѣхъ комплексовъ представленій, которые,

вторгаясь въ сознаніе, нарушаютъ нормальное теченіе гредставленій. Полученныя этимъ способомъ данныя служатъ основаніемъ для дальнѣйшаго проникновенія въ психическую жизнь больного.

Когда источникъ болѣзни будетъ открытъ, больному должна быть предоставлена полная и свободная возможность рассказать врачу о всѣхъ своихъ душевныхъ переживаніяхъ, о всѣхъ своихъ затаенныхъ и отчасти уже забытыхъ тягостныхъ чувствованіяхъ. Возможность свободно и спокойно высказаться дѣйствуетъ на больного такъ же, какъ открытіе клапана у перегрѣтаго котла. Напряженіе падаетъ, и, какъ бы по мановенію волшебнаго жезла, наступаетъ полное успокоеніе больного, и болѣзненные истерическіе симптомы, служащіе какъ бы переводомъ тяжелыхъ нравственныхъ и главнымъ образомъ психо-сексуальныхъ переживаній на языкъ физическихъ проявленій, постепенно ослабѣваютъ и, наконецъ, исчезаютъ совершенно, такъ какъ изъ-подъ нихъ ушла почва.

Этотъ способъ лѣченія и былъ мною примѣненъ къ Василисѣ. Моя задача была значительно облегчена тѣмъ обстоятельствомъ, что мнѣ были хорошо извѣстны всѣ событія въ жизни Василисы, предшествовавшія ея заболѣванію. Василиса пережила физическій и нравственный шокъ. Физически она скоро оправилась. Моральное же потрясеніе оставалось ничѣмъ не компенсированнымъ, напротивъ того, она встрѣчала въ своихъ односельчанахъ или открытое издѣвательство или грубые намеки. Въ семьѣ, хотя и заступались за нее, но относились къ ней съ молчаливой укоризной. Василиса одна носилась съ своимъ чувствомъ возмущенія противъ совершеннаго надъ нею насилія, не находила ему выхода и въ концѣ-концовъ ушла въ психозъ, а народныя суевѣрія и окружающій мракъ придали этому психозу опредѣленный характеръ, сдѣлали ее кликушей. Чѣмъ можно было помочь Василисѣ? Вѣроятно многіе стали бы ей доказывать, что бѣса въ ней нѣтъ, но я очень сомнѣваюсь, чтобы такого рода убѣжденія оказались дѣйствительными, такъ какъ Василиса физически чувствовала въ себѣ его присутствіе, ложно истолковывая внутреннія ощущенія. Надо было совсѣмъ оставить бѣсовъ въ покоѣ, и дать ей возможность свободно выплакать свое горе. И дѣйствительно, какъ только она почувствовала участіе въ окружающихъ людяхъ, какъ только ей стало ясно, что они пришли къ ней, чтобы помочь ей, она стала расска-

зывать обо всемъ ею пережитомъ и дѣлала это съ необыкновенною поспѣшностью, сама себя перебивая, волнуясь и сбиваясь, какъ бы боясь, что ее не дослушаютъ до конца; глаза ея при этомъ блестѣли, на щекахъ выступилъ румянецъ. Обычно спокойную Василису было трудно узнать. Высказавъ все, что у нея было на душѣ, и о чемъ она уже и сама не совѣмъ ясно вспоминала, она вздохнула съ чувствомъ нѣкотораго облегченія и проводила слушавшихъ ея лицъ съ нескрываемою признательностью. На слѣдующій день она снова повторила свой рассказъ, черезъ нѣсколько дней снова, и стало замѣтно, что она становится все спокойнѣе и спокойнѣе; черезъ короткое время она, не утративъ ни одного изъ своихъ суевѣрій, перестала бояться святости, иконъ, причастія, о чемъ съ ней не было сказано ни одного слова. Въ настоящее время она совершенно здорова.

Въ противоположность Василисѣ, отличавшейся всегда хорошимъ здоровьемъ и большою выносливостью и заболѣвшей лишь подъ вліяніемъ крайне неблагоприятно сложившихся для нея обстоятельствъ, Клавдія представляетъ собою типъ глубоко дегенеративный; всегда она была замкнута, сосредоточена, недовѣрчива. Работоспособность ея была очень невелика. Всегда она нуждалась въ чужой поддержкѣ. Психо-сексуальная травма относится къ раннему періоду ея дѣвчества. Въ деревнѣ упорно держался слухъ, что она живетъ съ отцомъ. Фактъ этотъ остался недоказаннымъ даже при судебномъ разбирательствѣ, но осложненія, наступившія у Клавдіи въ первую же брачную ночь заставляютъ думать, что народная молва имѣла подъ собою нѣкоторую почву.

Вернуть Клавдію къ тѣмъ психо-сексуальнымъ переживаніямъ, которыми было обусловлено возникновеніе психоза, и заставить ее свободно обо всемъ рассказать было невозможно, такъ какъ въ противоположность все той же Василисѣ, считавшей себя незаслуженно оскорбленной, у Клавдіи въ прошломъ было что-то такое, одно напоминаніе о чемъ дѣйствовало на нее чрезвычайно болѣзненно и заставляло ее замыкаться въ себя. Болѣзненное состояніе Клавдіи, поддерживаясь непрерывно въ теченіе 10 лѣтъ, приняло почти паренсальный характеръ. Вслѣдствіе всего этого, т.-е. вслѣдствіе психопатической конституціи Клавдіи, необычности въ условіяхъ деревенской жизни перенесенной ею психо-сексуальной травмы и, наконецъ, давности страданія, раз-

считывать на излѣченіе Клавдіи амбулаторно, такъ сказать на-ходу, было нельзя. Ее было необходимо взять изъ деревни, помѣстить въ больницу и здѣсь, изолировавъ отъ всѣхъ постороннихъ вліяній, постепенно разбѣять ея страхъ и недовѣріе и этимъ путемъ подготовить ее къ психотерапевтическому воздѣйствію. Но ни сама Клавдія, ни ея родственники не соглашались ѣхать въ Москву и потому никакого психотерапевтическаго лѣченія къ Клавдіи примѣнено не было.

Необходимо упомянуть и о Наталіи Бондыревой. Со словъ Клавдіи ее считали бѣсоодержимой, и она сама передавала объ этомъ съ большимъ смущеніемъ, но тѣмъ не менѣе святости она не боялась, въ церковь ходила и легко причащалась. Изслѣдованіе не обнаружило въ ней никакихъ истерическихъ симптомовъ, но зато у нея оказался сифилисъ костей и внутреннихъ органовъ, которымъ она заразилась отъ мужа. Такимъ образомъ отсутствіе истеріи, а слѣдовательно и повышенной внушаемости, имѣло своимъ послѣдствіемъ то, что народныя суевѣрія не вызвали у Бондыревой того бредового состоянія, какое мы видѣли у Василисы и Клавдіи, хотя она и раздѣляла эти суевѣрія со всею деревнею.

Въ заключеніе два слова о братѣ Яковѣ. Перефразируя положеніе, что каждый народъ имѣетъ такое правительство, до какого онъ доросъ, мы можемъ сказать, что и въ болѣзняхъ и скорбяхъ своихъ онъ обращается къ тѣмъ цѣлителямъ и заступникамъ, которые ближе всего стоятъ къ нему по своему духу и развитію. Въ разсматриваемомъ нами случаѣ такимъ цѣлителемъ оказывается разбитый параличомъ, слабоумный старикъ, живущій «среди отходниковъ, тамъ, гдѣ давленные». Какъ низокъ долженъ быть культурный уровень людей, которые изъ такого источника черпаютъ силы для жизни. Нѣкоторое объясненіе успѣха Якова слѣдуетъ приписать его полному безкорыстію и мягкому, жалостливому обращенію съ больными и несчастными. Я по крайней мѣрѣ не видалъ, чтобы кто-либо давалъ ему деньги, да и вся обстановка, въ которой живетъ Яковъ, исключаетъ предположеніе, чтобы дѣятельность его была очень доходна. Но эти нравственные качества имѣютъ только внѣшнюю цѣну. Въ значительной степени они обусловлены тѣмъ, что Яковъ представляетъ собою духовно совершенно распавшуюся личность, въ которой сильны только тѣ впечатлѣнія, которыя чаще всего по-

вторялись въ его жизни, а онъ всю свою жизнь ходилъ по монастырямъ, присутствовалъ при церковныхъ службахъ и общался съ нищими и калѣками. И теперь, когда онъ впалъ въ органически обусловленное слабоуміе, онъ сохранилъ способность только имитировать видѣнные имъ служебные обряды, перепутывая и искажая при этомъ слова молитвы, и произносить слова утѣшенія, которыхъ такъ много знаетъ православная церковь. Сознательнаго нравственнаго подвига, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, въ жизни Якова нѣтъ. Но посѣтители Якова не имѣютъ ни времени, ни возможности разобраться въ его психологій, да и ненужно имъ этого. Они идутъ къ нему за нравственною помощью и совѣтомъ и получаютъ отъ него и то, и другое, такъ какъ слова Якова такъ неопредѣленны и неясны, а, съ другой стороны, такъ доброжелательны, что всякій всегда найдетъ въ нихъ то, что ему нужно.

Если бы братъ Яковъ только молился и утѣшалъ, то съ извѣстной точки зрѣнія дѣятельность его могла бы быть признана даже полезною, но, къ сожалѣнію, этимъ его дѣятельность не ограничивается, онъ еще лѣчитъ и поучаетъ. Какъ сотни лѣтъ назадъ, онъ винитъ во всѣхъ людскихъ невзгодахъ и бѣдствіяхъ дьявола и на борьбу съ нимъ направляетъ всѣ свои усилія; этимъ путемъ онъ поддерживаетъ и плодитъ народныя суевѣрія и невѣжество, а людей, уже надорвавшихъ свои нервныя силы, превращаетъ въ бѣсноватыхъ. Отсюда ясно, что бороться съ психопатическими эпидеміями, подобными описанной нами, невозможно только полицейскимъ преслѣдованіемъ отдѣльныхъ лицъ. Параноиковъ, маньяковъ и слабоумныхъ всегда будетъ довольно, и на смѣну одного всегда явится другой или даже нѣсколько новыхъ лицъ. Борьба должна быть направлена на тѣ условія, которыя дѣлаютъ возможнымъ существованіе подобнаго рода явленій, какъ дѣятельность брата Якова, и прежде всего на широкое просвѣщеніе народныхъ массъ.

М. Лахтинъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Эдмундъ Гуссерль. «Логическія изслѣдованія». Часть первая: Прологомены къ чистой логикѣ. Разрѣшенный авторомъ переводъ съ нѣмецкаго Э. А. Берштейнъ, подъ редакціей и съ предисловіемъ С. Л. Франка. Спб. Стр. XV + 224. Ц. 1 р. 50 к.

«Логическія изслѣдованія» Гуссерля представляютъ собой безъ сомнѣнія одно изъ самыхъ выдающихся явленій нѣмецкой философской литературы за послѣднее десятилѣтіе (на нѣмецкомъ языкѣ «Изслѣдованія» вышли въ 1900—1901 г.). Мимо нихъ не можетъ пройти никто, интересующійся гносеологическими проблемами. Поэтому нельзя не привѣтствовать появленія хорошаго русскаго перевода 1-го тома «Изслѣдованій», кстати сказать единственно доступнаго для перевода. Второй томъ, намѣчающій основныя черты положительной гносеологической теоріи Гуссерля, не поддается никакому переводу—въ виду трудностей языка и терминологіи, осложненной экскурсами грамматическаго характера, но переводъ его и не представляетъ большой необходимости.

Центръ тяжести перваго тома лежитъ въ критикѣ. Поэтому теорію Гуссерля легче всего обозначить отрицательнымъ терминомъ «антипсихологизмъ». Первый томъ и представляетъ собой детальное и исчерпывающее опроверженіе психологизма, т.-е. теорій, пытающихся обосновать логику на психологіи, а также необходимо связанныхъ съ психологизмомъ релятивизма и скептицизма. Гуссерль самъ—бывшій психологистъ: въ 1891 г. онъ выпустилъ въ свѣтъ «Философію математики», въ которой пытался обосновать математику путемъ установленія эмпириче-

скаго происхожденія ея понятій. Поэтому онъ какъ нельзя лучше знаетъ аргументы психологистовъ, а главное тонко понимаетъ мотивы ихъ упорства. Онъ уступаетъ психологистамъ максимумъ того, что можно имъ уступить, и все-таки обнаруживаетъ несостоятельность психологизма.—Психологины правы въ своемъ спорѣ съ обычными нормативистами вродѣ Зигватра. Логика, какъ техническое ученіе о томъ, какъ въ дѣйствительности *должно* мыслить, чтобы приходиться къ истиннымъ результатамъ, необходимо основана на психологіи, изучающей то, что въ дѣйствительности всегда происходитъ. Простого противорѣчія истинности и ложности недостаточно для того, чтобы обосновать самостоятельность логики. Нормативисты—тѣ же психологины, ибо вѣдь и психологины (вродѣ Липпса) не отождествляютъ логики съ психологіей, а только основываютъ первую на второй. Но будучи совершенно правы въ своемъ утвержденіи, что логика какъ техническое ученіе необходимо предполагаетъ чисто теоретическіе законы психологіи, психологины совершенно произвольно расширяютъ это свое утвержденіе, выставя положеніе, что техническая логика основана *только* на психологіи. Здѣсь пробѣлъ въ ихъ аргументаціи. *Возможно*, что техническая логика кромѣ психологіи предполагаетъ еще какія-нибудь теоретическія науки и между ними и чисто теоретическую «чистую логику».—Путемъ тонкаго и глубокаго анализа Гуссерль доказываетъ затѣмъ *необходимость* чистой логики, какъ особой науки, имѣющей свой особый объектъ и методъ. Чистая логика необходима, ибо она есть теоретическая наука о предпосылкахъ всякой спеціальной науки (въ томъ числѣ и психологіи), безъ которыхъ невозможна никакая теорія вообще. Въ этомъ только смыслъ она «апріорна», т.-е. независима въ своихъ выводахъ ни отъ какихъ эмпирическихъ наукъ, будь то физика, психологія и т. п. Всякій психологизмъ неизбежно противорѣчивъ, приводитъ къ релятивизму и скептицизму. То же можно сказать о біологизмѣ въ логикѣ, т.-е. объ эмпириокритицизмѣ, которому Гуссерль посвящаетъ особую главу.—Но мало того, психологизмъ вообще не есть отвѣтъ на логическую проблему: онъ ее игнорируетъ. Мы должны различать между фактическимъ *актомъ* познанія («актомъ сужденія»), чисто субъективнымъ, *различнымъ* въ различныхъ субъектахъ, зависящимъ и отъ чисто индивидуальной и отъ родовой психической организаціи субъекта, и

тождественнымъ содержаніемъ (смысломъ) познанія (сужденія), всегда однимъ и тѣмъ же, независящимъ въ *значеніи* своемъ отъ познающихъ субъектовъ и даже отъ того, имѣются ли вообще познающіе субъекты или нѣтъ. Если психологія изучаетъ акты познанія, устанавливая эмпирическіе законы, управляющіе этими фактическими процессами, то логика имѣетъ въ виду *смыслъ* познанія, ее интересуетъ вопросъ, какъ возможна независимая отъ познающихъ субъектовъ абсолютная значимость (Geltung) содержанія знанія. — Въ этомъ дѣленіи объектовъ логики и психологіи Гуссерль соприкасается съ Лейбницемъ (vérités éternelles и vérités de fait), съ Кантомъ (затемнившимъ это дѣленіе такъ наз. трансцендентальной психологіей, представляющей одну изъ самыхъ опасныхъ формъ психологизма), съ Больцано, «Наукоученіе» котораго оказало на Гуссерля наибольшее вліяніе. Изъ новѣйшихъ логиковъ Гуссерль тѣсно соприкасается съ марбургской школой (срав. привѣтствующую рецензію Наторпа на трудъ Гуссерля въ Kantstudien 1901 г.), съ Риккертомъ, который подъ его вліяніемъ освобождается отъ нормативистической терминологіи (срав. послѣднюю статью Р. въ Kantstudien 1909 г. «Zwei Wege der Erkenntnistheorie»). Наконецъ, рѣзкое разграниченіе логики и психологіи соотвѣтствуетъ мотивамъ нормативистовъ, *желавшихъ* того же самаго, что и Гуссерль, но неправильно усматривавшихъ особенность логики въ производномъ факторѣ — въ понятіи технической нормы и условнаго долженствованія.

Нужно ли еще указывать на громадное философское и общекультурное значеніе такого исчерпывающаго обоснованія независимаго и самодовлѣющаго значенія гносеологіи, какъ особой науки, ничему не служащей и себя самое оправдывающей? Вѣдь настоящая необходимость освобожденія философіи отъ разнаго рода служеній и сознанія автономнаго значенія ея задачъ признается рѣшительно всѣми, кому дороги судьбы русской философіи. Болѣе спорными представляются нѣкоторыя особенности положительной теоріи Гуссерля, только намѣченные имъ въ первомъ томѣ и подробно развитыя во второмъ, переведенномъ на русскій языкъ. Такъ, спорно отождествленіе предмета логики съ предметомъ математики, т. - е. смысла съ идеальнымъ бытіемъ. Не есть ли это математическій реализмъ понятій, аналогичный оспариваемому Гуссерлемъ психологическому реализму понятій? Много возраженій вызываетъ опредѣ-

леніе всеобщности тождественнаго смысла, какъ всеобщности вида (Species), относящагося къ различнымъ актамъ познанія, какъ къ экземплярамъ этого вида. Наконецъ, спорно также столь же рационалистическое предоставленіе примата наукамъ теоретическимъ или «номологическимъ» надъ науками описательными или «онтологическими».

Переводъ слѣдуетъ въ общемъ признать превосходнымъ. Напрасно только мелкій шрифтъ автора въ текстѣ ничѣмъ не отмѣченъ въ русскомъ переводѣ. Непонятно также, почему редакторъ перевода противится введенію совершенно необходимаго термина «значимость» (Geltung). Избѣгая этого, неологизма (за которымъ стоитъ авторитетъ Вл. Соловьева), онъ принужденъ переводить этотъ важный терминъ различными словами: обязательность, дѣйствительность, значеніе, истинность. А это часто не вполне соотвѣтствуетъ мысли автора, у котораго терминъ Bedeutung (переводимый тоже терминомъ значеніе) имѣетъ совершенно отличный отъ термина Geltung смыслъ. Переводъ Geltung какъ дѣйствительность правда вполне соотвѣтствуетъ намѣреніямъ Гуссерля, отождествляющаго сферу значимостей съ сферой идеальнаго *бытія*. Но такой переводъ тѣмъ самымъ затушевываетъ недоказанное Гуссерлемъ (и характерное для него) отождествленіе. Наконецъ, переводъ «обязательный» приводитъ иногда къ такимъ неудачнымъ выраженіямъ какъ «обязательная возможность» (стр. 161 р. пер.). Необходимость введенія для термина Geltung столь же однозначнаго термина «значимость» особенно ясна при переводахъ авторовъ, придерживающихся теоріи цѣнностей, какъ чистыхъ значимостей, *противоположаемыхъ* ими всякой дѣйствительности. (Такъ, напр., если бы переводчикъ «Предмета познанія» Риккерта не перевелъ бы gilt черезъ дѣйствительно, то Н. Лосскій не построилъ бы на подобной эквивокаціи одного изъ своихъ опроверженій теоріи Риккерта, см. «Обоснованіе интуитивизма», 1906 г., стр. 234).—Въ заключеніе указываемъ читателю на искажающую смыслъ опечатку на стр. 220 рус. пер. (стр. 14 сверху): слѣдуетъ читать «а не послѣднее», тогда какъ въ переводѣ стоитъ «послѣднее».

С. Гессенъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Безантъ Анни. Древняя мудрость. Спб. 1910. Ст. 230. Ц. 1 руб. 50 к.

Бинэ, Альфредъ. Современныя идеи о дѣтяхъ. Москва, 1910. Ст. 214. Ц. 1 р. 50 к.

Бонола, Роберто. Неевклидова геометрія. Перев. съ итальянск. А. Кулишеръ. Спб. 1910. Ст. X+213. Ц. 1 р. 50 к.

«Вѣхи» какъ знаменіе времени. Москва, 1910. Ст. 352. Ц. 1 р. 75 к.

Инскій, Л. М. Силуэты. Москва. 1908. Ст. 208. Ц. 80 к.

Краевскій, Б. По поводу самоубійствъ среди учащихся. Харьковъ. 1910. Ст. 54. Ц. 50 к.

Липпсъ, Теодоръ. Самосознаніе, ощущеніе и чувство. Перев. М. Лихарева. Спб. 1910. Ст. 84. Ц. 40 к.

Lowtzky, Fanny. Studien zur Erkenntnistheorie. Borna - Leipzig. 1910. Ст. 156.

Русовъ, Н. Н. О нищемъ, безумномъ и боговдохновенномъ искусствѣ. Съ предисл. проф. С. А. Котляревскаго. Москва. 1910. Ст. 50. Ц. 50 к.

Рыкачевъ, А. М. Деньги и денежная власть. Спб. 1910. Ст. 202. Ц. 1 р. 25 к.

Рыбаковъ, Ѳ. Е. Атласъ для экспериментально-психологическаго изслѣдованія личности. Москва. 1910. LVII табл. 46 стр. Ц. 3 р. 50 к.

Суденко, С. О «Бояринѣ Оршѣ». Москва. 1910. Ст. 18. Ц. 15 коп.

Фишеръ, Куно. Иммануиль Кантъ и его ученіе. Спб. 1910. Ст. 634. Ц. 4 р. Изд. Жуковскаго.

Volkman, Paul. Eigenart der Natur und Eigensinn des Monismus. Leipzig. 1910. Ст. 34. Ц. 1 м.

Франкъ, С. Л. Философія и жизнь. Спб. 1910. Ст. 389. Ц. 2 р.

Четвериковъ, К. Относительность движенія и начало наименьшаго дѣйствія въ природѣ. 1910. Ст. 57.

Шульце-Геверницъ, Р. Проф. Марксъ или Кантъ? Спб. 1909. Ст. 87. Ц. 50 к.

Изданія «Посредника». Москва 1910.

- С. Дурилинъ. Дѣтскіе годы В. М. Гаршина. Ц. 20 к.
 И. Горбуновъ-Посадовъ. Первые снѣжинки. Ц. 50 к.
 О. Хорнъ. Герои морскихъ береговъ. Ц. 1 р. 10 к.
 П. Крапоткинъ. Умственный и ручной трудъ. Ц. 12 к.
 Ф. Горностаевъ и др. Мой отецъ. Ц. 80 к.
 О. К. Безстрашная дѣва. Ц. 9 к.
 П. Хлѣбниковъ. Подъ Рождество. Ц. 25 к.
 Н. Ельниковъ. Страничка изъ жизни Миши Топтыгина.
 Спири. Безъ отца, безъ матери. Ц. 45 к.
 Е. Горбунова. Наши звѣрки. Ц. 65 к.
 И. Селиванскій. Какъ отъ болота хорошую землю получить?
 Ц. 3 к.
 Д. Бурлюкъ. Ленъ. Какъ его сѣять и какая отъ него польза.
 Ц. 2 к.
 Е. Г. Лѣпка, въ обложкѣ. Ц. 25 к.
 Ч. Робертсъ. Лось съ бѣлой отмѣтиной, въ обложкѣ. Ц. 15 к.
 Фр. Фоксъ. Министръ на часъ, въ обложкѣ. Ц. 15 к.
 Е. Горбунова и В. Лукьянская. Для маленькихъ людей, въ пап-
 кѣ. Ц. 1 р. 45 к.
 Е. Горбунова. Наши звѣрки, въ папкѣ. Ц. 90 к.
 Ф. Горностаевъ и др. Мой отецъ, въ папкѣ. Ц. 1 р.
 И. Спири. Безъ отца, безъ матери, въ папкѣ. Ц. 60 к.
 М. Саундерсъ. Красавецъ Джой, въ обложкѣ. Ц. 60 к.
 Ф. Карпентеръ. Поѣздка по Сѣверной Америкѣ, въ обложкѣ.
 Ц. 65 к.
 П. Хлѣбниковъ. Извозчикъ, въ обложкѣ. Ц. 25 к.
 И. Горбуновъ-Посадовъ. «Маякъ» 1909 г., т. I, въ переплетѣ.
 Ц. 3 руб.
 То же. «Маякъ» 1909 г., т. II, въ переплетѣ. Ц. 3 руб.
 Кэъ Дугласъ-Виггинъ. Счастье бѣднаго малыша, въ переплетѣ.
 Ц. 70 к.
 Л. Н. Толстой. Воскресеніе, въ переп. Ц. 1 р. 50 к.
 С. Порѣцкій. Давайте работать, вып. I, въ обложкѣ. Ц. 60 к.
 И. Старининъ. Объ одномъ добромъ человѣкѣ, прост. Ц. 1 к.
 То же. То же, лучш. Ц. 2 к.
 Ф. Горностаевъ. Два ребенка, прост. Ц. 3, 4. к.
 То же. То же, лучш. Ц. 2 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Въ Христову ночь, лучш. Ц. 3 к.

Л. Н. Толстой. Изрѣченія магомета, лучш. Ц. 3 к.

Л. Н. Толстой. Изрѣченіе китайскаго мудреца Лао-тзе, лучш.
Ц. 3 к.

Фр. Фоксъ. Министръ на часть, въ папкѣ. Ц. 30 к.

Е. Г. Лѣпка, въ папкѣ. Ц. 40 к.

А. Хирьяковъ. Бѣлый невольникъ, въ обл. Ц. 15 к.

Е. К. Соломинъ. За работу! въ обл. Ц. 25 к.

А. Зубрилинъ. Какъ улучшить крестьянское хозяйство. Ц. 2 к.

Д. Ф. Бурлюкъ. Какъ сѣять макъ. Ц. 2 к.

Мирный переворотъ. Ц. 1 р.

Московское Психологическое Общество.

ССЛ. Протоколъ годичнаго распорядительнаго засѣданія 23 января 1910 года.

Засѣданіе было открыто въ 9 ч. вечера въ залѣ Правленія университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, П. П. Блонскаго, Н. П. Корелиной, М. К. Морозовой, кн. Е. Н. Трубецкого, Г. И. Челпанова, А. М. Щербины.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о кончинѣ дѣйствительнаго члена Общества П. П. Стрѣльцова. По предложенію предсѣдателя Собраніе почтило память почившаго вставаніемъ.

2) Былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

3) Секретарь Общества Н. Д. Виноградовъ прочелъ отчетъ о состояніи Общества за время отъ 31 января 1909 года по 22 января 1910 года.

4) Казначей Общества Н. А. Абрикосовъ доложилъ Обществу отчетъ о движеніи денежныхъ суммъ Общества за это же время.

5) Секретарь редакціи журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» Н. П. Корелина доложила отчетъ по изданію журнала за истекшій годъ.

6) Обсуждался вопросъ объ организациі торжественнаго засѣданія по случаю двадцатипятилѣтія существованія Общества. Послѣ обмѣна мнѣній рѣшено было устроить торжественное засѣданіе 14 марта, въ воскресенье днемъ, въ богословской аудиторіи. Входъ на это засѣданіе долженъ быть по билетамъ, рас-

предѣленіе которыхъ поручается бюро Общества. Во время засѣданія на эстрадѣ должны быть поставлены портреты наиболѣе выдающихся скончавшихся дѣятелей Общества. Составъ засѣданія опредѣляется слѣдующимъ образомъ: отчетъ секретаря Общества, рѣчь Л. М. Лопатина (Важнѣйшія теченія въ современной философской мысли), рѣчь Г. И. Челпанова (Современное положеніе индивидуальной психологіи), рѣчь П. И. Новгородцева (Современныя исканія въ области общественной морали). Кромѣ того, Л. М. Лопатину поручено выяснить вопросъ о предполагавшемся участіи на этомъ засѣданіи одного изъ натуралистовъ.

7) Г. И. Челпановъ сообщилъ Обществу о большомъ количествѣ цѣннаго матеріала, полученнаго Обществомъ въ отвѣтъ на анкету, разосланную преподавателямъ философской пропедевтики. Вмѣстѣ съ этимъ Г. И. Челпановъ сдѣлалъ предложеніе пригласить для разработки этого матеріала члена Общества П. П. Блонскаго (въ виду невозможности для членовъ комиссіи принять активное участіе въ разработкѣ этого матеріала въ ближайшее время), который долженъ выполнить эту работу подъ руководствомъ его, Г. И. Челпанова, и результаты ея напечатать въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи». Послѣ обмѣна мнѣній Собраніе сдѣлало слѣдующее постановленіе по поводу этого предложенія: уполномочить комиссію обсудить предложеніе Г. И. Челпанова, предоставивъ окончательное рѣшеніе этого вопроса самой комиссіи.

8) Обсуждался вопросъ о планѣ занятій Общества въ наступившемъ году. Намѣчены слѣдующія засѣданія: кромѣ юбилейнаго—засѣданіе въ память В. С. Соловьева (осенью, по случаю десятилѣтія со дня кончины В. С. Соловьева), на которомъ предложены рѣчи слѣдующихъ лицъ: Л. М. Лопатина, кн. Е. Н. Трубецкаго, С. Н. Булгакова, П. И. Новгородцева и пр.; очередныя засѣданія—по поводу анкетнаго матеріала, съ предполагаемыми референтами А. П. Болтуновымъ, Г. И. Челпановымъ и др.

9) Была произведена баллотировка предложенныхъ къ избранію въ дѣйствительные члены Общества: И. М. Громогласова и И. А. Ильина. Оба оказались избранными единогласно.

Засѣданіе было закрыто въ 11 ч. вечера.

**Отчетъ о состояніи Московскаго Психологическаго Общества
за время отъ 31-го января 1909 года по 22-е января
1910 года.**

Составъ Общества.

Въ отчетномъ году въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: скончались—дѣйствительные члены: А. С. Бѣлкинъ, С. Н. Успенскій и П. П. Стрѣльцовъ; избраны въ почетные члены—проф. Гейдельбергскаго университета В. Виндельбандъ, въ дѣйствительные члены: А. А. Эйхенвальдъ, Н. А. Бердяевъ, Б. А. Кистяковский, А. Э. Вормсъ, А. В. Кубицкій, Н. В. Самсоновъ, В. П. Карповъ, М. Н. Шатерниковъ, А. М. Щербина, М. Ю. Лахтинъ, Д. Г. Коноваловъ, и въ члены-соревнователи—Н. Н. Хмѣленская. Къ 23 января 1910 года Общество состояло изъ 14 почетныхъ членовъ, 5 членовъ-учредителей, 164 дѣйствительныхъ членовъ, 21 члена-соревнователя и 6 членовъ-корреспондентовъ, а всего изъ 210 лицъ.

Совѣтъ Общества.

Совѣтъ Общества, избранный въ годичномъ засѣданіи 31 января 1909 года, въ отчетномъ году состоялъ изъ слѣдующихъ лицъ: председателя—профессора *Л. М. Лопатина*, товарища председателя—проф. *Г. И. Челманова*, кандидата товарища председателя—проф. *В. П. Сербскаго*, секретаря—приватъ-доцента *Н. Д. Виноградова*, товарища секретаря—приватъ-доцента *А. Н. Бернштейна*, кандидата товарища секретаря—*Н. П. Корелиной*, казначея—*Н. А. Абрикосова*, товарища казначея—приватъ-доцента *А. С. Бѣлкина* († 17 юля 1909 г.), кандидата товарища казначея—приватъ-доцента *О. Е. Рыбакова* и библіотекаря—проф. *П. П. Соколова*.

Дѣятельность Общества.

1) *Засѣданія.* Въ отчетномъ году Общество имѣло 8 засѣданій: два распорядительныхъ и шесть очерѣдныхъ. Въ распорядительныхъ засѣданіяхъ, кромѣ общихъ текущихъ дѣлъ, были обсуждены слѣдующіе вопросы: а) о празднованіи исполняющагося въ 1910 году двадцатипятилѣтія существованія Общества (рѣшено устроить торжественное засѣданіе Общества по этому поводу въ началѣ 1910 года); б) о созывѣ Всероссійскаго психологическаго съѣзда (рѣшено созвать такой съѣздъ на Пасхѣ

1911 года); в) объ организаціи среди преподавателей философской пропедевтики анкеты относительно результатов преподаванія этого предмета за 4 года (рѣшено организовать такую анкету, и для выработки ея, а также для разработки ожидаемаго матеріала избрана особая комиссія). Въ очередныхъ засѣданіяхъ были прочитаны и подвергнуты обсужденію доклады: *А. А. Эйхенвальда* «Современное міровоззрѣніе физиковъ»; *кн. Е. Н. Трубецкого* «Панметодизмъ въ этикѣ»; *П. Б. Кроля* «Объ апраксії»; *В. М. Хвостова* «Предметъ и методъ социологіи»; *М. Ю. Лахтина* «Къ вопросу о бѣсоодержимости въ современной деревнѣ»; *П. Д. Боборыкина* «Антропоцентризмъ и космическое міропониманіе».

2) Журналъ *Вопросы Философіи и Психологіи* издавался въ отчетномъ году подъ редакціей Л. М. Лопатина, въ составъ редакціоннаго комитета входили, кромѣ того, слѣдующія лица: *Ю. И. Айхенвальдъ*, *А. Н. Бернштейнъ*, *А. С. Бѣлкинъ*, *Н. Д. Виноградовъ*, *Б. К. Млодзѣевскій*, *П. И. Новгородцевъ*, *Г. А. Рачинскій*, *В. П. Сербскій* и *Н. А. Умовъ*.

3) Премія *Д. А. Столыпина*. Согласно постановленію годичнаго распорядительнаго собранія отъ 26 января 1908 года срокомъ для представленія сочиненій на означенную премию назначено 1-е января 1911 года.

Секретарь **Н. Виноградовъ**.

Отчетъ казначея Психологическаго Общества за 1909 годъ. (25 годъ).

Поступило:

Остатокъ отъ п./г. въ прих.-

расх. кассѣ 18 р. 64 к.

Членскихъ взносов 105 " — "

За продажу изданій Общества . 707 " 34 "

Отъ М. К. Морозовой 3000 " — "

Съ текущ. сч. Юнкеръ и К^о

(остатокъ) 150 " 64 "

% по вкладному билету М. У.

Банка 79 " 22 "

4060 р. 84 к.

Выдано:

На засѣданія и пр.	41 р. — к.	
„ почтов., телегр. и разѣздн. .	24 „ 65 „	
„ канцеляр., типогр. и наградн. .	20 „ 80 „	
Въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» .	3741 „ — „	
За публикаціи	45 „ 14 „	
Папка и адресъ на Гоголевскія торжества	12 „ 30 „	
По сч. Брокгауза въ Лейпци- гѣ за книги	67 „ 12 „	
‰ причисл. къ вклад. бил. М.		
Уч. Банка.	79 „ 22 „	
	<hr/>	4031 р. 23 к.
Остатокъ въ прихода-расходной кассѣ на 1 января 1910 г. .	<hr/>	29 р. 61 к.

Состояніе капиталовъ Психологическаго Общества.*Къ 1 января 1910 года:*

Въ прихода-расходной кассѣ	29 р. 61 к.	
Въ конторѣ журнала «Вопросы Фи- лософіи и Психологіи» (тек. сч. Юнкеръ и К ^о)	5072 „ 61 „	
На вкладѣ въ Моск. Учетн. банкѣ по билету за № 42647. Капиталь и проценты преміи Д. А. Столы- пина	1932 „ 66 „	
	<hr/>	7034 р. 88 к.

**Условія для соисканія преміи, учрежденной при
Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покой-
нымъ Д. А. Столыпинымъ за сочиненіе на тему по
философіи наукъ.**

Московское Психологическое Общество симъ объявляетъ, что, по предложенію Д. А. Столыпина и на пожертвованныя имъ средства, оно назначаетъ вновь премію въ 1000 руб. за лучшее сочиненіе на тему:

«Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (coïncidence spontanée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)».

См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стран. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Психологическое Общество понимаетъ предлагаемую задачу въ томъ смыслѣ, что нужно рѣшить: *«Существуетъ ли различіе между законами наукъ о неорганической природѣ и законами социальными, и если существуетъ, то какое».*

Психологическое Общество считаетъ, что разработка этой темы предполагаетъ строго-научную и широкую философскую ея постановку, основанную на серьезномъ знакомствѣ съ направленіями современной *посеологии* и ученіями современной *логики*.

Срокъ подачи сочиненій 1-е января 1911 года.

Присужденіе преміи особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1911 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительно-

сти представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафій представленныхъ сочиненій.

**Списокъ членовъ Психологическаго Общества, состоящаго при
Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, по 1-ое апрѣля
1910 года.**

Почетные члены:

1. Герье, Владиміръ Ивановичъ.
2. Звѣревъ, Николай Андреевичъ (членъ-учредитель).
3. Каринскій, Михаилъ Ивановичъ.
4. Ключевскій, Василій Осиповичъ.
5. Кони, Анатолій Ѳедоровичъ.
6. Струве, Генрихъ Егоровичъ.
7. Толстой, гр., Левъ Николаевичъ.
8. Виндельбандъ, Вильгельмъ (Германія).
9. Вундтъ, Вильгельмъ (Германія).
10. Гефдингъ, Гаральдъ (Данія).
11. Джэмсъ, Уильямъ (С. Америка).
12. Рибо, Томасъ (Франція).
13. Рише, Шарль (Франція).
14. Фулье, Альфредъ (Франція).

Члены-учредители:

15. Анучинъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
16. Ковалевскій, Максимъ Максимовичъ, проф. Петерб. унив.
17. Миллеръ, Всеволодъ Ѳедоровичъ, } профессора Московск.
18. Муромцевъ, Сергѣй Андреевичъ, } университета.
19. Фортунатовъ, Филиппъ Ѳедоровичъ, академикъ Имп. Акад.
Наукъ.

Дѣйствительные члены:

20. Абрикосовъ, Алексѣй Алексѣевичъ.
21. Абрикосовъ, Николай Алексѣевичъ.
22. Айхенвальдъ, Юлій Исаевичъ.
23. Алексѣевъ, Александръ Семеновичъ, проф. Моск. унив.
24. Андреевъ, Константинъ Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
25. Анри, Викторъ.
26. Аппельротъ, Германъ Германовичъ, адъюнктъ - профессоръ сельскохозяйственнаго института.
27. Баженовъ, Николай Николаевичъ, докторъ медицины.
28. Балталонъ, Цезарь Павловичъ, преподаватель средн. учебн. заведеній.
29. Басистовъ, Алексѣй Павловичъ, магистрантъ философіи.
30. Бачинскій, Алексѣй Осиповичъ, прив.-доцентъ Москов. унив.
31. Безобразова, Марья Владиміровна, д-ръ философіи Бернскаго университета.
32. Безобразовъ, Павелъ Владиміровичъ.
33. Бердяевъ, Николай Александровичъ.
34. Бернштейнъ, Александръ Николаевичъ, психіатръ, прив. доц. Москов. унив.
35. Блонскій, Павелъ Петровичъ.
36. Боборыкинъ, Петръ Дмитріевичъ, писатель.
37. Бобровъ, Евгеній Александровичъ, профессоръ Варшавскаго университета.
38. Боткинъ, Яковъ Алексѣевичъ, психіатръ.
39. Брунъ, Михаилъ Исаіевичъ, присяжн. повѣрен.
40. Брюхатовъ, Левъ Дмитріевичъ, преподав. средн. уч. завед.
41. Булгаковъ, Сергѣй Николаевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
42. Вагнеръ, Владиміръ Александровичъ, докторъ зоологіи.
43. Васильевъ, Александръ Васильевичъ, проф. Казанск. унив.
44. Введенскій, Александръ Ивановичъ, проф. Спб. унив.
45. Введенскій, Алексѣй Ивановичъ, проф. Московск. духовн. академіи.
46. Вентцель, Константинъ Николаевичъ.
47. Веселовскій, Алексѣй Николаевичъ, докторъ всеобщей литературы, проф. Лазарев. института.
48. Вернадскій, Владиміръ Ивановичъ, проф. Моск. унив.

49. Вешняковъ, Оедоръ Владиміровичъ.
50. Викторовъ, Давидъ Викторовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
51. Випперъ, Робертъ Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
52. Викторскій, Сергѣй Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
53. Виноградовъ, Николай Дмитріевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
- ✓ 54. Виноградовъ, Павелъ Гавриловичъ, проф. Оксфордск. унив.
55. Вормсъ, Альфонсъ Эрнестовичъ, прив. доц. Моск. универ.
56. Вульфертъ, Антонъ Карловичъ.
57. Вырубовъ, Григорій Николаевичъ, писатель.
58. Гамбаровъ, Юрій Степановичъ, проф. Петерб. политехникума.
59. Ганнушкинъ, Петръ Борисовичъ, психіатръ, прив. доц. Москов. университета.
60. Герасимовъ, Осипъ Петровичъ.
61. Гіацинтовъ, Владиміръ Егоровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
62. Гиляровъ, Алексѣй Никитичъ, проф. Кіевск. унив.
- ✓ 63. Голицынъ, кн., Борисъ Борисовичъ, академикъ Имп. Акад. Наукъ.
64. Горбовъ, Николай Михайловичъ.
65. Гротъ, Константинъ Яковлевичъ, проф. Петерб. унив.
66. Грушка, Аполлонъ Аполдоновичъ, проф. Моск. унив.
67. Горская, Зинаида Степановна.
68. Городенскій, Николай Гавриловичъ, проф. Моск. Духов. Акад.
69. Громогласовъ, Илья Михайловичъ, проф. Москов. духов. акад.
70. Гуторъ, Василій Петровичъ.
71. Давыдовъ, Николай Васильевичъ, прив. доц. Москов. унив.
72. Данилевскій, Василій Яковлевичъ, проф. Харьк. унив.
73. Де-Роберти, Евгеній Валентиновичъ, писатель.
74. Дерюжинскій, Владиміръ Оедоровичъ, редакторъ «Журнала Министерства Юстиціи».
75. Джонстонъ, Вѣра Владиміровна.
76. Дриль, Дмитрій Андреевичъ, докторъ уголовного права.
77. Елеонскій, Николай Александровичъ, протоіерей, профессоръ Москов. университета.
78. Ефименко, Александра Яковлевна, писательница.
- ✓ 79. Жегалкинъ, Иванъ Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
- ✓ 80. Жуковскій, Николай Егоровичъ, проф. Моск. унив.
81. Занцевичъ, Константинъ Петровичъ, присяжн. повѣрен.
82. Зерновъ, Дмитрій Николаевичъ, проф. Моск. унив.
83. Зографъ, Николай Юрьевичъ, проф. Моск. унив.
84. Зыковъ, Владиміръ Павловичъ, прив.-доц. Моск. унив.

85. **Ивановскій**, Владиміръ Николаевичъ, прив.-доц. Казанск. унив.
86. **Иванцовъ**, Николай Александровичъ, прив. доц. Москов. унив.
87. **Иванюковъ**, Иванъ Ивановичъ, д-ръ политической экономіи.
88. **Ильинъ**, Иванъ Александровичъ, прив. доц. Москов. унив.
89. **Казанскій**, Александръ Павловичъ, проф. Новорос. унив.
90. **Камаровскій**, гр., Леонидъ Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
91. **Каннабихъ**, Юрій Владиміровичъ, психіатръ.
92. **Карповъ**, Владиміръ Порфирьевичъ, прив. доц. Москов. унив.
93. **Карѣвъ**, Николай Ивановичъ, д-ръ всеобщей исторіи.
94. **Кистяковскій**, Богданъ Александровичъ, прив. доц. Москов. университета.
95. **Колубовскій**, Яковъ Николаевичъ, преподаватель педагогич. курс. въ Петербургѣ.
96. **Конисси**, Даніилъ Павловичъ.
97. **Коноваловъ**, Дмитрій Григорьевичъ, препод. Москов. Высшихъ женск. курсовъ.
98. **Корелина**, Надежда Петровна, секретарь редакціи «Вопросовъ Фил. и Псих.».
99. **Корниловъ**, Александръ Александровичъ, прив.-доц. Моск. университета.
100. **Коробкинъ**, Оедоръ Семеновичъ, препод. средн. учебн. зав.
101. **Коршъ**, Оедоръ Евгеньевичъ, академикъ Имп. Академ. Наукъ.
102. **Котляревскій**, Сергѣй Андреевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
103. **Кубицкій**, Александръ Владиславовичъ, прив. доц. Моск. унив.
104. **Ланге**, Николай Николаевичъ, проф. Новорос. унив.
105. **Ланнъ**, Фердинандъ, лекторъ Моск. унив.
106. **Лапшинъ**, Иванъ Ивановичъ, прив.-доц. Спб. унив.
107. **Лахтинъ**, Михаилъ Юрьевичъ.
108. **Лопатинъ**, Левъ Михайловичъ, проф. Моск. унив.
109. **Лосскій**, Николай Онуфріевичъ, прив.-доц. Спб. универс.
110. **Любавскій**, Матвѣй Кузьмичъ, проф. Моск. унив.
111. **Лютославскій**, Викентій Францевичъ.
112. **Мальшинъ**, Александръ Ивановичъ, психіатръ.
113. **Мамуна**, гр., Иванъ Андреевичъ, врачъ.
114. **Мануиловъ**, Александръ Аполлоновичъ, ректоръ Моск. унив.
115. **Масарикъ**, Оома Осиповичъ, проф. Чешскаго универс. въ Прагѣ.
- ✓ 116. **Мензбиръ**, Михаилъ Александровичъ, проф. Моск. унив.

117. Милюковъ, Павелъ Николаевичъ, магистръ русск. исторіи.
118. Младзѣвскій, Болеславъ Корнеліевичъ, проф. Моск. унив.
119. Мокиевскій, Павелъ Васильевичъ, докт. мед.
120. Морозова, Маргарита Кирилловна.
121. Мороховецъ, Левъ Захаровичъ, проф. Моск. унив.
122. Некрасовъ, Павелъ Алексѣевичъ, докторъ чистой матем.
123. Немировичъ-Данченко, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
124. Новгородцевъ, Павелъ Ивановичъ, директоръ Коммерческаго Института.
125. Огневъ, Иванъ Флоровичъ, проф. Моск. унив.
126. Охоровичъ, Юліанъ, д-ръ медицины.
127. Первовъ, Павелъ Дмитріевичъ, препод. средн. учебн. завед.
128. Петрушевскій, Дмитрій Моисеевичъ, проф. Моск. унив.
129. Поповъ, Иванъ Васильевичъ, проф. Моск. духовн. акад.
130. Поржезинскій, Викторъ Карловичъ, проф. Моск. унив.
131. Постовскій, Николай Павловичъ, психіатръ.
132. Преображенскій, Петръ Васильевичъ, прив.-доц. Моск. унив.
133. Пржевальскій, Владиміръ Владиміровичъ.
134. Радловъ, Эрнестъ Львовичъ, профессоръ философіи въ училищѣ Правовѣдѣнія.
135. Рачинскій, Григорій Алексѣевичъ.
136. Ржондковскій, Николай Ивановичъ.
137. Розановъ, Матвѣй Никаноровичъ, прив.-доц. Моск. унив.
138. Россолимо, Григорій Ивановичъ, прив.-доц. Моск. унив.
139. Ротъ, Владиміръ Карловичъ, проф. Моск. унив.
140. Рузскій, Николай Виттовичъ, прив.-доц. Моск. унив.
141. Рутковскій, Л. В., прив.-доц. Спб. унив.
142. Рыбаковъ, Ѳедоръ Егоровичъ, психіатръ.
143. Савинъ, Александръ Николаевичъ, проф. Моск. унив.
144. Саводникъ, Владиміръ Ѳедоровичъ, препод. средн. учебн. заведеній.
145. Самсоновъ, Николай Васильевичъ, прив. доц. Москов. унив.
146. Сербскій, Владиміръ Петровичъ, проф. Моск. унив.
147. Серджи, Джованни, проф. антропологии въ Римск. унив.
148. Синорскій, Иванъ Алексѣевичъ, проф. Кіевск. унив.
149. Скрябинъ, Александръ Николаевичъ, профес. Московской консерв.
150. Смирновъ, Ѳедоръ Александровичъ.
151. Соболевскій, Василій Михайловичъ.

152. Соколовскій, Павелъ Эмиліевичъ, докторъ рим. права.
153. Соколовъ, Павелъ Петровичъ, проф. Моск. духовн. акад.
154. Софроновъ, Оедоръ Васильевичъ, земскій врачъ.
155. Спасскій, Анатолій Алексѣевичъ, проф. Моск. дух. акад.
156. Сухановъ, Сергѣй Алексѣевичъ, психіатръ.
157. Танѣевъ, Владиміръ Ивановичъ, присяжн. повѣр.
- ✓ 158. Тимирязевъ, Клементій Аркадьевичъ, проф. Моск. унив.
159. Тимковскій, Николай Ивановичъ, писатель.
160. Тихомировъ, Павелъ Васильевичъ, проф. Нѣжинскаго лицея.
161. Трубецкой, кн., Евгений Николаевичъ, проф. Моск. унив.
162. Уляницкій, Владиміръ Антоновичъ, проф. Харьковского университета.
- ✓ 163. Умовъ, Николай Алексѣевичъ, проф. Моск. унив.
164. Фаворскій, Андрей Евграфовичъ, присяжн. повѣрен.
165. Филипповъ, Александръ Никитичъ, проф. Моск. унив.
166. Фонъ-Штейнъ, Станиславъ Оедоровичъ, прив.-доц. Москов. университета.
167. Хвостовъ, Веніаминъ Михайловичъ, проф. Моск. универс.
168. Цвѣтаевъ, Иванъ Владиміровичъ, проф. Москов. унив.
169. Цертелевъ, кн., Дмитрій Николаевичъ.
170. Челпановъ, Георгій Ивановичъ, проф. Московск. унив.
171. Чижъ, Владиміръ Оедоровичъ, проф. Юрьевск. унив.
172. Шайкевичъ, Мартинъ Осиповичъ, психіатръ.
173. Шатерниковъ, Михаилъ Николаевичъ, прив. доц. Москов. унив.
174. Шварцъ, Александръ Николаевичъ, Министръ народнаго просвѣщенія.
175. Шервинскій, Василій Дмитріевичъ, проф. Моск. унив.
176. Шпеттъ, Густавъ Густавовичъ.
177. Штейнъ, Владиміръ Ивановичъ, писатель.
178. Щербина, Александръ Моисеевичъ, прив. доц. Москов. унив.
179. Эверлингъ, Сергѣй Николаевичъ.
- ✓ 180. Эйхенвальдъ, Александръ Александровичъ, проф. Московск. университета.
181. Якоби, Павелъ Ивановичъ, психіатръ.
182. Яковенко, Владиміръ Ивановичъ, психіатръ.

Члены-сореvнователи:

183. Абрикосова, Марія Филипповна.
184. Абрикосова, Глафира Алексѣевна.

185. **Абрикосовъ**, Александръ Алексѣевичъ.
186. **Андреева**, Александра Алексѣевна.
187. **Гончарова**, Анна Сергѣевна.
188. **Бломериусъ**, Агнеса Васильевна.
189. **Горскій**, Константинъ Николаевичъ.
190. **Каринская**, Марія Александровна.
191. **Любенкова**, Юлія Львовна.
192. **Львовъ**, кн., Дмитрій Петровичъ.
193. **Мазаровичъ**, Николай Ивановичъ.
194. **Мошкина**, Екатерина Дмитріевна.
195. **Мальковская**, Софья Александровна.
196. **Мамонтовъ**, Михаилъ Анатоліевичъ.
197. **Павловъ**, Александръ Владиміровичъ.
198. **Петрункевичъ**, Анастасія Сергѣевна.
199. **Ремезовъ**, Иванъ Дмитріевичъ.
200. **Селивачовъ**, Оедоръ Дмитріевичъ.
201. **Ферстеръ**, Наталія Павловна.
202. **Хмѣленская**, Марія Николаевна.
203. **Шахъ-Назаровъ**, Семень Григорьевичъ.

Члены-корреспонденты:

204. **Гелеръ фонъ-Равенсбургъ**.
205. **Максъ Дессуаръ**.
206. **А. Байерсдерферъ**.
207. **Шренкъ фонъ-Нотцингъ**.
208. **Левицкій**, И. Н.
209. **Демковъ**, М. И.

Примѣчаніе. Членскіе взносы принимаются въ конторѣ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», а во время засѣданій—въ залѣ засѣданія. Иногороднихъ членовъ просятъ адресовать свои взносы въ контору журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Взносъ для дѣйствительныхъ членовъ 5 руб., для членовъ-соревнователей 10 р. въ годъ. Совѣтъ Общества обращаетъ вниманіе гг. членовъ Общества на § 9 Устава.

Философскія изслѣдованія, == == обозрѣнія и проч.,

издаваемыя подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

СОДЕРЖАНІЕ.

- Т. I. Вып. 2-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ.
Вайнштейнъ, А. Э. Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.
Челпановъ, Г. И. Авенариусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).
Зѣньковский, В. В. Современное состояніе психофизической проблемы.
Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Введеніе).
Челпановъ, Г. И. Апріоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гилярову).
- Т. I. Вып. 4-й. **Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта.
Челпановъ, Г. И. Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.
 Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. **Блонскій.** Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

Складъ изданія въ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологии“ и въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховалъ, противъ Университета.

Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ ПРОДАЮТСЯ:

Проф. А. И. Введенскій. Философскіе очерки.
Вып. I. О философіи въ Россіи, о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева, о свободѣ воли, о смыслѣ жизни, объ отношеніяхъ вѣры къ знанію. Цѣна 1 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. 4-е изд. Цѣна 2 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія новой философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками. 2-е изд., вновь редактированное проф. А. И. Введенскимъ по 4-му нѣмецк. 2 тома. Цѣна 4 руб.

ТРУДЫ

С.-Петербургскаго Философскаго Общества:

Выпускъ I. Декартъ. Метафизическія размышленія. Перев. подъ редакціей и со статьей проф. А. И. Введенскаго. Декартъ и рационализмъ. Цѣна 1 р.

Выпускъ II и III. Малекбраншъ. Исканіе истины. Перев. подъ ред. и со статьей Э. Л. Радлова. Цѣна 5 руб.

Выпускъ IV. Беркли. Трактатъ о началахъ чело-вѣческаго знанія. Перев. подъ ред. и со статьей Н. Г. Дебольскаго. Цѣна 40 коп.

Выпускъ V. Аристотель. Этика. Перев. и вступительная статья Э. Л. Радлова. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Открыта подписка на 1910 годъ
НА ЖУРНАЛЪ
ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ

(4-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходитъ 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Подписная цѣна на журналъ 2 р. 50 к. въ годъ, на полгода—1 р. 50 к.

Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

Открыта подписка на 1910 годъ

на

**Вѣстникъ Олонецкаго Губернскаго
ЗЕМСТВА,**

IV годъ изданія.

Подписная плата за годъ 1 рубль.

Подписка принимается въ г. Петрозаводскѣ, при Губернской Земской Управѣ. Задача изданія „Вѣстника“—возможно шире знакомить населеніе губерніи съ дѣятельностью мѣстнаго земства и сообщать населенію полезныя для него знанія по сельскому хозяйству и вообще пригодныя въ сельскомъ быту. Съ цѣлью широкаго распространенія по губерніи, „Вѣстникъ“ бесплатно разсылается губернскимъ и уѣзднымъ земскимъ гласнымъ, земскимъ агрономамъ, техникамъ, сельско-хозяйственнымъ обществамъ, во всѣ школы, волостныя правленія, сельскія общества, земскимъ врачамъ, ветеринарамъ и большому числу грамотныхъ крестьянъ. Всего по губерніи разсылается 2.500 экзempl.

Съ февраля 1910 года выходитъ въ гор. Москвѣ
журналъ научной юриспруденціи

„Вопросы Права“

издаваемый при ближайшемъ участіи:

А. С. Алексѣева, А. Э. Вормса, П. В. Гидулянова, Б. А. Кистяковскаго, И. А. Кистяковского, С. А. Котляревскаго, С. А. Муромцева, П. И. Новгородцева, Г. С. Фельдштейна и А. П. Форштетера.

Журналъ „Вопросы права“ ставитъ себѣ цѣлью освѣщеніе теоретическихъ и практическихъ проблемъ права, имѣющихъ непосредственный интересъ для нашего времени.

„Вопросы права“ выходятъ **четыре** раза въ годъ книгами около десяти листовъ: въ февралѣ, маѣ, октябрѣ и декабрѣ.

Подписная цѣна: въ годъ съ пересылкой и доставкой **6 руб.**

Цѣна отдѣльной книги **2 руб.**

Объявленія, принимаемыя для напечатанія въ журналѣ, оплачиваются по-странично и построчно.

Адресъ редакціи: Москва, Арбатъ, Каложинъ пер., 10, кв. Г. С. Фельдштейна.

Редакторъ-издатель Г. С. Фельдштейнъ.

Большая прогрессивно-демократическая газета

ПРИВОЛЖСКИЙ КРАЙ

Выходитъ въ Казани ежедневно. Открыта подписка на 1910 годъ.

Подписная цѣна: на годъ 7 р., на 6 мѣс. 4 р., на 3 мѣс., 2 р. 25 к., на 1 мѣс. 75 к. Учащимся и сельской интеллигенціи дѣлается скидка.

Съ 1910 года всѣмъ подписавшимся на годъ и полгода будетъ прилагаться бесплатно еженедѣльный художественно-литературный иллюстрированный журналъ „Сѣверная Недѣля“, выходящая подъ редакціей А. Рославлева и Дм. Цензора. Остальные подписчики, желающие получать журналъ приплачиваютъ 10 к. въ мѣсяцъ сверхъ подписной цѣны.

Адресъ редакціи Казань, „Приволжскій Край“.

Редакторъ-издатель И. П. Кочергинъ.

Открыта подписка на еженедѣльное земское изданіе

ПЕРМСКУЮ ЗЕМСКУЮ НЕДѢЛЮ

на 1910 годъ.

Задачи газеты—проведеніе въ среду населенія полезныхъ знаній, ознакомленіе его съ дѣятельностью земства, всестороннее освѣщеніе жизни и нуждъ населенія Пермской губерніи и въ Россіи. Пробужденіе самосознанія въ крестьянствѣ, содѣйствіе проявленію его инициативы въ общественныхъ дѣлахъ и въ хозяйственной дѣятельности, разработка вопросовъ сельскаго хозяйства, коопераціи, кустарной промышленности и т. п.

Подписная плата: для подписчиковъ изъ Пермской губ. 1 р. въ годъ, 50 к. на полгода, для подписчиковъ изъ друг. губ.—1 р. 50 к. въ годъ, 75 к. на полгода, съ дост. и перес. Подписная плата адресуется на имя редакціи „Пермской Земской Недѣли“ (Пермь, Сибирская ул., домъ губ. земства). Принимается подписка также въ уѣздныхъ земскихъ управахъ Пермской губерніи.

Въ 1910 году будетъ продолжаться (34-й годъ) изданіе

ЖУРНАЛА

„ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **общій отдѣлъ**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, и отдѣлъ **официально-справочный**. Цѣна журнала съ пересылкой во всѣ города Россіи:

		Отдѣлъ общій	Отдѣлъ оф.-справ.	Оба отдѣла.
За	12 мѣсяцевъ	4 руб. 40 коп.	4 руб. 40 коп.	8 руб. — к.
„	6 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	4 „ — „
„	3 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	2 „ — „
„	1 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ 80 „

Цѣна журнала 3 р. за годъ и 2 р. за 6 мѣсяцевъ, съ перес. и доставкой: Подписка принимается: Москва, Городская Управа, Воскресенск. площ., здан. Думы.

Вопросы философіи, кн. 102.

ВѢСТНИКЪ ОПЫТНОЙ ФИЗИКИ И ЭЛЕМЕНТАРНОЙ МАТЕМАТИКИ.

Выходитъ 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, не менѣе 24 стр. каждый, подъ редакціей приватъ-доцента В. Ф. Кагана.

Программа журнала: оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросам преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамиліями рѣшившихъ. Задачи на премію. Библиографическій отдѣлъ. Обзоръ спеціальныхъ журналовъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Предыдущіе семестры были рекомендованы: Учен. Ком. Мин. Нар. Пр. для гимн. муж. и жен., реальн. уч., прогимн., город. уч., учит. инст. и семинарій; Главн. Упр. Воен.-Учебн. Зав.—для воен.-уч. заведеній; Учен. Ком. при Св. Синодѣ—для дух. семинарій и училищъ.

Пробный номеръ высылается **бесплатно** по первому требованію.

Условія подписки: Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ **6 руб.**, за полгода—**3 руб.** Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ **4 руб.**, за полгода **2 руб.**

Адресъ для корреспонд.: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1910 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

Современная Психіатрія,

издаваемый при участіи Н. А. Вырубова, В. А. Гиляровскаго, В. И. Семидалова, С. С. Ступина, С. А. Суханова подъ редакціей А. Н. Бернштейна и П. Б. Ганнушкина.

Годъ изданія четвертый.

Журналъ будетъ попрежнему выходить ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ около 3-хъ листовъ. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой **семь руб.**, за границу **9 руб.** Цѣна отдѣльной книжки **75 коп.** Подписка принимается въ конторѣ редакціи **Современной Психіатріи** (Москва, Б. Левшинскій пер., 14. Тел. 14-17) и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ.

Гг. иногороднихъ подписчиковъ просятъ направлять подписныя деньги непосредственно въ контору редакціи; въ полученіи денегъ будетъ высылаться квитанція.

Допускается разсрочка подписной платы при условіи непосредственнаго обращенія въ контору журнала: при подпискѣ **4 руб.** и къ 1-му іюня—**3 руб.**

Статьи въ заказныхъ бандероляхъ просятъ направлять по адресу редакціи. Редакція оставляетъ за собой право производить въ присланныхъ статьяхъ нѣкоторыя сокращенія.

Авторы помѣщаемыхъ въ журналъ оригинальныхъ статей получаютъ **безплатно 25 отскоковъ.**

О всѣхъ книгахъ, присланныхъ въ редакцію, печатается извѣщеніе въ ближайшей книжкѣ журнала.

Плата за объявленія:

Передъ текстомъ и на посл. стр. обложки: $\frac{1}{4}$ страницы—**25 р.**, $\frac{1}{2}$ страницы—**40 р.**, 1 страница—**60 р.** Послѣ текста: $\frac{1}{4}$ страницы—**15 р.**, $\frac{1}{2}$ страницы—**25 р.**, 1 страница—**40 р.** При повторныхъ объявленіяхъ соответствующая скидка. Разсылка приложенийъ въсомъ до 2-хъ лотовъ—**25 руб.**

Открыта подписка на 1910 годъ на журналы:

1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.

СОРОКЪ ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой.

Въ 1910 г. журналъ „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“) дастъ всѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѣсячныхъ книжекъ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ: I. Избранныя сочиненія С. Т. Аксакова II. Поэтъ любви и жалости Чарльзъ Дикенсъ и орелъ французской поэзіи Викторъ Гюго. Литературно-біографическіе очерки съ приложеніями портретовъ и избранныхъ сочиненій. Сост. *Н. Я. Абрамовичъ*. III. А. А. Плещеевъ. Сборникъ стихотвореній съ портретомъ и біографіей поэта, подъ редакціей *Д. И. Тихомирова*. IV. А. С. Хомяковъ, К. С. Аксаковъ и И. С. Аксаковъ. Сборникъ стихотвореній съ портретами поэтовъ, подъ редакціей *Д. И. Тихомирова*.

Оставшіеся комплекты журнала „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ за прежніе годы 1897—1907 гг. по 4 р. съ пересылкой въ предѣлахъ Евр. Россіи.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія разрѣшенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, для учительскихъ бібліотекъ и бесплатныхъ народныхъ читаленъ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 50%.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: За стр. 40 р., за $\frac{1}{2}$ стр. 20 р., за $\frac{1}{4}$ станицы 10 р., за $\frac{1}{8}$ стр. 5 р.

Издательница Е. Н. Тихомирова.

Редакторъ Д. И. Тихомировъ.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій Д. И. Тихомирова: 1) Библіотека для семьи и школы. 2) Учительская бібліотека. 3) Учебники Д. И. Тихомирова.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

29 годъ изданія ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1910 г. 29 годъ изданія

„РЕБУСЪ“ Единственный въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ: телепатіи, ясновидѣнія, передачи мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сомнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритуализма и другихъ онкультныхъ явленій и фактовъ.)

Независимое слово внѣ школъ и партій о всѣхъ спорныхъ вопросахъ науки и жизни.

Выходитъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до 3-хъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ; разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, романы, стихотворенія и новеллы, соотвѣтствующіе направленію журнала.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на $\frac{1}{2}$ года 3 руб.
За границу на годъ 6 р., на $\frac{1}{2}$ года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

Подписка принимается: въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Нейдгартъ кв. № 12, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Годъ изданія сорокъ пятый.

„АСТРАХАНСКІЙ ЛИСТОКЪ“

будетъ выходить въ 1910 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Газета прогрессивнаго направленія, но независимая отъ какихъ-либо партій и кружковъ. Дѣятельное представительство красныхъ интересовъ. Широкая освѣдомленность о мѣстныхъ дѣлахъ. Полные обзоры областной промышленности и торговли.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банкирск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.). всѣ же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К^о (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки петита: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

Подписная цѣна съ пересылкою: 1 годъ—7 руб. 50 коп., $\frac{1}{2}$ года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. 50 коп., 1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинскій.

Открыта подписка на 1910 годъ

XXI г.
изданія.

на журналъ

XXI г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ и систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ и друг., о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для студентовъ и недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Коношенинъ пер., д. № 32) и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обихъ столицъ. Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

Принимается подписка на 1910 годъ

на ежемѣсячный литературный и общественно-политическій журналъ

НОВОЕ ОБРАЗОВАНІЕ.

При программѣ большихъ ежемѣсячниковъ „Новое Образованіе“ будетъ держаться того направленія и характера, какихъ держался нѣкогда журналъ „Образованіе“ при покойномъ А. Я. Острогорскомъ.

Въ журналѣ примутъ участіе **извѣстныя** литературныя и научныя силы.

условія подписки:

	На годъ.	На 1/2 года.	На 3 мѣс.	На 1 мѣс.
Съ дост. и перес. въ Россіи	7 р.	3 р. 50 к.	1 р. 75 к.	— 60 к.
За границей	10 р.	5 „ — „	2 „ 50 „	1 р. 25 „

Подписка принимается: въ С.-Петербургѣ, Забалканскій пр., д. 30, въ конторѣ журнала „Новое Образованіе“, а также во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ имперіи, которые удерживаютъ изъ подписной цѣны 5% въ свою пользу.

Открыта подписка на 1910 годъ

(ШЕСТОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей среднего возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложениями, редакция „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно-исполненными рисунками, и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Имѣя въ виду распространеніе журнала въ школахъ, каждая книжка „Семьи и Школы“ составляетъ такимъ образомъ, чтобы ее легко было, при желаніи, раздѣлить на части, и большія произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было бы въ концѣ года переплести въ одну книгу.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Вѣлюсовъ, Е. Волкова, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжинъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантьевъ, В. В. Капелькинъ, О. Карышева, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Маминъ-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, А. Н. Рождественская, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тилищева, В. П. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 р. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 2 р. 50 к. За границу 5 р. Подписка на полгода 1 р. 50 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и книжныхъ магазинахъ „Трудъ“ и Н. Карбасникова. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки. Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается безплатно. Оставшіеся комплекты журнала за прежніе годы продаются въ редакціи и конторѣ Н. Печковской по 3 руб. кромѣ 1908 г., который за израсходованіемъ почти всѣхъ экземпляровъ продается по повышенной цѣнѣ за пять рублей. Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1910 г.

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„Запросы Жизни“,

вѣстникъ культуры и политики, издаваемый съ октября т. г. въ С.-Петербургѣ при ближайшемъ участіи М. М. Ковалевскаго и Р. М. Бланка.

и сотрудничествъ: К. К. Арсеньева, О. Д. Батюшкова, А. Н. Бенуа, проф. М. В. Бернацкаго, проф. В. М. Бехтерева, П. Д. Боборыкина, проф. А. К. Бороздина, В. Я. Богучарскаго, А. И. Браудо, И. К. Брусиловскаго, А. М. Бѣлова, проф. А. Н. Веселовскаго, В. В. Водовозова, В. П. Воронцова, проф. Ю. С. Гамбарова, М. Б. Ганнушкина, А. Г. Гормфельда, проф. Н. А. Гредескула, А. Г. Гросмана, Л. Я. Гуревичъ, Эдуарда Давида, И. Л. Давидсона, проф. В. Э. Дена, Д. А. Дриля, И. В. Жилкина, П. И. Звѣздича, проф. И. И. Иванюкова, проф. Н. И. Карѣва, Д. М. Койгена, А. Н. Котельникова, Б. Кричевскаго, проф. В. Д. Кузьмина-Караваева, М. И. Кулишера, прив.-доц. І. М. Кулишера, Г. А. Ландау, Д. А. Левина, проф. П. Ф. Лесгафта, С. И. Лисенко, А. В. Луначарскаго, проф. И. В. Лучицкаго, проф. А. А. Мануилова, проф. И. И. Мечникова, Л. Е. Моцкина, Н. К. Муравьева, проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго, проф. И. Х. Озерова, Л. Ф. Пантелѣева, проф. Л. І. Петражицкаго, проф. А. С. Посникова, М. Б. Ратнера, проф. Н. М. Рейхесберга, Е. К. де-Роберти, Н. С. Русанова, Я. Л. Сакера, Д. В. Сатурина, проф. В. В. Святловскаго, М. А. Славинскаго, Л. З. Слонимскаго, Н. Д. Соколова, проф. Е. В. Тарле, проф. К. А. Тимирязева, В. О. Тотаміанца, М. Л. Тривуса, проф. М. И. Туганъ-Барановскаго, Г. А. Фальборка, проф. М. И. Фридмана, Н. В. Чехова, М. А. Чеховой, проф. М. П. Чубинскаго, проф. А. А. Чупрова, Л. И. Шейниса, И. И. Шрейдера, Л. Я. Штернберга и др.

Программа „ЗАПРОСОВЪ ЖИЗНИ“:

- | | |
|--|---|
| <p>I. Статьи по очереднымъ вопросамъ политической, экономической, социальной, литературной и научной жизни Россіи и Запада.</p> <p>II. Обзоръ послѣдней недѣли (внутренней и иностранной); дѣятельность парламентовъ, дѣйствія правительствъ, жизнь партій, социальное движеніе, мѣстное самоуправленіе, общественная самостоятельность и пр.</p> <p>III. Документы прогресса. Статьи и сообщ. о ходѣ культурн. и социальн. прогресса во всѣхъ странахъ.</p> <p>IV. Корреспонденціи изъ Россіи и изъ-за границы.</p> | <p>V. Журналъ журналовъ: обзоръ русскихъ и иностранныхъ журналовъ и газетъ.</p> <p>VI. Рабочее движеніе.</p> <p>VII. Кооперативное движеніе.</p> <p>VIII. Народное образованіе.</p> <p>IX. Обзоръ экономической жизни (внутренней и иностранной).</p> <p>X. Литературный обзоръ.</p> <p>XI. Научный обзоръ.</p> <p>XII. Завоеванія техники.</p> <p>XIII. Русская и иностранная библиографія.</p> <p>XIV. Театръ.</p> <p>XV. Искусство.</p> <p>XVI. Фельетонъ.</p> |
|--|---|

Подписная цѣна съ пересылкою и доставкой: въ Россіи на 1 годъ—5 р., на 1/2 г.—2 р. 75 к., на 1/4 г.—1 р. 50 к., на 1 мѣс.—50 к. Заграницу: на 1 г.—7 р., на 1/2 г. 4 р., на 1/4 г.—2 р., на 1 мѣс.—80 к.

Цѣна отдѣльнаго номера съ пересылкой 15 к.

Продолжается подписка на ноябрь и декабрь т. г. Цѣна за 2 мѣсяца—1 р., за 1 м.—50 коп.

Адресъ редакціи и главной конторы: Спб., Б. Московская ул., д. 7.
Телефонъ № 121-29.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на

„БОГОСЛОВСКИЙ ВѢСТНИКЪ“

1910-й годъ.



(Девятнадцатый годъ изданія.)

Въ 1910 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ на прежнихъ основаніяхъ.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ книги преп. Исаака Сирина

Восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь** рублей, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока (при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.).

Подписавшіеся на журналъ безъ приложенія пользуются такой разсрочкой на два срока—при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакцію пользуются скидкой отъ 20—30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ орд. проф. Заозерскій.

Открыта подписка на 1910 годъ

НА ЖУРНАЛЫ

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“,

и

„ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“,

издаваемый при С.-Петербургской Духовной Академіи.

Условія подписки на 1910 годъ.

Въ Россіи: а) за оба журнала—**8** (восемь) руб. б) Отдѣльно за „Церковный Вѣстникъ“ **5** руб. (пять), за „Христіанское Чтеніе“ **5** руб.

За границей для всѣхъ мѣст.: за оба журнала **10** (десять) руб., за каждый журналъ отдѣльно—**7** (семь) руб.

Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: Въ редакцію „Церковнаго Вѣстника“ и „Христіанскаго Чтенія“ въ С.-Петербургѣ.

Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи (Невскій пр., д. № 166, кв. 27), гдѣ можно получать также отдѣльныя изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при „Церковномъ Вѣстникѣ“.

Допускается подписка на журналы съ разсрочкою платежа подписныхъ денегъ: при подпискѣ на оба журнала—3 р., къ 1 мая—3 р., къ 1 октября—2 р., при подпискѣ на одинъ журналъ—3 р. и къ 1 іюля—2 р.

Комиссіонерамъ по доставкѣ подписки на журналъ предоставляется 30%.

ОБЪ ИЗДАНИИ
ЗАПИСОКЪ
 МОСКОВСКАГО ОТДѢЛЕНІЯ
Императорскаго Русскаго Техническаго Общества.
 (десять выпусковъ въ годъ.)

Программа журнала: Оригинальныя изслѣдованія и работы по вопросамъ техническимъ и социальнo-экономическимъ; обзоры и библиографія; переводныя статьи. Отчеты изъ жизни Общества; отдѣльныя приложенія изъ законченныхъ трудовъ отдѣловъ Общества или отдѣльныхъ членовъ.

Подписная цѣна „Записокъ“: за годъ съ пересылкой и доставкой 5 руб., за полгода 3 руб., безъ пересылки и доставки за годъ 4 руб. 50 коп., за полгода 2 руб. 50 коп.

Подписка принимается: 1) въ книжномъ магазинѣ Н. Лидертъ, Москва, Петровскія линіи, и 2) въ редакціи „Записокъ“, Мясницкая, М. Харитоньевскій пер., д. № 4.

5-й годъ изданія.

Открыта подписка на 1910 годъ
на журналъ

МОСКОВСКІЙ ЕЖЕНЕДѢЛЬНИКЪ.

Редакторъ журнала **Кн. Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ.**

Ближайшіе сотрудники: Н. В. Давыдовъ, С. А. Котляревскій, Н. Н. Львовъ, В. А. Маклаковъ, А. Л. Погодинъ, П. Б. Струве и кн. Г. Н. Трубецкой.

Условія подписки: за годъ—5 руб., за 6 мѣс.—3 руб., за 3 мѣс.—1 руб. 50 коп. За границу вдвое.

Подписка принимается во всѣхъ книжн. магаз. и въ конторѣ редакціи.

Адресъ конторы: Москва, Пречистенскій бул., д. Кальмееръ. Тел. 127—18.

Открыта подписка на 1910 годъ на журналъ

ПСИХОТЕРАПІЯ.

Обозрѣніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологіи,

издаваемый при участіи А. Н. Бернштейна, Ю. В. Каннабиха, Н. Е. Осипова, подъ редакціей Н. А. Вырубова.

Журналъ будетъ выходить каждыя два мѣсяца книжками не менѣе трехъ листовъ. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой четыре рубля, за границу—пять рублей. Цѣна отдѣльной книжки 75 коп.

Подписка принимается въ конторѣ редакціи „ПСИХОТЕРАПИИ“ Москва, Плющиха, М. Трубнои пер., 5. Тел. 108—41, и во всѣхъ книжн. магазин.

Статьи въ заказы. бандероляхъ просятъ направлять по адресу редакціи.

Авторы помѣщаемыхъ въ журналъ оригинальныхъ статей получаютъ безплатно 25 оттисковъ. О каждой книгѣ, присланной въ редакцію, будетъ заявлено въ ближайшей книжкѣ журнала.

РУССКАЯ МЫСЛЬ.

Вышла апрѣльская книга.

Оглавление: 1) Омаръ Хэямъ. Стих.—К. Д. Бальмонта. 2) Ночью. Пов.—А. В. Тырковой, оконч. 3) Въ мірѣ собственникозъ. Ром.—Джона Гэлеу-орси, съ англ. пер. Э. К. Пименовой. Продолж. 4) Въ русской глуши. Изъ воспоминаній земскаго статистика.—О—скаго. Оконч. 5) Романъ моей жизни. „Мемуары социалистки“.—Лилли Браунъ, съ нѣмек. пер. З. Н. Журавской. Продолж. 6) Осеннею порою. Разск.—Збышко. 7) Побѣды и пораженія. (Жизнь и творчество Генрика Ибсена).—Л. Шестова. 8) Изъ исторіи политической борьбы въ 80-хъ годах.—В. Богучарскаго. 9) Изъ политики работодателей на Западѣ.—Г. Швиттау. 10) Письмо изъ Италіи. Александръ Фортисъ и Андрей Коста.—Петра Рысса. 11) На перевалѣ V. Что дѣлать? VI. „Идеаль“ и „социализмъ“.—А. С. Игоева. 12) Письмо изъ Австріи. Борьба Венгріи за экономическую независимость.—А. Глѣбова. 13) Философскіе отклики. Новая книга Бердяева.—Философская распря въ марксизмѣ.—С. Л. Франка. 14) Замѣтки о современной литературѣ. Мечты и мысли о новой драмѣ.—Л. Я. Гуревичъ. 15) Текущіе вопросы внутренней жизни. I. Общее политическое положеніе.—Петра Струве. II. „Кустарный сѣвздъ“.—Сѣверянина. 16) Иностранная политика. Россія, Австрія Балканскія государства.—Л. И. Гальберштадтъ. 17) Библіогр. отд. 18) Книжныя новости. 19) Объявленія.

Продолжается подписка на 1910 годъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

Годъ. 9 мѣс. 6 мѣс. 3 мѣс. 1 мѣс.

Съ дост. и перес.: 12 р. 9 р. 6 р. 3 р. 1 р.

За границу . . . 14 р. 10 р. 50 к. 7 р. 3 р. 50 к. 1 р. 25 к.

Принимается подписка и производится розничная продажа №№ журнала въ Москвѣ: въ конторѣ журнала Воздвиженка, Ваганьковскій пер., д. Куманина; въ кн. магаз. „Звено“, „Образованіе“, М. О. Вольфъ, Н. П. Карбасникова и въ конторѣ Н. Печковской; въ Петербургѣ, въ книжн. магаз. Н. П. Карбасникова, М. О. Волфъ и кн. складѣ „Право“; въ Варшавѣ и Вильнѣ—въ кн. маг. Н. П. Карбасникова; въ Кіевѣ—въ кн. маг. Н. Я. Оглоблина; въ Одессѣ—въ кн. маг. „Трудъ“ и „Одесскія Новости“; въ Саратовѣ—въ кн. маг. „Новаго Времени“.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО О. БОГДАНОВОЙ,

Спб., 7 рота, д. 26.

Спеціально научные и научно-популярные труды изъ области философіи, психологіи и педагогикѣ.

Ф и л о с о ф і я .

Г. Арнимъ. Исторія античной философіи. 1910 г. Ц. 1 р. 50 к. „Исторія античной философіи Арнима несомнѣнно полезное пособие для изученія античной философіи..., ея перевода нельзя не привѣтствовать“. („Рѣчь“, 28 дек., 09 г.).

А. Мессеръ. Введеніе въ теорію познанія. 1910 г. Ц. 1 р. „Лучшее изъ введеній въ теорію познанія, какіе только извѣстны референту“. (Vierteljahrs. für wiss. Phil. и Sociol. 1909).

К. Форлендеръ. Исторія философіи (въ 3-хъ томахъ). Подписная цѣна 3 р., (съ перес. 3 р. 50 к.). Въ апрѣлѣ высылается I томъ.

Р. Эйкенъ. Основные проблемы современной философіи религіи. Ц. 75 к. (Отзывы: „Рѣчь“, 20 іюля, 09 г., „Соврем. Мірѣ“, ноябрь, 09 г.).

П с и х о л о г і я .

Р. Гауппъ. Психологія ребенка. Ц. 75 к. „Можетъ служить основнымъ пособиемъ при прохожденіи курса педагогикѣ въ учительскихъ семинаріяхъ и институтахъ“. („Вѣстн. Восп.“, дек., 09 г.). „Книгу Гауппа можно горячо рекомендовать вниманію педагоговъ, приступающихъ къ изученію психологіи школьнаго вопроса“. (Кн. педаг. психол. 09 г.). (См. отзывы „Русск. Шк.“ за ноябрь и W. Stern'a въ Zeitschrift für angewandte Psychologie. 1909 г.).

Эд. Клапаредъ. Психологія ребенка и экспериментальная педагогика. 1910 г. Ц. 80 к. „Педагоги и родители найдутъ здѣсь много указаній, полезныхъ при воспитаніи и взрослыхъ дѣтей“... (L'éducation, Sept. 09 г.).

Т. Цигенъ. Физиологическая психологія. Ц. 1 р. 50 к. Рекомендована „петербургской“ и „московской“ программами чтенія.

Г. Эббингаузъ. Очеркъ психологіи. 10 г. Ц. 1 р. 25 к.

П е д а г о г и к а .

Вл. Динзе. Очерки по исторіи среднешкольнаго движенія. Ц. 50 к. „Въ книжкѣ говорится о тѣхъ волненіяхъ въ нашихъ среднихъ школахъ, которыя предшествовали 1905—06 уч. г. (См. отзывы: „Утро Р.“, 13 янв., 10 г. „Совр. Слово“, 10 г.).

П. Каптеревъ. Исторія русской педагогіи. Ц. 3 р.

В. Мрочекъ и Ф. Филипповичъ. Педагогика математики. 10 г. Ц. 1 р. 50 к.

Р. Пенцигъ. Серьезные отвѣты на дѣтскіе вопросы. 10 г. Ц. 1 р. 50 к.

П е ч а т а ю т с я .

П. Бартъ. Элементы воспитанія и обученія.

Е. Келлеръ. Мірѣ, въ которомъ я живу.

П. Наторпъ. Соціальная педагогика.

В. Прейръ. Душа ребенка.

Кл. и В. Штернъ. Монографіи о душевномъ развитіи дѣтей. Выписывающіе изъ склада за пересылку не платятъ.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ XXI.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга III (103).

МАЙ-ІЮНЬ.—1910 г.

ЮБИЛЕЙНЫЙ НОМЕРЪ.

(1885—1910).



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Имѣновская ул., соб. домъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Краткій историческій очеркъ дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ. Н. Вино- градова	249
Настоящее и будущее философіи. Л. Лопатина	263
Современная индивидуальная психологія и ея практиче- ское значеніе. Г. Челпанова	306
Общественный идеаль въ свѣтѣ современныхъ исканій. П. Новгородцева	331
Науки объ общемъ и науки объ индивидуальномъ В. Хвостова	340
Прагматизмъ и проблема терпимости. С. Котляревскаго .	368
О расширеніи опыта. Н. Бердяева	380
Изъ размысленій о національности. С. Булгакова . . .	385
Беркли какъ родоначальникъ современнаго имманентизма. В. Эрна	413
Приложеніе къ «Краткому историческому очерку». Списокъ засѣданій Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ	437
Московское Психологическое Общество. (Протоколъ торжественнаго засѣданія 21 марта 1910 года по по- воду двадцатипятилѣтія существованія Общества.)	

Краткій историческій очеркъ дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ ¹⁾).

Главная инициатива въ созданіи Московскаго Психологическаго Общества принадлежала покойному профессору философіи въ Московскомъ университетѣ Матвѣю Михайловичу Троицкому. По мысли именно этого инициатора Общество и было названо „Психологическимъ“, а не „Философскимъ“. Являясь талантливымъ представителемъ эмпирическаго направленія въ философіи, какъ это направленіе нашло свое наиболѣе яркое выраженіе въ философіи Англии, М. М. Троицкій въ центрѣ философскихъ дисциплинъ ставилъ психологію, которую онъ понималъ очень широко, постоянно подчеркивая ея связь съ самыми разнообразными отраслями человѣческаго знанія. Поэтому въ качествѣ учредителей Общества имъ были привлечены представители самыхъ разнообразныхъ специальностей, его коллеги по университету, профессора всѣхъ факультетовъ. Здѣсь мы видимъ, прежде всего, представителей гуманитарныхъ наукъ—въ широкомъ смыслѣ, профессоровъ историко-филологическаго и юридическаго факультетовъ: В. Θ. Миллера, Ф. Θ. Фортунатова, Н. И. Стороженко, А. И. Чупрова, М. М. Ковалевскаго, С. А. Муромцева, В. А. Легонина, Г. Е. Колоколова, Н. А. Звѣрева, математика—Н. В. Бугае-

¹⁾ Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года.

ва, натуралистовъ: А. П. Богданова, С. А. Усова, Д. Н. Анучина, О. П. Шереметевскаго, невропатолога и психіатра А. Я. Кожевникова (изъ этихъ лицъ теперь въ живыхъ только шестеро: В. О. Миллеръ, Ф. О. Фортунатовъ, М. М. Ковалевскій, С. А. Муромцевъ, Н. А. Звѣревъ, Д. Н. Анучинъ). 28 января 1884 года этими лицами, во главѣ съ М. М. Троицкимъ, было подано въ Совѣтъ московскаго университета прошеніе о возбужденіи ходатайства передъ министромъ народнаго просвѣщенія относительно учрежденія Психологическаго Общества, прошеніе слѣдующаго содержанія: „Психологія справедливо признается общею основою всѣхъ философскихъ дисциплинъ и многихъ дисциплинъ, выходящихъ изъ сферы философіи въ тѣсномъ смыслѣ; она въ послѣднее время подверглась такой многосторонней обработкѣ, которая естественно сблизила между собою многія науки, преподаваемыя на различныхъ факультетахъ, какъ то: психологію челоувѣка, исторію литературы, сравнительное языковѣдѣніе, энциклопедію права, государственное право, уголовное право, статистику, зоологію, антропологію, физиологію мозга и нервной системы, психіатрію, судебную медицину и другія. Въ виду этого сближенія указанныхъ наукъ на почвѣ психологическихъ вопросовъ, представители ихъ въ различныхъ факультетахъ Императорскаго московскаго университета предположили учредить при означенномъ университетѣ Психологическое Общество, которое позволило бы имъ соединить разрозненные труды психологическаго характера въ цѣляхъ болѣе широкой и плодотворной разработки психологіи въ ея составѣ, приложеніяхъ и исторіи, равно какъ и для распространенія психологическихъ знаній въ Россіи“¹⁾. Совѣтъ университета очень сочувственно отнесся къ этому ходатайству учредителей Общества; оно было направлено къ министру, и 15 іюля 1884 г. было утверждено уставъ Общества, а 24 января 1885 г.

¹⁾ „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 28, стр. 252.

было первое засѣданіе Московскаго Психологическаго Общества. На этомъ засѣданіи былъ избранъ первый составъ Совѣта Общества: предсѣдателемъ проф. М. М. Троицкій, товарищемъ предсѣдателя проф. В. А. Легонинъ, секретаремъ проф. Н. А. Звѣревъ, товарищемъ секретаря проф. Д. Н. Анучинъ. Первое засѣданіе съ рефератомъ было 14 марта, гдѣ предсѣдатель Общества М. М. Троицкій прочелъ докладъ подъ заглавіемъ: „О задачахъ и методахъ современной психологіи“ (на этомъ же засѣданіи былъ избранъ еще одинъ членъ Совѣта—казначей Н. А. Абрикосовъ, который занимаетъ эту должность безъ смѣны до настоящаго времени). Затѣмъ послѣдоваль цѣлый рядъ очередныхъ засѣданій, съ рефератами по самымъ разнообразнымъ вопросамъ изъ области философіи и психологіи. Во всякомъ случаѣ, обсужденіе затрагиваемыхъ здѣсь вопросовъ вскорѣ же приняло болѣе широкій характеръ, чѣмъ предполагалось названіемъ Общества, ибо предметами обсуждения стали проблемы не только психологическія, но и философскія въ широкомъ смыслѣ. Быстро стало расти и число членовъ Общества (теперь ихъ болѣе 200). Но особенное оживленіе въ дѣятельности Общества наступило съ 1887 года, когда во главѣ Общества сталъ Николай Яковлевичъ Гротъ, перешедшій изъ Одессы профессоромъ въ московскій университетъ въ 1886 году. Н. Я. Гротъ обнаружилъ удивительную организаторскую энергію, сумѣлъ привлечь въ качествѣ членовъ Общества и его активныхъ работниковъ представителей самыхъ разнообразныхъ специальностей, сдѣлалъ засѣданія Общества глубоко интересными и привлекательными для широкой публики. Время дѣятельности Общества подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота по справедливости можно считать самымъ блестящимъ періодомъ въ жизни Общества. Къ этому періоду относятся наиболѣе интересные доклады, это же время характеризуется наибольшею интенсивностью издательской дѣятельности Общества, выразившейся, между прочимъ, въ основаніи перваго въ Россіи философскаго журнала, нахо-

нецъ, въ этотъ же періодъ Общество получило и ту широкую популярность, когда нѣкоторыя изъ его засѣданій (напр., засѣданіе съ рефератомъ Л. Н. Толстого „О понятіи жизни“ или еще болѣе извѣстное засѣданіе съ рефератомъ В. С. Соловьева „О причинахъ упадка средневѣковаго міросозерцанія“) пріобрѣтали характеръ общественныхъ событій. Поэтому вполне понятна та глубокая скорбь, которая овладѣла Обществомъ при полученіи извѣстія о неожиданной кончинѣ Н. Я. Грота, послѣдовавшей, вдали отъ Москвы, 23 мая 1899 года. Нельзя лучше оцѣнить все значеніе дѣятельности Н. Я. Грота для жизни Общества, чѣмъ это было сдѣлано Л. М. Лопатинымъ въ экстренномъ засѣданіи Общества по случаю кончины Н. Я. „Когда Н. Я. Гротъ впервые появился среди насъ,—говорилъ Л. М.,—Московское Психологическое Общество уже пользовалось общимъ уваженіемъ, но для большинства образованной публики оно все же оставалось далекимъ и чуждымъ, какъ одно изъ специальныхъ научныхъ учрежденій, которыхъ такъ много въ Москвѣ. Едва сталъ во главѣ его Н. Я. Гротъ, какъ все перемѣнилось: оно превратилось въ одинъ изъ популярнѣйшихъ центровъ не только московскаго, но и русскаго просвѣщенія вообще. Прошло немного времени, и Общество выпустило въ свѣтъ цѣлый рядъ томовъ своихъ трудовъ и изданій,—оно имѣло свой собственный журналъ съ неожиданно большимъ для Россіи кругомъ читателей,—его засѣданія, когда оно дѣлало ихъ открытыми для всѣхъ, привлекало толпы усердныхъ посѣтителей. Н. Я. Гротъ обладалъ удивительно рѣдкимъ даромъ: онъ умѣлъ заражать своимъ интересомъ къ самымъ отвлеченнымъ проблемамъ знанія всѣхъ, съ кѣмъ онъ сталкивался. И мы присутствовали при поучительномъ зрѣлищѣ: вопросы о свободѣ воли, о духѣ и матеріи, о времени, о сохраненіи энергіи и др. приковывали общественные интересы, становились предметомъ живого обсужденія среди студентовъ, дамъ, военныхъ, сельскихъ учителей, священниковъ... Инициаторомъ, скажу больше, творцомъ всего этого подъема

былъ Н. Я. Гротъ... Вмѣстѣ съ кончиной Н. Я. Грота завершился, такъ сказать, героическій періодъ существованія нашего Общества, періодъ бурныхъ стремленій, свѣтлыхъ мечтаній и надеждъ, молодыхъ разочарованій, которыя не обезкураживаютъ, а только сильнѣе заставляютъ бороться. Это кончено,—молодость не повторяется“ ¹⁾).

Л. М. былъ правъ, характеризуя истекшій періодъ въ жизни Общества какъ героическій: этотъ періодъ не повторился, и со смертью Н. Я. Грота мы наблюдаемъ постепенное пониженіе жизненнаго тонуса въ дѣятельности Общества. Кромѣ смерти незамѣнимаго руководителя, были и другія причины этого ослабленія дѣятельности Общества. Это, прежде всего, другія тяжелыя потери, которыя понесло Общество въ теченіе 1899—1901 годовъ. Эти два-три года можно считать роковыми въ жизни Общества по тѣмъ невознаградимымъ утратамъ, которыя обрушились на Общество за это время. Еще въ 1899 году, раньше кончины Н. Я. Грота, скончался первый предсѣдатель Общества проф. М. М. Троицкій. Затѣмъ, черезъ годъ послѣ кончины Н. Я. Грота, смерть вырвала изъ рядовъ Общества такихъ незамѣнимыхъ дѣятелей Общества, оставившихъ глубокой слѣдъ въ жизни Общества, какъ редакторъ журнала и „Трудовъ Общества“ В. П. Преображенскій, товарищъ предсѣдателя Общества проф. С. С. Корсаковъ, почетный членъ Общества, дѣятельнѣйшій и самый цѣнный сотрудникъ журнала—незабвенный В. С. Соловьевъ. Нѣтъ нужды говорить о послѣднемъ, ибо его философскія заслуги передъ русскимъ обществомъ хорошо извѣстны, — но необходимо сказать нѣсколько словъ о В. П. Преображенскомъ и С. С. Корсаковѣ. Совершенно справедливо говорилъ о В. П. Преображенскомъ одинъ изъ его біографовъ: „И въ скромной роли переводчика, и въ качествѣ редактора философскихъ изданій и философскаго журнала, и какъ самостоятельный мыслитель, онъ столько далъ русскимъ

¹⁾ „Вопросы Философіи и Психологін, кн. 48, стр. IX—X.

образованнымъ людямъ, что это навсегда обезпечиваетъ ему мѣсто въ исторіи русскаго просвѣщенія“¹⁾. Дѣятельность Василя Петровича была не у всѣхъ на глазахъ: она проходила въ скромномъ кабинетѣ редактора, среди грудъ рукописей и корректуръ, но она была въ высшей степени плодотворна, и только благодаря его глубокому филологическому образованію, тонкому критическому чутью, необычайной тщательности и самой щепетильной аккуратности въ отношеніи всякаго взятаго по себѣ дѣла, изданія Общества (я разумѣю переводы) получили ту совершенную форму, которая такъ выгодно выдѣляла ихъ среди другихъ аналогичныхъ изданій, выпущенныхъ частными предпринимателями.

Утрата С. С. Корсакова была особенно тяжела для Общества въ виду того исключительнаго моральнаго авторитета, который былъ присущъ этому крупному ученому и гуманнѣйшему человѣку. Едва ли можно считать преувеличенной ту характеристику Сергѣя Сергѣевича, которая была сдѣлана предсѣдателемъ Общества подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ этой серьезной утраты. „С. С. Корсаковъ,—говорилъ Л. М. Лопатинъ,—былъ замѣчательнымъ ученымъ, неизгладимыми буквами вписавшимъ свое имя въ исторію русской и общеевропейской науки. Онъ былъ глубокимъ и оригинальнымъ мыслителемъ, умѣвшимъ соединить въ своемъ міровоззрѣніи серьезное признаніе духовнаго начала всемірной и человѣческой жизни съ строгимъ реализмомъ натуралиста. Онъ былъ неутомимымъ, энергичнымъ и страстнымъ дѣятелемъ, за которымъ навсегда останется та историческая заслуга, что онъ, съ небольшимъ кружкомъ своихъ друзей, во все продолженіе своей жизни, и словомъ и дѣломъ проводилъ на практикѣ великое правило: къ душевно-больнымъ можно и должно относиться какъ къ людямъ, и душевныя болѣзни можно лѣчить безъ насилія. Наконецъ, его дѣятельность далеко переходила за предѣлы его

1) „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 52, стр. VII—VIII.

спеціальности. Всегда отзывчивый къ чужой нуждѣ и горю, много труда и заботъ положилъ онъ на помощь учащейся молодежи въ борьбѣ съ ея самыми печальными язвами—бѣдностью и беззащитностью. Но несравненная сила С. С. Корсакова заключалась въ его чрезвычайно своеобразной и мощной нравственной личности... Въ его дѣятельности надъ нимъ совѣмъ не имѣли власти мотивы личнаго самолюбія, тѣмъ болѣе—честолюбія или личнаго расчета. Единственными двигателями его непрерывныхъ, неусыпныхъ огромныхъ трудовъ были самоотверженное сознаніе долга и душевная жалость къ чужому страданію. Это былъ человѣкъ необычайной доброты и сердечности, въ самомъ глубокомъ смыслѣ этихъ словъ... Эта его поразительная мягкость, безграничная деликатность, своеобразное духовное цѣломудріе странно соединялись въ немъ съ огромной силой воли и желѣзною твердостью убѣжденій при необыкновенной нравственной чуткости. О немъ вѣрно сказали: онъ былъ воплощенной совѣстью для близкихъ къ нему людей¹⁾.

Въ 1901 году Общество постигла еще одна тяжелая утрата: скончался одинъ изъ товарищей предсѣдателя, одинъ изъ дѣятельнѣйшихъ членовъ Общества, постоянный и глубокоцѣнный сотрудникъ журнала, приватъ-доцентъ Московскаго университета, психіатръ Ардаліонъ Ардаліоновичъ Токарскій. А. А. основалъ первую въ Москвѣ психологическую лабораторію при психіатрической клиникѣ, первый сталъ читать въ университетѣ курсы по экспериментальной психологіи и вообще дѣлалъ энергичныя попытки къ насажденію у насъ интереса къ экспериментальнымъ изслѣдованіямъ въ области психологіи, печаталъ „Записки“ своей лабораторіи въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“. Незабываема и его дѣятельность въ качествѣ члена Психологическаго Общества, гдѣ онъ прочелъ цѣлый рядъ интересныхъ докладовъ и всегда былъ однимъ изъ самыхъ энер-

1) „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 53, стр. V—VII.

гичныхъ оппонентовъ, ибо протестъ и борьба являлись главными свойствами его богато-одаренной натуры. „Изнемогая отъ удушья,—говорить о немъ его біографъ,—онъ не пропускалъ ни одного засѣданія; задыхаясь отъ тяжелаго кашля, спорилъ и препирался такъ же горячо и страстно, какъ и всегда“ ¹⁾).

Въ связи съ понесенными крупными утратами и въ связи съ общественно-политическими условіями эпохи, за послѣднее десятилѣтіе, мы замѣчаемъ ослабленіе дѣятельности Общества, какъ бы нѣкоторое утомленіе и наиболѣе дѣятельныхъ членовъ Общества, что особенно нужно сказать объ исключительныхъ годахъ въ жизни Россіи, 1905—1906, когда весь центръ тяжести интересовъ былъ перенесенъ въ сторону общественныхъ проблемъ. Въ сентябрѣ 1905 г. Общество постигъ новый ударъ: неожиданно скончался товарищъ предсѣдателя Общества кн. С. Н. Трубецкой. Огромность этой потери для русскаго общества, для Московскаго университета, для русскаго просвѣщенія давно отмѣчена и оцѣнена. Но очень много потеряло въ Сергѣѣ Николаевичѣ и Психологическое Общество: онъ былъ дѣятельнымъ членомъ Общества, особенно въ ранній періодъ его существованія, былъ однимъ изъ самыхъ цѣнныхъ сотрудниковъ журнала со дня его основанія, въ послѣдніе же пять лѣтъ былъ и редакторомъ журнала. Нѣтъ нужды распространяться о той силѣ моральнаго авторитета, которою обладалъ С. Н. какъ членъ Общества и какъ одинъ изъ руководителей журнала.

Послѣ бурнаго времени 1905—1906 годовъ начинается снова оживляться дѣятельность Общества, увеличивается число его засѣданій, растетъ интересъ къ этимъ собраніямъ и со стороны общества въ широкомъ смыслѣ, хотя это нарастаніе интереса идетъ гораздо медленнѣе, чѣмъ въ первое десятилѣтіе существованія Общества. Настоящее

¹⁾ А. Н. Бернштейнъ, А. А. Токаревскій, „Вопросы Философій и Психологій“, кн. 59, стр. XI.

засѣданіе—252-е засѣданіе Общества. Изъ этихъ 252 засѣданій 45 носили характеръ распорядительныхъ собраній, болѣе 200 были посвящены заслушанію и обсужденію разнообразныхъ докладовъ. 8 изъ этихъ засѣданій имѣли характеръ торжественныхъ собраній и были посвящены чествованію памяти нѣкоторыхъ философовъ или выдающихся дѣятелей Общества. Таковы торжественныя засѣданія въ память Д. Бруно (соединенное засѣданіе съ Обществомъ Любителей Россійской Словесности), Шопенгауэра, Декарта, Канта, а также засѣданія въ память Н. Я. Грота, В. П. Преображенскаго, С. С. Корсакова (соединенное съ засѣданіемъ Общества Психіатровъ и Невропатологовъ), В. С. Соловьева.

Рефераты членовъ Общества не остались только достояніемъ небольшого круга лицъ—участниковъ засѣданій, гдѣ обсуждались эти рефераты. Очень скоро почувствовалась необходимость сдѣлать эти работы доступными широкой публикѣ и такимъ образомъ возникли „Труды Психологическаго Общества“. Первый выпускъ „Трудовъ“ вышелъ въ 1888 году и заключалъ въ себѣ рефераты, прочитанные на торжественномъ засѣданіи въ память Шопенгауэра (по случаю столѣтія со дня его рожденія). Затѣмъ послѣдовалъ выпускъ „О свободѣ воли“, гдѣ были собраны рефераты, посвященные обсужденію этой проблемы въ Психологическомъ Обществѣ и принадлежащіе лицамъ самыхъ разнообразныхъ научно-философскихъ направленій. Впрочемъ, еще раньше этого выпуска Общество издало переводъ „Пролегоменъ“ Канта, выполненный В. С. Соловьевымъ. Это, безспорно, лучший переводъ сочиненій Канта, которыя только существуютъ на русскомъ языкѣ. Затѣмъ послѣдовали—переводъ „Избранныхъ сочиненій“ Лейбница, выполненный различными членами Общества, и переводъ „Этики“ Спинозы, выполненный Н. А. Иванцовымъ. Оба послѣдніе перевода изданы подъ наблюденіемъ такого компетентнаго редактора, какъ В. П. Преображенскій. Всѣ эти переводы выдержали до настоящаго времени по нѣ-

сколько изданій. Послѣднею книгою изъ этой серіи „Трудовъ Общества“ является сочиненіе Кэрда о Гегелѣ, переведенное съ англійскаго подъ редакціей кн. С. Н. Трубецкого.

Но упомянутые отчасти оригинальные, отчасти переводные труды членовъ Общества не являются показателями всей издательской дѣятельности Общества. Наряду съ этими работами членовъ Общества мы встрѣчаемъ рядъ „Изданій Общества“, въ видѣ переводовъ нѣкоторыхъ философскихъ сочиненій, выполненныхъ отчасти также членами Общества, отчасти совершенно посторонними Обществу лицами, но вышедшихъ подъ редакціей кого-либо изъ членовъ Общества. Къ такимъ „Изданіямъ Общества“ относятся переводы слѣдующихъ сочиненій: „Очерки психологіи, основанной на опытѣ“ Гефдинга, „Введеніе въ философію“ Паульсена, „А. Шопенгауэръ“ К. Фишера, „Очеркъ психологіи“ Вундта, „Анализъ вселенной въ ея элементахъ“ Гирна. Нѣкоторые изъ этихъ переводовъ вышли въ повторныхъ изданіяхъ (сочиненія Гефдинга, К. Фишера, Паульсена). Сочиненіе Паульсена выдержало три изданія и, благодаря своему увлекательному изложенію, несомнѣнно много содѣйствовало расширенію интереса къ философскимъ вопросамъ въ русскомъ обществѣ.

Но только что охарактеризованная издательская дѣятельность Общества далеко не исчерпала той энергіи, которая уже накопилась въ этомъ направленіи у молодой организации. Послѣдняя съ самаго своего возникновенія мечтала о спеціальному философскомъ журналѣ, который, являясь первымъ въ Россіи философскимъ органомъ, могъ бы тѣснѣе объединить русскихъ работниковъ въ области философскихъ проблемъ и сдѣлалъ бы самый интересъ къ этимъ вопросамъ болѣе устойчивымъ и въ русскомъ обществѣ. Эта мечта могла осуществиться только въ концѣ 1889 года, когда, благодаря горячему сочувствію этому дѣлу со стороны А. А. Абрикосова и благодаря его щедрому пожертвованію, былъ основанъ журналъ „Вопросы Философіи и Психологіи“. Первымъ редакторомъ журнала былъ тогдашній пред-

сѣдатель Общества, проф. Н. Я. Гротъ, приложившій къ осуществленію этого новаго дѣла всѣ свои исключительныя организаторскія способности. Главная задача журнала, какъ она была указана редакторомъ въ предисловіи къ первому номеру, должна была состоять, прежде всего, въ правильной постановкѣ основныхъ проблемъ философіи и психологіи. „Дѣло идетъ,—писалъ Н. Я. Гротъ,—не о полномъ и окончательномъ разрѣшеніи этихъ вопросовъ, а о правильной ихъ постановкѣ, позволяющей человѣку удовлетвориться нѣкоторыми, наиболѣе вѣроятными ихъ рѣшеніями. Задача наша не въ томъ, чтобы какъ можно болѣе увеличить и безъ того большое количество вопросовъ философіи и психологіи, а въ томъ, чтобы ихъ упростить и свести къ главнымъ и самымъ основнымъ“ ¹⁾. Въ другомъ предисловіи тотъ же Н. Я. Гротъ болѣе опредѣленно характеризовалъ задачи новаго журнала, когда онъ говорилъ, что „то просвѣтительное и новое, что можетъ и должна внести русская философія въ умственную жизнь русскаго народа, сводится именно къ развитію въ образованныхъ слояхъ его критическаго духа, самостоятельности мысли, смѣлости и однако терпимости и благородства въ проведеніи и отстаиваніи своихъ убѣжденій отдѣльною личностью“ ²⁾. Последнее свойство особенно подчеркивалось какъ первымъ, такъ и послѣдующими руководителями журнала, ибо полная философская терпимость всегда считалась самою важною и существенною чертою пока единственнаго въ Россіи философскаго органа. Журналъ никогда не выставялъ себя органомъ какого-либо опредѣленнаго философскаго направленія и всегда давалъ возможность свободно высказываться на своихъ страницахъ представителямъ самыхъ разнообразныхъ философскихъ теченій.

Новое изданіе заполнило давно ощущаемую пустоту и сгруппировало вокругъ себя и цѣлый рядъ серьезныхъ фило-

1) „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. I, стр. XV.

2) Ib., кн. VII, стр. 149.

софскихъ работниковъ, и обширный кругъ болѣе или менѣе постоянныхъ читателей. Журналъ скоро сталъ на ноги и въ матеріальномъ отношеніи, такъ что въ концѣ 1893 года его издатель, А. А. Абрикосовъ, передалъ изданіе въ собственность Психологическаго Общества. Главными сотрудниками Н. Я. Грота по редактированію журнала были проф. Л. М. Лопатинъ и В. П. Преображенскій. Послѣ кончины Н. Я. Грота и В. П. Преображенскаго редакторами журнала сдѣлались Л. М. Лопатинъ и кн. С. Н. Трубецкой, а послѣ кончины С. Н. Трубецкого редакторомъ остается Л. М. Лопатинъ. Съ 1898 года изданіе журнала ведется, какъ сказано на обложкѣ книжекъ, при содѣйствіи С.-Петербургскаго Философскаго Общества, хотя до сего времени содѣйствіе это—почти номинальное. Въ теченіе 1905—1906 гг. журналъ, въ связи съ исключительными особенностями тогдашняго времени, испытывалъ серьезный матеріальный кризисъ, который былъ устраненъ благодаря щедрому пожертвованію частнаго лица. Въ настоящее время печатается 103-я книжка журнала, и въ вышедшихъ доселѣ номерахъ помѣщено болѣе 600 статей и болѣе 1000 рецензій.

Въ 1888 году Д. А. Столыпинъ пожертвовалъ Обществу 2000 руб. на учрежденіе преміи за сочиненіе о философіи О. Конта, написанное на тему въ слѣдующей формулировкѣ: „Критическое разсмотрѣніе ученія О. Конта о естественномъ совпаденіи первообразныхъ законовъ природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству“. (См. *Cours de philosophie positive*, leçons 58-me et 59-me, особенно стр. 681 тома 6-го изд. Литтре.) Половина этой преміи была присуждена въ 1891 г. за сочиненіе, которое оказалось принадлежащимъ почетному члену Общества, Б. Н. Чичерину, и было въ послѣдствіи напечатано въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“ подъ заглавіемъ: „Положительная философія и единство науки“. Вторая половина преміи остается не присужденной до сихъ поръ.

Каковы же итоги двадцатипятилѣтней дѣятельности Общества? Оправдало ли оно тѣ ожиданія, которыя соединялись съ его основаніемъ у его учредителей? Произошло ли предполагавшееся объединеніе, на почвѣ разработки психологическихъ вопросовъ, тѣхъ разнообразныхъ отраслей знанія, которыя поставлялись въ тѣсную связь съ центральной (по мнѣнію главнаго основателя Общества) философской дисциплиной—психологіей? Быть можетъ, на этотъ послѣдній вопросъ нельзя отвѣтить вполне утвердительно, поскольку разработка чисто психологическихъ проблемъ въ дѣйствительности никогда не занимала центрального мѣста въ дѣятельности Общества. До сихъ поръ въ Обществѣ не существовало и особыхъ отдѣленій, въ которыхъ производилась бы болѣе углубленная разработка важнѣйшихъ вопросовъ психологіи и результаты этой работы приводились бы въ связь съ основными принципами другихъ дисциплинъ, ближе всего стоящихъ къ психологіи. Но наряду съ этимъ мы видимъ естественное расширеніе задачи Общества, поскольку въ сферу его дѣятельности было внесено обсужденіе важнѣйшихъ проблемъ философіи въ широкомъ смыслѣ. Такое расширеніе является тѣмъ болѣе понятнымъ, что Психологическое Общество до самаго послѣдняго времени было единственнымъ въ Москвѣ философскимъ обществомъ, а до 1897 года, т.-е. до учрежденія Философскаго Общества въ Петербургѣ, и единственнымъ философскимъ обществомъ вообще въ Россіи. Что касается издательской дѣятельности Общества, то вполне уместно пожеланіе болѣе интенсивной работы въ этомъ направленіи, поскольку еще цѣлый рядъ крупнѣйшихъ философскихъ произведеній до сихъ поръ остается недоступнымъ большинству русской публики—отчасти благодаря вообще отсутствію переводовъ, отчасти благодаря переводамъ очень несовершеннымъ. Но уже осуществленныя изданія и, главнымъ образомъ, эти уже теперь 102 книжки философскаго журнала являются глубоко-знаменательнымъ фактомъ въ жизни русскаго общества, гдѣ и вообще философскіе вопросы сравнительно очень недавно

могли сдѣлаться предметомъ свободнаго и, насколько возможно, объективнаго обсужденія. И все сдѣланное доселѣ является выполненнымъ часто при очень неблагоприятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, при тѣхъ исключительно тяжелыхъ утратахъ, которыя обрушились на Общество въ такой короткій періодъ его существованія. Будемъ надѣяться, что въ своемъ дальнѣйшемъ существованіи, при болѣе счастливыхъ *общихъ* условіяхъ жизни, Психологическое Общество, пополненное новыми энергичными работниками, которыхъ такъ много предвидится теперь и въ одной Москвѣ, будетъ еще болѣе активно выполнять свою нелегкую миссію, не только расширяя, но и углубляя разработку разнообразныхъ проблемъ философіи и психологіи. Быть можетъ, теперь уже достаточно *экстенсивнымъ* сдѣлался этотъ интересъ къ проблемамъ философіи, и вполнѣ желательно болѣе серьезное *изслѣдованіе* этихъ проблемъ, не порывающее связи съ той центральной философской дисциплиной, которую такъ выдвигали учредители Общества ¹⁾. И можно думать, что такое направленіе въ дѣятельности Психологическаго Общества сдѣлаетъ болѣе устойчивымъ интересъ и къ чисто-философскимъ вопросамъ, и тѣмъ прочнѣе будетъ обезпечено за этой, пока еще очень нестарой, организаціей болѣе почетное мѣсто и въ исторіи русской культуры.

Н. Виноградовъ.

¹⁾ Въ этомъ отношеніи очень желательно возвращеніе къ типу засѣданій Общества въ первое десятилѣтіе его существованія, когда нѣкоторыя проблемы дѣлались предметомъ планомѣрнаго обсужденія (таковы вопросы о гипнотизмѣ, о свободѣ воли, объ ассоціаціяхъ и т. п.) и когда цѣлый рядъ собраній посвящался углубленнымъ и систематическимъ преніямъ по поводу рефератовъ, прочитанныхъ въ предшествующихъ засѣданіяхъ.

Настоящее и будущее философіи ¹⁾.

ММ. ГГ. Когда мы присутствуемъ на юбилейномъ торжествѣ какого-нибудь ученаго Общества, наша мысль невольно останавливается на тѣхъ наукахъ, изученію которыхъ это Общество посвятило себя. Предъ нами самъ собой подымается вопросъ о томъ, что произошло съ даннымъ цикломъ наукъ за интересующій насъ періодъ времени, что въ нихъ измѣнилось и въ какомъ направленіи онѣ развиваются. Подобный вопросъ возникаетъ предъ нами и теперь, когда мы празднуемъ двцатипятилѣтіе основанія перваго философскаго Общества въ Россіи: что сдѣлалось съ философіей за эти годы, въ какомъ она находится состояніи и чего ждать для нея въ будущемъ? Когда рѣчь идетъ о философіи, такой вопросъ пробуждается даже болѣе настойчиво, чѣмъ въ другихъ случаяхъ. И когда мы надъ нимъ подумаемъ, то убѣдимся, что отвѣтить на него гораздо труднѣе, чѣмъ это кажется сначала. Философія переживаетъ очень смутную эпоху. Вл. С. Соловьевъ около сорока лѣтъ назадъ въ своей первой большой работѣ указалъ, что для европейской философіи наступилъ моментъ великаго кризиса, что основныя ея направленія договорились до своихъ окончательныхъ выводовъ и тѣмъ самымъ натолкнулись на неразрѣшимыя внутреннія противорѣчія, и что вполнѣ уже намѣтились общія черты того новаго философскаго міросозерцанія, которое выведетъ философскую мысль изъ ея больного состоянія внутренняго распада. Оптимистическое пророчество Соловьева до сихъ поръ не оправдалось. Кризисъ затянулся; онъ принялъ даже особенно серьезный видъ.

¹⁾ Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года.

I.

Въ наши дни философія въ своихъ предположеніяхъ, выводахъ и руководящихъ тенденціяхъ, болѣе чѣмъ когда-нибудь связана съ положительною наукою. А между тѣмъ наука также переживаетъ своего рода кризисъ: ея прежніе устои поколебались; предъ нею раскрываются новые безконечные горизонты, но ради этого ей приходится критически пересматривать свои основныя понятія. Это моментъ очень благопріятный для свободнаго роста положительныхъ знаній въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, но онъ крайне неудобенъ для превращенія научныхъ началъ и обобщеній въ прочный и общеобязательный фундаментъ какихъ бы то ни было философскихъ выводовъ. И все-таки философія хочетъ, во что бы то ни стало, найти именно въ наукѣ такой фундаментъ. Въ связи съ этимъ приходится отмѣтить существенное свойство современной философіи, о которомъ намъ придется довольно много говорить: быть можетъ, ни въ одинъ изъ предшествующихъ періодовъ своего существованія философія не была въ такой мѣрѣ лишена самостоятельно установленныхъ, ясно обоснованныхъ и умозрительно провѣренныхъ принциповъ и точекъ отправленія.

Въ краткой рѣчи нельзя разсчитывать обрисовать всѣ слабые стороны въ современной постановкѣ философской проблемы. Хорошо, если мы успѣемъ остановиться на самомъ главномъ. И вотъ тутъ прежде всего бросается въ глаза едва ли нормальное отношеніе философіи къ наукѣ. Въ прежнія времена философія, несмотря на несомнѣнную фантастичность своихъ отдѣльныхъ предположеній, сплошь и рядомъ вдохновляла науку, предвосхищая ея теоріи и открытія. Достаточно напомнить о той роли, которую сыграла нѣмецкая натурфилософія начала XIX столѣтія въ развитіи ученія о біологической эволюціи, или о еще болѣе важномъ вліяніи воззрѣній Декарта и Лейбница на возникновеніе научныхъ понятій о сохраненіи вещества и энергіи. От-

сюда получался и весьма обычный недостаток философии в эпохи ея расцвѣта: ея чрезмѣрная притязательность и готовность навязывать наукѣ свои выводы. Но ради этого не слѣдуетъ забывать ея крупной заслуги: она шла впереди науки и нерѣдко освѣщала ея путь. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло теперь: философія болѣе всего боится что-нибудь измѣнить и прибавить къ тому, что признала наука. Изъ этого возникаетъ послѣдовательный отказъ отъ всякаго самостоятельнаго предмета философскаго знанія и отъ всякаго самостоятельнаго метода философскаго постиженія дѣйствительности. Это, по крайней мѣрѣ, наблюдается на огромномъ большинствѣ современныхъ философскихъ теченій. Правда, отказываясь отъ особаго предмета знанія въ матеріальномъ смыслѣ, философы тѣмъ энергичнѣе присвоиваютъ себѣ гносеологическую задачу, т.-е. вопросъ о природѣ и границахъ знанія ¹⁾. Однако и эта задача въ важнѣйшей своей долѣ сводится къ тому же оправданію научнаго знанія въ его наиболѣе смѣлыхъ претензіяхъ и къ обращенію основныхъ обобщеній и гипотезъ естественныхъ наукъ въ незыблемыя истины всякаго познающаго разума вообще. Если при этомъ имѣть въ виду, что наука сама вынуждена пересматривать свои прин-

¹⁾ Къ этому въ нѣкоторыхъ направленіяхъ, въ качествѣ предмета философскихъ изслѣдованій, присоединяется міръ *цѣнностей*. Цѣнности противоплагаются бытію, какъ нѣчто несуществующее и тѣмъ не менѣе обладающее высшею значимостью. Въ представленіи о нихъ отразилось традиціонное противоположеніе между дѣйствительностью и абсолютнымъ идеаломъ, при чемъ, однако, самое понятіе объ идеалѣ претерпѣло важныя измѣненія. Абсолютный идеалъ, какъ на него смотрѣли раньше, хотя и не получаетъ полнаго осуществленія въ чувственной, конечной дѣйствительности, однако самъ въ себѣ не только не лишенъ реальности, но обладаетъ высшею дѣйствительностью, какъ сущая норма умопостигаемаго міра и какъ движущая сила всякаго истиннаго творчества въ мірѣ феноменальномъ; этою его верховною реальностью и обосновывается его внутренняя обязательность для всякой дѣятельности. Напротивъ, въ мысли о несуществующихъ и все-таки значимыхъ цѣнностяхъ довольно ясно сказывается *contradictio in adjecto*.

ципы, станеть понятнымъ насколько затруднительною и неблагоприятною оказывается позиція философіи: она влачится сзади науки, изнемогая въ непосильныхъ попыткахъ возводить въ достоинство абсолютныхъ истинъ то самое, что для науки въ ея собственной области все болѣе обнаруживаетъ свой условный, шаткій, нерѣдко явно фиктивный характеръ. Роль современной философіи напоминаетъ роль схоластики въ ту печальную для нея пору, когда общепринятая вѣрованія потеряли свой прежній кредитъ, и когда ей приходилось отъ разума оправдывать то, отъ чего уже отворачивалась вѣра.

Схоластика не можетъ не быть догматичною; и вотъ, какъ ни странно это звучить, въ догматизмъ приходится указать второй наиболѣе существенный недостатокъ современнаго философскаго настроенія. При внимательномъ анализѣ, въ ученіяхъ современныхъ философовъ обнаруживается чрезвычайно много заранѣе принятыхъ предпосылокъ, составляющихъ своего рода школьную традицію, которую не считаютъ нужнымъ провѣрять и обосновывать дѣйствительными доказательствами. Эти предпосылки значительно варьируются въ отдѣльныхъ философскихъ направленіяхъ, но во всѣхъ нихъ одинаково запасъ предвзятыхъ постулатовъ оказывается слишкомъ богатымъ. Въ нихъ видятъ обыкновенно великое культурное наслѣдіе прошлаго, рядъ такихъ пріобрѣтеній философскаго и научнаго развитія, которыя стоятъ непоколебимо и которыхъ зрѣлая, культурная философская мысль не должна профанировать своими сомнѣніями. Великій завѣтъ Декарта, что философъ долженъ все принимать только въ мѣру его очевидности и внутренней логической вѣроятности и не долженъ прибѣгать ни къ какимъ другимъ критеріямъ теоретической истины, никогда не былъ забытъ такъ основательно, какъ въ наши дни. Между такими заранѣе усвоенными предпосылками я отмѣчу тѣ, которыя пользуются особенно широкимъ признаніемъ и распространеніемъ. Сюда принадлежитъ, во-

первыхъ, ранѣе указанное убѣжденіе, что основныя обобщенія физическихъ наукъ (напр., законы сохраненія вещества и энергіи, принципъ непрерывности физическаго ряда причинъ и дѣйствій, принципъ единообразія природы и т. п.) суть абсолютныя нормы всякаго бытія, такіе законы, которые съ одинаковою обязательностью примѣняются ко всѣмъ сферамъ и видамъ реальности; во-вторыхъ, рѣшительное осужденіе и отрицаніе метафизики и настоящая замѣна всѣхъ онтологическихъ проблемъ гносеологическими; въ-третьихъ, признаніе познаваемости только міра явленій и совершенной непознаваемости вещей въ себѣ; въ-четвертыхъ, полное устраненіе какихъ бы то ни было вещей въ себѣ въ какой бы то ни было формѣ, т.-е. отрицаніе всего *трансцендентнаго*, не только въ старинномъ смыслѣ отличнаго отъ міра и внѣшняго ему, но и въ гораздо болѣе широкомъ новомъ значеніи этого термина—всего отличнаго отъ нашего представленія, отъ процессовъ нашего познанія и нашей мысли,—другими словами, увѣренность, что все существуетъ лишь настолько, насколько дано въ нашемъ опытѣ, нашемъ пониманіи, нашихъ научныхъ построенійхъ; въ-пятыхъ, рѣшительное осужденіе дуалистическихъ предположеній, какъ въ объясненіи дѣйствительнаго міра вообще, такъ въ особенности при объясненіи человѣческой природы, и признаніе монизма за обязательную философскую истину; въ-шестыхъ, признаніе всѣхъ психическихъ процессовъ за производный продуктъ біологической эволюціи въ органическихъ формахъ физической природы.

Я не скажу, что этимъ исчерпываются всѣ предпосылки современнаго философскаго міросозерцанія, но мнѣ кажется что ими можно ограничиться, какъ наиболѣе характерными. Когда всматриваемся въ нихъ, съ перваго взгляда представляется, что онѣ взяты изъ совершенно противоположныхъ философскихъ теорій и выражаютъ точки зрѣнія, которыя исключаютъ другъ друга. Какъ въ самомъ дѣлѣ заразъ думать

что все имманентно нашему сознанию и за его предѣлами ничего нѣтъ, и что всѣ психическіе факты (а стало быть, и наше сознание) предполагаютъ предшествующую имъ и ихъ вызывающую эволюцію матеріальной природы? Какъ съ этимъ же признаніемъ дѣйствительности только за тѣмъ, что переживается и испытывается въ сознаниі, во всей мимолетности и объективной безсвязности такихъ переживаній, и съ совершеннымъ отрицаніемъ какихъ бы то ни было вещей въ себѣ, мирится сплошная непрерывность физической причинности? Какъ, наконецъ, при совершенномъ устраненіи метафизики, провозглашать абсолютный монизмъ существующаго за достовѣрную истину философіи и т. д.? И все-таки остается изумительный фактъ, что всѣ эти утвержденія въ философскихъ ученіяхъ послѣдняго времени совмѣщаются и составляютъ ихъ неотдѣлимые ингредиенты; они не всегда выдвигаются одинаково рѣзко, но едва ли найдется много мыслителей, которые рѣшались бы прямо отрицать какое-нибудь изъ нихъ.

Оправданіемъ для такого совмѣщенія чаще всего выступаютъ философію Канта, но значительно измѣненную и исправленную сообразно съ новыми требованіями и взглядами. Это Кантъ безъ *вещей въ себѣ*, безъ ученія объ относительности и ограниченности человѣческаго познанія, безъ признанія чисто-человѣческаго (хотя и общечеловѣческаго) характера нашего опыта и нашей науки. Это Кантъ, въ которомъ субъективное человѣческое сознание замѣнено внѣ-субъектнымъ *сознаніемъ вообще*, въ которомъ формы и категоріи нашего разума превращены въ безличныя законы всемірной логики, а воспринимаемая нами феноменальная природа передѣлана въ единственную и самобытную реальность, внѣ которой ничего нѣтъ и которая не можетъ не подчиняться универсальнымъ логическимъ законамъ, при чемъ эти законы въ окончательномъ результатѣ оказываются формулами, обобщеніями и гипотезами современнаго естествознанія. Такое толкованіе Канта легко сое-

диняется съ предположеніемъ о тождествѣ бытія и мысли, переходящимъ иногда въ грандіозную попытку объяснить всю дѣйствительность какъ порожденіе чистаго мышленія, которая однако при болѣе близкомъ знакомствѣ обыкновенно разрѣшается въ невинныя, хотя и темныя варіаціи на довольно банальную тему о происхожденіи науки о дѣйствительности изъ процессовъ разума. Такимъ образомъ философія Канта, путемъ кропотливыхъ и ухищренныхъ перетолкованій, обращается въ свою полную противоположность: „критицизмъ“ становится новымъ названіемъ для тусклаго и самодовольнаго догматизма, сохраняющаго отъ Канта лишь его тяжелую и вычурную терминологію, опустошенную отъ ея настоящаго содержанія. Въ послѣднемъ итогѣ для критицизма ставится довольно странная задача: придумать условія, при которыхъ современное естествознаніе, какъ наличный фактъ культуры, можно было бы возвести въ достоинство абсолютно достовѣрнаго знанія. Если при этомъ имѣть въ виду, что эти условія вовсе не представляютъ изъ себя какихъ-нибудь аналитически самоочевидныхъ истинъ, а наоборотъ, согласно первоначальной традиціи Канта, въ большинствѣ заключаютъ явно *синтетическій* смыслъ, то понятно, что въ результатѣ получается удручающій логическій кругъ: трансцендентальныя условія науки обосновываютъ ея достовѣрность, но въ свою очередь сами принимаются изъ-за этой достовѣрности и ею оправдываются, такъ какъ въ ней заранѣе убѣждены.

Въ связи со всѣмъ сказаннымъ нельзя не отмѣтить еще одного въ высокой степени интереснаго факта: въ настоящее время метафизика и позитивизмъ въ значительной степени помѣнялись ролями. Долженъ при этомъ оговориться, что въ данномъ случаѣ понятіе „позитивизмъ“ я употребляю въ широкомъ смыслѣ такой философіи, которая отрицаетъ возможность независимой умозрительной онтологіи, и область реального знанія строго ограничиваетъ предѣлами точныхъ наукъ, оставляя предметомъ специально философскихъ изслѣ-

дованій только гносеологическую проблему, въ какомъ бы духѣ эта послѣдняя ни разрѣшалась,—въ духѣ ли новаго кантіанства или чистаго эмпиризма. Прежде, особенно въ эпоху расцвѣта послѣ-кантовскаго идеализма, метафизика заявляла притязаніе на исчерпывающее и вполне адекватное знаніе абсолютной сути вещей, на вмѣщеніе въ своихъ отважныхъ построеніяхъ всей реальности во всей ея истинѣ. Теперь едва ли мы гдѣ встрѣтимъ метафизиковъ съ такими громадными претензіями. Ихъ задача пріобрѣла гораздо болѣе скромный видъ: выдѣлить область истинно-сущаго отъ области феноменальнаго и кажущагося, намѣтить, насколько это доступно для ограниченнаго человѣческаго ума, хотя бы самыя общія и основныя черты настоящей реальности и настоящаго смысла жизни,—къ этому сводятся ихъ самыя честолюбивыя мечты. Они понимаютъ, что нельзя сознательно жить только въ мірѣ иллюзій, но знаютъ и то, какъ трудно для нашей мысли перейти за грани субъективнаго. Они уже не вѣрятъ во всеразрѣшающую силу апріорныхъ построеній, потому что не могутъ уже думать, какъ Фихте и Гегель, что нашъ собственный разумъ есть единственное дѣйствительное въ мірѣ, единственная творческая сила въ немъ, единственное его Божество. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ ихъ можно съ полнымъ основаніемъ признать сторонниками *релятивизма* въ философіи.

Напротивъ, въ прежнія времена релятивистами являлись главнымъ образомъ эмпирики и критицисты, съ самимъ Кантомъ во главѣ. Отъ метафизиковъ они счастливо отличались своею скромностью и осторожностью. Эмпирики хорошо помнили, что глаза и уши плохіе свидѣтели истины, они ясно сознавали, что наши переживанія могутъ дать только скудную, ограниченную и субъективную картину реальности. Кантъ пошелъ значительно дальше ихъ: всматриваясь въ процессы нашего познанія, онъ нашелъ, что не только ощущенія нашихъ чувствъ, но и наиболѣе общія и основныя наши представленія, которымъ невольно подчиняется каждый человѣческій умъ, насквозь проникнуты

чисто субъективнымъ характеромъ и не имѣютъ никакого значенія и примѣненія внѣ нашего ума. Таковы, въ его глазахъ пространство, время, причинность въ нашемъ смыслѣ этого понятія: ни одно изъ этихъ представленій не можетъ опредѣлять реальности, какъ она существуетъ внѣ ума, т.-е. они не могутъ опредѣлять *вещей въ себѣ*. Существуетъ ли такая самосушая реальность? Для Канта въ этомъ не было ни малѣйшаго сомнѣнія. Вѣру въ нее онъ даже ставилъ выше всѣхъ научныхъ истинъ и признавалъ за нею верховную, *моральную* обязательность; для него эта внѣпространственная, внѣвременная, чуждая всѣмъ матеріальнымъ законамъ реальность совпадала съ свободнымъ царствомъ духовъ, которые покоряются только абсолютному закону нравственной правды. Но Кантъ настойчиво отрицалъ возможность теоретическаго познанія этого сверхчувственного міра нашими познавательными средствами. Поэтому онъ никогда не покидалъ почвы релятивизма,—онъ только придалъ релятивистическому взгляду на познаніе болѣе исключительную и рѣшительную форму, чѣмъ кто-нибудь раньше его.

Совершенно иначе поступаютъ въ наше время большая часть кантіанцевъ и наиболѣе популярныя проповѣдники чистаго эмпиризма. Изумительнымъ образомъ, наперекоръ всѣмъ традиціямъ, которыя они въ другихъ отношеніяхъ такъ высоко чтутъ, они выступаютъ защитниками *абсолютнаго знанія*. Ничего нѣтъ, кромѣ того, что дано въ опытѣ; между тѣмъ нашъ дѣйствительный, систематизированный опытъ совпадаетъ съ наукою; слѣдовательно, для науки все открыто во всей своей единственной реальной сути, и нѣтъ ничего отъ нея скрытаго,—этотъ тезисъ, напоминающій самыя экстравагантныя парадоксы Фихте и Гегеля, громко и настойчиво провозглашается съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ. И нельзя сказать, чтобы онъ былъ дурно обоснованъ: онъ является вполне естественнымъ выводомъ изъ отрицанія какой бы то ни было самостоятельной дѣйствительности внѣ нашего познающаго ума и изъ характернаго

отожествленія всего нашего опыта съ содержаніемъ науки. Въ результатъ позитивисты неожиданно заняли позицію метафизиковъ-идеалистовъ начала прошлаго вѣка.

Между тѣми и другими приходится установить только одно важное различіе: старые идеалисты, признавая, что все дано въ нашей мысли и ничего нѣтъ внѣ ея, послѣдовательно приходили къ попыткамъ широкихъ онтологическихъ построений, выводящихъ изъ условій и факторовъ нашего разума всю совокупность бытія во всѣхъ его различіяхъ и развѣтвленіяхъ. Если все дано въ сознаніи и открыто ему во всей своей необходимости и связи, то нѣтъ смысла ограничивать наши изслѣдованія условными проблемами частныхъ наукъ, рассматривающихъ всѣ наши переживанія съ точки зрѣнія завѣдомо фиктивныхъ схемъ какой-то независимой отъ насъ физической природы. Напротивъ, тогда для философской мысли ближайшимъ образомъ ставится задача объяснить все реальное по его существу, т.-е. въ его необходимости какъ объекта и содержанія сознанія. При совершенномъ отождествленіи сферы сознанія съ сферой всей дѣйствительности, отъ такой задачи нельзя отказаться: оно требуетъ метафизики, при томъ въ ея самыхъ абсолютныхъ и неумѣренныхъ притязаніяхъ. Тѣмъ не менѣе трансцендентальные идеалисты новаго типа рѣшительно отрекаются отъ этой задачи: они ссылаются въ этомъ случаѣ на традиціонное осужденіе метафизики, ведущее начало отъ критицизма и эмпиризма прежняго времени, хотя оно и было продиктовано совсѣмъ другими взглядами на вещи. Новые идеалисты замыкаются въ гносеологію и ограничиваются однообразными и утомительно безсодержательными разсужденіями на ту тему, что субъектъ требуетъ объекта, а объектъ требуетъ субъекта; дальше этого идутъ рѣдко и во всякомъ случаѣ очень недалеко. Въ этомъ есть свое большое преимущество: они избавляютъ себя отъ тѣхъ колоссальныхъ трудностей, съ которыми героически, но тщетно боролись идеалисты стараго склада. Вѣдь нерѣдко философскія идеи кажутся тѣмъ болѣе убѣдительными, чѣмъ онѣ

неопредѣленнѣе и общѣе выражены. Но все же никакія проблемы не разрѣшаются простымъ умолчаніемъ. Между тѣмъ во взглядахъ трансцендентальнаго идеализма по ихъ существу заключены гнетущія внутреннія противорѣчія, — мало того, въ нихъ несомнѣнно наблюдается логическая неизбежность при послѣдовательномъ развитіи, переходить въ свое противоположное, это невольно должно заставлять искать для нихъ положительнаго обоснованія и оправданія. Но такъ ли легко ихъ найти?

Возьмемъ самое ученіе объ имманентности познанія, составляющее наиболѣе распространенную предпосылку современныхъ философскихъ школъ въ Германіи. Какъ извѣстно, его общій смыслъ сводится къ слѣдующему: субъектъ и объектъ предполагаютъ другъ друга и ихъ нельзя раздѣлить и мыслить врозь ¹⁾. Объективный міръ невозможно мыслить какъ что-то независимое отъ мысли и трансцендентное ей потому уже, что мы его *мыслимъ*, слѣдовательно, дѣлаемъ содержаніемъ нашего сознанія, нашего понимающаго его я и обращаемся съ нимъ только въ этомъ качествѣ. И это приходится повторить о всякомъ предметѣ, о всякомъ существѣ, о всякомъ родѣ вещей, какіе бы мы ни придумывали. Вещь въ себѣ, вещь внѣ полагающей ее мысли есть *абсолютное противорѣчіе*. Все объективное существуетъ лишь тогда, когда оно уже дано въ сознаніи, и лишь настолько оно и существуетъ. Съ другой стороны, субъектъ безъ объекта, сознаніе, ничего не сознающее, мысль, ничего не мыслящая, умъ, ничего не понимающій, есть такое же абсолютное противорѣчіе, какъ и объективная вещь въ себѣ. Итакъ, все реальное получаетъ свою реальность въ мысли и черезъ мысль и лишь настолько реально, насколько дано въ ней.

¹⁾ Я беру теорію имманентистовъ въ ея самомъ основномъ содержаніи, не считаясь съ отгѣнками и варіаціями, которыя она получаетъ въ изложеніи Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Леклера, Ремке и др. Остановившись на этихъ отгѣнкахъ тѣмъ болѣе нѣтъ основанія, что эта теорія не есть исключительное достояніе имманентной школы, собственно такъ называемой, а является общимъ предположеніемъ цѣлаго ряда философскихъ направленій.

Не понимать этого есть наивность, недозволительная для философа.

Это разсужденіе, при первомъ знакомствѣ съ нимъ производитъ впечатлѣніе непобѣдимой безспорности, даже тавтологичности. Но при болѣе внимательномъ размышленіи надъ нимъ, невольно поражаешься его *діалектической односторонностью*. Въ самомъ дѣлѣ, если объектъ данъ сознанию, какъ нѣкоторое опредѣляющее его содержаніе, котораго раньше въ немъ не было, онъ тѣмъ самымъ *логически предшесвуетъ* возможности переживанія сознаниемъ этого содержанія и составляетъ предварительное и вполнѣ реальное *условіе* этого переживанія. А это значитъ, что существованіе объекта не можетъ исчерпываться такимъ переживаніемъ, разъ оно имъ же вызвано,—онъ отъ него независимъ и отъ него отличается, какъ всякое реальное условіе отличается отъ своего обусловленнаго. Разъ что-нибудь дано или,—употребляя болѣе вычурный, хотя и очень популярный теперь терминъ,—принудительно *задано* нашей мысли, оно тѣмъ самымъ отъ нея независимо. Чтобы объектъ мысли дѣйствительно и безъ остатка сливался съ нашей мыслью о немъ, нужно, чтобы онъ не только *сознавался*, но и всецѣло *создавался* нашей мыслью. Иначе сказать, для оправданія абсолютной имманентности объективнаго міра нашему сознанию, нужно показать, что сознание реально творить изъ себя воспринимаемый и понимаемый имъ міръ во всемъ его составѣ и должно его творить именно такимъ, какимъ мы его видимъ. Разъ этого не показано, аксіома имманентности обращается въ произвольное утвержденіе, по отношенію къ которому даже не доказана его простая мыслимость.

Съ другой стороны, если объектъ независимъ отъ субъекта, то въ меньшей мѣрѣ и субъектъ независимъ отъ объекта. Субъектъ, какъ то, чему объективное содержаніе дано, есть такое же предвѣщающее условіе возможности его переживать, какъ и само это содержаніе. Если бъ не было никакого содержанія, субъекту нечего было бы со-

знавать; если бѣ не было субъекта, объективнаго содержанія *нечему* было бы сознать; итакъ, и субъектъ, и объектъ должны быть уже даны, чтобы какое бы то ни было сознаніе, какая бы то ни была мысль, какое бы то ни было субъективное переживаніе могли состояться. Здѣсь мы имѣемъ лишь частный случай того, что съ логической неизбѣжностью подразумѣвается во всякомъ взаимоотношеніи и во всякомъ дѣйствительномъ взаимодействіи, а не только во взаимоотношеніи субъекта и объекта. Разъ мы имѣемъ отношеніе, въ которое каждая изъ соотносящихся сторонъ вносить нѣчто свое, термины этого отношенія должны быть уже какъ-нибудь заранѣе даны, чтобы самое отношеніе получило начало. Всѣмъ этимъ обосновывается тезисъ, прямо противоположный тому, что сторонники имманентной философіи выставляютъ въ качествѣ самоочевидной аксіомы: не субъектъ и объектъ получаютъ всю свою реальность черезъ мысль и только въ мысли, а, наоборотъ, всякая мысль получаетъ реальность черезъ предварительную (логически предшествующую) наличность субъекта и объекта.

Скажутъ ли, что и этотъ тезисъ есть только наша мысль и ничего больше? Конечно, это мысль, какъ и все, что мы думаемъ и утверждаемъ; но разъ она убѣждаетъ насъ, что не въ ней одной заключена реальность, по какому праву мы превратимъ ея содержаніе въ полное отрицаніе ея дѣйствительнаго смысла? Чтобы такъ выворотить ее наизнанку, надо имѣть ясныя и безспорныя основанія, а они едва ли даются простымъ фактомъ, что мы думаемъ то, что думаемъ. Для этого нужно гораздо большее: надо доказать, что всѣ наши мысли абсолютно замкнуты въ себѣ, и что въ нихъ ничего не содержится, кромѣ нихъ же самихъ, какъ чисто субъективныхъ переживаній. Но этого не только нельзя доказать, это совершенно противорѣчитъ всей природѣ нашихъ умственныхъ процессовъ. Нѣтъ мысли, въ которой не было бы ничего, кромѣ нея самой. Всякая мысль относится къ чему-нибудь, къ какому-нибудь содер-

жанію, которое она опознаетъ въ его отличіи отъ себя, какъ мыслящей дѣятельности, и тѣмъ противопоставляетъ себѣ, какъ нѣчто отъ нея независимое ¹⁾. Въ этомъ отношеніи наша мысль всегда обращается съ *трансцендентнымъ* ей, съ тѣмъ, что лежитъ за предѣлами ея субъективной переживаемости ²⁾. Въ этомъ ея коренная природа. Не видѣть этого есть величайшая логическая и гносеологическая слѣпота!

Впрочемъ, эти разсужденія могутъ показаться мудреными и абстрактными. Обратимся къ фактамъ простой психологіи, притомъ къ самымъ элементарнымъ и очевиднымъ, и на нихъ попытаемся провѣрить, насколько справедливо, что наша мысль или наше сознаніе никогда не имѣютъ дѣла съ чѣмъ-нибудь имъ трансцендентнымъ, что они обращены только на то, что прямо и непосредственно въ нихъ дано, и что, напротивъ, это непосредственно въ нихъ данное содержаніе только въ нихъ и имѣетъ всю свою дѣйствительность и за предѣлами своей прямой данности никакой реальностью не обладаетъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ наблюденіемъ, несомнѣнность котораго равняется только его загадочности: наша мысль никогда не имѣетъ дѣла съ тѣмъ, что прямо въ ней переживается въ самый моментъ ея теченія; абсолютно мгновенное сознанію совершенно недопустно. Только то является содержаніемъ мысли, что

¹⁾ Такъ, по крайней мѣрѣ, бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда мысль сознала себя въ своихъ особенностяхъ, какъ познавательнаго процесса. Однако и тогда, когда мысль еще не достигла такого самопознанія или по какимъ-нибудь причинамъ не замѣчаетъ себя, она тѣмъ болѣе погружена въ объективное содержаніе, какъ самодовлѣющее и независимое данное, и тѣмъ менѣе у нея поводовъ отождествлять его съ своею субъективною дѣятельностью, которой она не замѣчаетъ или и совсѣмъ не знаетъ.

²⁾ Въ сознаніи принципиальнаго различія между мыслию и ея содержаніемъ заключается здоровое зерно истины въ гносеологической теоріи Гуссерля. Но его положительное пониманіе этого содержанія, какъ вѣчныхъ идеальныхъ возможностей объективныхъ отношеній, однако не обладавшихъ реальнымъ бытіемъ, представляется довольно натянутымъ, хотя бы въ виду того простаго соображенія, что наша мысль очень часто грубо заблуждается утверждая отношенія явно невозможныя.

сколько-нибудь длилось, что опредѣлилось и стало передъ сознаниемъ, другими словами, что протекло уже. Въ этомъ отношеніи можно сказать, что наша мысль насквозь ретроспективна. Но это значить, что въ той самой мѣрѣ, въ какой прошлое трансцендентно настоящему (т.-е. отличается отъ него и лежитъ *вне его*), наша мысль всегда обращается съ трансцендентнымъ ей содержаніемъ. Мы можемъ думать о прошломъ, болѣе или менѣе отдаленномъ или только сейчасъ истекающемъ, мы можемъ думать о будущемъ, одно остается для сознанія навсегда неуловимымъ—это настоящее въ его чистотѣ и абсолютной недѣлимости. А вѣдь мысль, какъ и всякое другое явленіе, имѣетъ реальность только въ настоящемъ: прошлое уже перестало быть, будущее еще не наступило. Итакъ, мысль никогда не схватываетъ того, что ее прямо составляетъ въ переживаемый моментъ, она постоянно обращена къ тому, что находится за предѣлами ея непосредственной наличности.

Что возразить противъ этихъ неотразимыхъ фактовъ? Скажемъ ли, что наше самонаблюденіе есть сплошная иллюзія, что никакого прошлаго и будущаго нѣтъ, и что въ нашей *теперешней* мысли, единственной, какая есть, непосредственно и прямо дано все ея содержаніе, внѣ этой мысли не имѣющее никакой реальности? Это было бы поистинѣ отважнымъ рѣшеніемъ вопроса. Но, во-первыхъ, его надо было бы какъ-нибудь обосновать; во-вторыхъ, надо хорошенько взвѣсить всѣ его послѣдствія, къ которымъ едва ли охотно примкнуть даже самые фанатическіе поклонники имманентной точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тогда, просто говоря, выходитъ, что вся моя жизнь и всѣ событія въ ней, все, что я по поводу нихъ думалъ и чувствовалъ, вся жизнь другихъ людей, вся исторія человечества и вся окружающая меня дѣйствительность въ придачу—все это только мое фальшивое воспоминаніе; ничего этого абсолютно не было, а вся реальность всецѣло принадлежитъ только сознанію текущаго мгновенія съ тѣмъ,

что въ немъ прямо дано. Но едва я выскажу для него такую высокую оцѣнку, какъ текущее мгновеніе уже промелькнетъ и унесетъ съ собою его сознаніе, и оно превратится въ такое же ложное воспоминаніе, какъ и вся остальная моя жизнь. Въ достоинство абсолютной реальности придется возводить уже сознаніе слѣдующаго момента; и я не успѣю еще этого сдѣлать, какъ и этотъ моментъ неудержимо исчезнетъ, и мнѣ придется искать новой абсолютной реальности, чтобы тутъ же опять погрузить ее въ ничто. И для этой интересной процедуры нѣтъ никакого конца. Если такую точку зрѣнія и называть глубокомысленной, то развѣ только за тотъ жестокой, хотя въ то же время и забавный внутренній раздоръ, который неизбежно вносится въ мысль такимъ ея непрерывнымъ самопожираниемъ.

Однако послѣдователи имманентной философіи мало смущаются этими отвлеченными и слишкомъ тонкими послѣдствіями ихъ основного взгляда; по крайней мѣрѣ въ ихъ монотонныхъ и расплывчатыхъ разсужденіяхъ о неотдѣлимости субъекта отъ объекта и объекта отъ субъекта едва ли мы часто встрѣтимъ попытки принципиально устранить эти вполне естественные результаты ихъ общихъ предпосылокъ, выражающіе абсолютный иллюзіонизмъ въ наиболѣе невмѣстимой для человѣческаго ума формѣ. Гораздо настойчивѣе занимаетъ ихъ другой вопросъ, никакъ не менѣе затруднительный на почвѣ чистаго имманентизма, вопросъ о томъ, какъ отъ началъ имманентной философіи перейти къ признанію *чужого сознанія*. Другими словами, это вопросъ о томъ, какъ имманентной философіи спастись отъ *солипсизма*. Въдѣ каждый изъ насъ знаетъ только свое „я“, свою мысль, свое сознаніе; все остальное есть только наше представленіе, объектъ нашего субъекта, не имѣющій, по коренному предположенію имманентной доктрины, никакой трансцендентной реальности внѣ своего субъекта. Это должно относиться ко всѣмъ объектамъ нашего наблюденія безъ всякихъ исключеній, а, стало быть, и ко всѣмъ окружаю-

щимъ насъ людямъ, какъ въ настоящемъ, такъ и въ прошломъ. Они должны быть только нашими субъективными представленіями, не имѣющими никакой собственной дѣйствительности внѣ нашего сознанія; мы только воображаемъ, что они думаютъ и чувствуютъ; ихъ мысли и чувства абсолютно скрыты для нашего прямого воспріятія, да если бы даже мы и могли ихъ какъ-нибудь воспринять и внутренне пережить, мы пережили бы ихъ какъ *свои*, а не *чужія*. Итакъ, мысль о независимыхъ отъ насъ человѣкоподобныхъ мыслящихъ и чувствующихъ существахъ есть только *наша* мысль, какъ и всякая другая мысль о какихъ бы то ни было *вещахъ въ себѣ*, и мы ее совершенно такъ же не имѣемъ права выносить за предѣлы нашего субъекта, какъ и всякую другую. Только мое единоличное „я“, только одинъ *мой* субъектъ чувствуетъ и думаетъ, страдаетъ и радуется на свѣтѣ, весь остальной міръ сотканъ изъ призрачной смѣны моихъ сновидѣній. Трудно что-нибудь возразить противъ строгой логичности этого вывода при данной точкѣ зрѣнія.

И тѣмъ не менѣе его непременно приходится отвергнуть, хотя бы потому, что при немъ имманентная философія теряетъ всякую серьезность и обращается въ смѣшную игру парадоксами. Неловко имманентному философу убѣждать читателей, что онъ одинъ существуетъ на свѣтѣ; кого же убѣждать, коли никого нѣтъ? Есть и другой важный мотивъ, который заставляетъ защитниковъ имманентнаго міросозерцанія отречься не только отъ солипсизма, но и отъ субъективного идеализма вообще; они увѣрены, что ихъ философія наилучшимъ образомъ мирится съ аксіомами и выводами естественныхъ наукъ. Но что же общаго между независимою, единою, непрерывною въ своихъ процессахъ и строго законосообразною природою физиковъ и случайнымъ, прерывистымъ, безсвязнымъ хаосомъ нашихъ единоличныхъ ощущеній? Если кромѣ этого хаоса ничего нѣтъ, о какой можно говорить природѣ?

И вотъ имманентисты прибѣгаютъ къ очень ухищренному

ряду соображеній. Приблизительно они разсуждаютъ такъ. И наше собственное „я“, подобно чужимъ „я“, есть только представленіе въ томъ, что мы называемъ своимъ сознаніемъ. Точно также и всѣ наши ощущенія, желанія, мысли суть только переживанія и объекты сознанія. Итакъ, сознаніе само по себѣ взятое, не имѣетъ никакого исключительнаго отношенія къ нашей индивидуальности. Наша личность, наше индивидуальное „я“ со всѣмъ, что въ немъ содержится, есть только особое представленіе въ сознаніи среди другихъ представленій, относящихся уже къ другимъ личностямъ и къ чужимъ „я“. Въ этомъ отношеніи между представленіемъ о нашемъ „я“ и чужимъ „я“ никакого принципиальнаго различія нѣтъ. А это значитъ, что сознаніе сверхъиндивидуально или сверхлично. И ко всѣмъ другимъ индивидуальностямъ оно относится, какъ къ нашей; онѣ всѣ его объекты и поэтому, если оно сознаетъ себя въ насъ, оно можетъ такъ же хорошо сознавать себя и въ чужихъ „я“. Этимъ проблема чужого сознанія разрѣшается въ положительномъ смыслѣ. Мало того, у насъ не остается никакихъ поводовъ ограничивать содержаніе этого сверхличнаго сознанія предѣлами того, что воспринимается человѣческими индивидуальностями вообще. Вѣдь всѣ вещи, вся природа въ единообразной связи ея явленій, существуютъ лишь въ качествѣ объекта сознанія. Но это не есть субъективное сознаніе того или другого опредѣленнаго человѣка, воспринимающаго міръ подъ своимъ особеннымъ угломъ. Это сознаніе общее, универсальное, объемлющее процессы дѣйствительности во всей ихъ детальности и доставляющее имъ всю ихъ реальность. Это универсальное сознаніе носитъ различныя наименованія: его называютъ *родовымъ* сознаніемъ, *абстрактнымъ* сознаніемъ, *міровымъ* сознаніемъ, *тосеологическимъ субъектомъ* и т. д. Именно этимъ понятіемъ устанавливается прочное примиреніе между чистымъ идеализмомъ отправной точки зрѣнія имманентной философіи и строгимъ реализмомъ естественныхъ наукъ. Съ перваго взгляда можетъ показаться, что здѣсь имманен-

тисты возвращаются къ чему-то, напоминающему Берклеевского Бога или, по крайней мѣрѣ, *мировую душу* Платона. Но обыкновенно они настойчиво предостерегаютъ отъ такого метафизическаго или онтологическаго толкованія ихъ идеи. Они заботливо оговариваются, что ихъ всеобщее сознаніе есть только схематическое построеніе, только методологическій символъ, которому менѣе всего подобаетъ приписывать реальность ¹⁾. Иногда оно просто отождествляется съ научнымъ познаніемъ или съ наукой, и тогда дѣло доходитъ до чудаческихъ утвержденій, что земля начала вращаться вокругъ солнца лишь тогда, когда объ этомъ догадался Коперникъ, а до тѣхъ поръ все обстояло такъ, какъ этого требуетъ астрономическая система Птолемея.

Представленный сейчасъ ходъ мысли излагается обыкновенно очень обще, двусмысленно, прерывисто и туманно, больше въ загадочныхъ намекахъ, нежели въ сколько-нибудь отчетливыхъ формулахъ. Едва ли этому слѣдуетъ удивляться: чѣмъ яснѣе его изложить, тѣмъ неотразимѣе вскроются его логическіе скачки, паралогизмы, внутреннія противорѣчія, а главное подстановка въ немъ однихъ понятій на мѣсто другихъ, иногда очень отъ нихъ далекихъ. Допустимъ сполна, что и наше собственное Я есть только представленіе и ничего больше; изъ этого въ лучшемъ случаѣ выйдетъ только то, что и *насъ самихъ нѣтъ*, а вовсе не то, что существуетъ независимое отъ насъ сознаніе другихъ людей, абсолютно отъ насъ замкнутое въ своихъ непосредственныхъ субъективныхъ состояніяхъ. Но какъ бы то ни было, по какому праву можно утверждать, что сознаніе непосредственно переживаемое нами, относится къ представленіямъ о чужихъ Я совершенно такъ же, какъ и къ представленію о нашемъ Я? Съ представленіемъ о нашемъ Я въ насъ нераздѣльно сливается *вся* совокупность

¹⁾ См. одушевленные разсужденія на эту тему у Риккерта въ его *Der Gegenstand der Erkenntniss*.

прямо и непосредственно испытываемыхъ ощущений, желаній, чувствъ, мыслей, а съ представленіемъ о чужихъ Я сливается только догадка, что и они нѣчто подобное испытываютъ, хотя мы этого не видимъ и видѣть не можемъ. Развѣ непосредственное переживаніе и догадка одно и то же? Пускай существуетъ какое угодно родовое сознаніе, во всякомъ случаѣ насколько оно присутствуетъ въ чужихъ Я, непосредственно испытывая ихъ переживанія, настолько оно отсутствуетъ во мнѣ и наоборотъ, потому что я самымъ несомнѣннымъ образомъ не испытываю прямо субъективныхъ переживаній другихъ одушевленныхъ тварей. А если такъ, то чему же поможетъ допущеніе родового сознанія? Получаетъ ли въ немъ оправданіе имманентная точка зрѣнія? Напротивъ тогда она совершенно уничтожается и переходитъ въ свою полную противоположность. Тогда истина о нераздѣльности субъекта и объекта и о реальности объекта только въ субъектѣ существуетъ лишь для родового сознанія, а никакъ не для нашего ¹⁾. Мы не знаемъ, что переживаетъ родовое сознаніе, когда оно насквозь видитъ весь безконечный міръ во всей безконечной дробности и связности его процессовъ, но мы этого очевидно не пере-

¹⁾ Стремленіе освободить гносеологию отъ естественной ограниченности человеческой точки зрѣнія, является главнымъ источникомъ столь распространенной въ современной философской литературѣ борьбы противъ психологизма. Ея очень характерная особенность состоитъ въ томъ, что самые убѣжденные враги психологизма все же постоянно обвиняютъ другъ друга въ психологизмѣ. Въ этомъ можно видѣть лучшее доказательство того, какъ трудно въ гносеологіи обойтись безъ психологическихъ предпосылокъ, даже при всемъ желаніи. Это не значитъ, конечно, что логика и гносеологія суть только отдѣльныя главы психологіи. Не говоря уже о нормативномъ характерѣ логическихъ и гносеологическихъ выводовъ, можно вполнѣ допустить, что въ содержаніе обосновывающихъ эти выводы наукъ входятъ положенія чисто онтологическаго порядка, не имѣющія ничего общаго съ спеціальнымъ предметомъ психологіи. Такъ требованіе все мыслить соотвѣтственно закону тождества предполагать прежде всего истинность этого закона: все есть то, что оно есть, $A=A$. И тѣмъ не менѣе мыслить сообразно какимъ бы то ни было законамъ можетъ только мысль, обладающая необходимыми для

живаемъ. Родовое сознание въ своей специфической функции для насъ *всецѣло трансцендентно*, еще гораздо болѣе трансцендентно, чѣмъ сознание другихъ людей или животныхъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ строить нѣкоторыя конкретныя догадки; но какъ мы догадаемся и вообразимъ себѣ, что значить заразъ созерцать всю безконечную вселенную? Это лежитъ совсѣмъ внѣ предѣловъ нашихъ способностей, и мы можемъ составить только очень приблизительное понятіе объ этой абсолютно трансцендентной намъ реальности міра въ міровомъ субъектѣ. Мы можемъ разсчитывать лишь на очень абстрактное соотвѣтствіе нашей мысли съ этимъ внѣшнимъ ей и очень отъ нея отдаленнымъ бытіемъ.

Весь вопросъ получаетъ еще гораздо болѣе спутанный видъ, когда довольно неожиданно провозглашается, что универсальное сознание есть только схематическое построение, только символъ или алгебраическій знакъ, которому никоимъ образомъ не дозволяется приписывать какую бы то ни было дѣйствительность. Во что же тогда обращается имманентная теорія? Чему имманентна физическая природа? Алгебраическому знаку, который мы сами придумали и которому

того свойствами. И человѣческая мысль должна носить въ себѣ эти свойства, должна обладать силою усвоенія общихъ онтологическихъ отношеній, чтобы могла возникнуть человѣческая наука и человѣческое пониманіе вообще. А что въ *наше* пониманіе по его свойствамъ не войдетъ, того мы все равно не поймемъ. Онтологическія истины всегда стояли непоколебимо, и все же ни у насѣкомыхъ, ни у рыбъ, ни у птицъ науки не образовалось. Человѣкъ неотдѣлимъ отъ своего *человѣческаго* ума и только съ нимъ можетъ имѣть дѣло гносеологія, какъ наука о доступномъ намъ познаніи. Поэтому всякія разсужденія о сверхчеловѣческомъ универсальномъ сознании всецѣло принадлежать къ области метафизики и ихъ нѣтъ никакого смысла извлекать оттуда. Въ частности какія бы удивительныя вещи ни были имманентны этому универсальному сознанию, это равно *ничего* не говоритъ о нашемъ сознаніи. Призывъ къ освобожденію мысли отъ всего человѣческаго и къ созданію нечеловѣческой науки есть одинъ изъ тѣхъ безвкусныхъ парадоксовъ, которыхъ такъ много, къ сожалѣнію, провозглашается въ философіи за послѣднее время.

не отвѣчаетъ ничего реальнаго? Такой результатъ можно было бы счесть сознательной насмѣшкой надъ всякой философіей, если бы его не защищали съ такимъ серьезнымъ убѣжденіемъ. Во всякомъ случаѣ ясно одно: какъ бы мы ни понимали универсальное сознаніе или гносеологическій субъектъ или родовое сознаніе—будемъ ли мы въ немъ видѣть въ себѣ сущую душу міра или нашу собственную методологическую фикцію, но если независимо отъ меня существуютъ одаренныя сознаніемъ твари и самостоятельно развивающаяся по своимъ неизмѣннымъ законамъ природа, то отъ имманентизма остается одно пустое названіе. Ровно настолько, насколько мы признаемъ сознающихъ существъ и физическій міръ за тѣсными предѣлами нашихъ непосредственныхъ субъективныхъ переживаній, мы покидаемъ имманентную точку зрѣнія и становимся на почву трансцендентнаго пониманія реальности. Тутъ нѣтъ никакихъ среднихъ и смягченныхъ рѣшеній: имманентизмъ логически мыслимъ лишь въ формѣ чистаго солипсизма или даже абсолютнаго иллюзіонизма. А тогда ясно еще и другое: проблема дѣйствительности никакъ не рѣшается въ границахъ одной гносеологіи; если существуетъ чужое сознаніе, если независимо отъ насъ дана безконечная вселенная, если наше сознаніе объединяется съ сознаніемъ другихъ одушевленныхъ твореній въ нѣкоторомъ высшемъ космическомъ самосознаніи, тогда неизбежно подымается принципиальный вопросъ о внутренней связи и взаимномъ отношеніи всѣхъ этихъ вещей; и онъ можетъ быть рѣшаемъ только на основаніи общихъ соображеній *онтологическаго* характера, потому что наши индивидуальныя психическія переживанія очевиднымъ образомъ не доставляютъ для его рѣшенія исчерпывающихъ и прямыхъ данныхъ.

Я никакъ не думаю, чтобы болѣе счастливый выходъ изъ сейчасъ разсмотрѣнныхъ затрудненій представляли теоріи такъ называемаго „эмпириокритицизма“. Онѣ наталкиваются на тѣ же логическія противорѣчія, только въ болѣе упро-

щенномъ, а потому и болѣе наглядномъ видѣ. Такъ, Э. Махъ начинается съ того, что отнимаетъ у вещей субстанціальность, причинность и всѣ другія опредѣленія, дающія имъ видимость независимости отъ непосредственныхъ переживаній нашего опыта; единственную реальность онъ приписываетъ ощущеніямъ. Но затѣмъ онъ спѣшитъ отождествить ощущенія съ элементами, изъ которыхъ слагаются всѣ явленія природы, всѣ формы, всѣ тѣла, независимо отъ того, воспринимаются они кѣмъ-нибудь или нѣтъ. Это позволяетъ ему перейти отъ чистаго сенсуализма къ грубому матеріализму и признать безсознательный вещественный міръ, предшествующій возникновенію ощущающихъ тварей ¹⁾. Р. Авенаріусъ выдвигаетъ начало „принципіальной координатіи“, по которому въ каждомъ нашемъ опытѣ нераздѣльно даны субъектъ и объектъ, Я и среда (при чемъ забывается, что далеко не всѣ элементы среды входятъ въ содержаніе нашего непосредственнаго опыта). Это не мѣшаетъ Авенаріусу разсматривать и наше Я, и всѣ его субъективные переживанія, какъ производный и зависимый продуктъ нашей нервной системы, которая сама есть лишь незамѣтная часть и продуктъ окружающаго ее матеріальнаго міра. При этомъ и нервная система и породившій ее матеріальный міръ оказываются данными чистаго опыта, т.-е. такого опыта, который совершенно свободенъ отъ всякихъ нашихъ умственныхъ дополненій. Нужно большое предубѣжденіе противъ философскаго анализа, чтобы серьезно удовлетворяться подобными рѣшеніями.

Главная бѣда разсматриваемыхъ направленій въ современной философіи заключается въ принципіальной несовмѣстности имманентнаго гносеологизма съ какимъ бы то ни было реализмомъ, а тѣмъ болѣе съ реализмомъ и абсолютною достовѣрностью положительной науки. Какъ скоро мысль,

¹⁾ См. объ этомъ мою статью. „Научное міровоззрѣніе и философія“ „Вопр. Фил. и Псих.“ № 71 стр. 111—126.

отвергнувъ все ей трансцендентное, замыкается въ свое чистое содержаніе, она тѣмъ самымъ неизбѣжно порываетъ связь и съ дѣйствительностью чужой душевной жизни, и съ дѣйствительностью безконечной природы въ ея непоколебимыхъ законахъ. Когда она, напротивъ, сосредоточившись на дѣйствительности, ищетъ для нея обоснованія и оправданія, она никакъ не можетъ разрѣшить ее въ чистое мышленіе или въ чистый непосредственный опытъ и наталкивается на цѣлый рядъ онтологическихъ проблемъ, которыхъ однако ни за что не хочетъ рѣшать за ихъ метафизическій характеръ. Получается трагическое, по существу непримиримое столкновеніе умственныхъ интересовъ; философская мысль попадаетъ въ безысходный тупикъ, изъ котораго не могутъ вывести даже самыя героическія усилія философской діалектики. Отсюда вытекаетъ чрезвычайное дробленіе на мелкія школы, которыя какъ будто всѣ стоятъ на одной общей почвѣ, а между тѣмъ запальчиво обвиняютъ другъ друга въ непослѣдовательности и невѣрности своимъ основнымъ началамъ. Смутное впечатлѣніе производитъ эта распря школъ: взаимныя обвиненія, которыми онѣ обмѣниваются, по большей части оказываются совершенно справедливыми, но въ высшей степени трудно уловить, въ чемъ ихъ преимущество другъ передъ другомъ, и безпристрастный наблюдатель выноситъ невольное убѣжденіе, что онѣ всѣ непослѣдовательны и не могутъ не быть непослѣдовательными. Понятно, что философская мысль при этихъ условіяхъ впадаетъ въ гнетущую неясность. Напримѣръ, какъ тусклы и неуловимы въ своей логической мотивировкѣ выводы такихъ эмпиристовъ, какъ Авенаріусъ и даже Махъ, по сравненію съ удивительно ясными взглядами и ихъ насквозь прозрачною аргументаціей у стараго позитивиста Дж. Ст. Милля; или какъ темна и безпомощно бесплодна вымученная діалектика новой системы Г. Когена по сравненію съ геніально смѣлыми и законченными во всѣхъ своихъ звеньяхъ построеніями старыхъ корифеевъ нѣмецкаго

идеализма Фихте и Гегеля! Современные философскіе писатели удивляютъ насъ виртуозною смѣлостью своихъ діалектическихъ выпадовъ, нерѣдко переходящею въ изысканную любовь къ парадоксамъ, но къ сожалѣнію, эта отвага слишкомъ часто диктуется страхомъ нарушить заранѣе усвоенныя формулы, хотя бы и противорѣчащія одна другой, и сектантскимъ стремленіемъ всѣми способами отстоять дорогую традицію. Въ философіи создалась тепличная и затхлая атмосфера условныхъ аксіомъ, искусственныхъ школьныхъ проблемъ и запретныхъ вопросовъ.

II.

Такое положеніе, конечно, нельзя считать нормальнымъ. Гдѣ же выходъ изъ него? Въ чемъ нужно искать обновленія философской мысли? Что могло бы внести въ нее жизнь и вернуть ее къ жизни? Путь къ философскому возрожденію и теперь идетъ тамъ же, гдѣ лежалъ всегда: онъ въ свободномъ, непредубѣжденномъ изслѣдованіи. II первый шагъ на этомъ пути заключается въ отказѣ отъ предвзятыхъ приговоровъ и запрещеній. Въ современной философіи накопилось слишкомъ много схоластики и слѣдуетъ начать съ того, чтобы сбросить ея иго. При этомъ мысль невольно обращается къ Канту. Я менѣе, чѣмъ кто-нибудь, рѣшусь отрицать великое, незамѣнимое, вѣковѣчное значеніе совершеннаго имъ дѣла въ развитіи человѣческаго самосознанія. Но все же нельзя закрывать глаза на то, что роль, которая принадлежитъ Канту въ наши дни, какъ высшему философскому авторитету, и та роль, которую историческій Кантъ самъ приписывалъ своей философіи, во многихъ отношеніяхъ характеризуются прямо противоположными чертами. Историческій Кантъ пробуждалъ умы отъ догматическаго сна, стилизованный Кантъ новокантіанскаго движенія погружаетъ въ этотъ сонъ. По этому поводу сама собой припоминается судьба другого великаго

мыслителя прошлаго, оставившаго еще болѣе глубокий слѣдъ въ эволюціи человѣческой мысли: я разумѣю Аристотеля. Какое громадное разстояніе отдѣляетъ историческаго Аристотеля съ его геніальнымъ критическимъ умомъ, съ его тонкими замыслами, съ его неутомимымъ исканіемъ новыхъ путей изслѣдованія, отъ Аристотеля схоластики, окончательнаго рѣшителя всѣхъ вопросовъ философіи и науки, въ ученіяхъ котораго видѣли обязательный кодексъ правовѣрнаго знанія. Пробуждающаяся свободная мысль новой Европы начала съ того, что ниспровергла этого Аристотеля, и настоящій Аристотель отъ этого только выигралъ. Не слѣдуетъ ли то же самое сдѣлать и съ Кантомъ?

Мы слишкомъ прониклись лозунгомъ: „назадъ, къ Канту!“ и слишкомъ сжились съ нимъ. Пора выставить другой лозунгъ: „впередъ, отъ Канта!“ Вѣдь это, пожалуй, будетъ самымъ лучшимъ служеніемъ духу завѣтовъ Канта. Не будемъ думать, что всѣ вопросы, наиболѣе дорогіе и важныя для человѣческаго ума, кѣмъ-то и когда-то навсегда рѣшены и что намъ остается только подводить итоги. Откажемся, съ другой стороны, отъ убѣжденія, что существуютъ проблемы, представляющія запретную область для нашего обсужденія и пониманія. Отъ такой предварительной цензуры надъ предметами философскаго анализа никогда ничего хорошаго не выходило: разумъ—свободная стихія; онъ самъ остановится тамъ, гдѣ совсѣмъ кончается сфера очевиднаго и логически вѣроятнаго, но онъ не терпитъ извнѣ установленныхъ преградъ. Особенно рискованными, хотя всегда соблазнительными, являются попытки разъ навсегда провести границы доступнаго для человѣческой мысли. Тутъ ничего нельзя предписать. Скрытое для нашего пониманія сегодня, можетъ открыться въ своемъ значеніи и внутреннемъ смыслѣ завтра; какъ часто наблюдаемъ мы въ исторіи философіи и науки, что загадочное и странное въ теченіе вѣковъ, неожиданно оказываетъ

ся источником новаго свѣта, переворачивающимъ всѣ понятія и дающимъ совсѣмъ новый видъ старымъ перспективамъ вселенной. Запретительныя мѣры въ области философскаго умозрѣнія потому уже сомнительны, что въ основѣ ихъ всегда лежитъ совершенно опредѣленный взглядъ на устраняемые вопросы, т.-е. въ концѣ-концовъ предварительное рѣшеніе ихъ ¹⁾.

Надо рѣшиться на серьезный и безпристрастный пересмотръ всѣхъ вопросовъ и данныхъ мысли, не оглядываясь ни на какія традиціи, даже самыя почтенныя. Надо дѣйствительно проникнуться убѣжденіемъ, что философія не законченная наука и что въ ней и въ наши дни, какъ прежде, нѣтъ ничего рѣшеннаго. Въ этомъ одномъ уже заключалась бы великая переоцѣнка философскихъ цѣнностей и великое освобожденіе разума отъ связавшихъ его путъ. Если бъ мы не на словахъ только, а на дѣлѣ сумѣли высидѣть до настроенія Декартовскаго предварительнаго сомнѣнія, какъ очистился бы горизонтъ философской мысли, какъ переставились бы всѣ проблемы и всѣ методы философіи! И прежде всего передъ нами выступили бы во

¹⁾ Въ самомъ дѣлѣ, мы совсѣмъ иначе будемъ судить о недоступности для нашей мысли абсолютнаго начала вещей, будемъ ли въ немъ видѣть нѣчто всецѣло трансцендентное міру и даже совсѣмъ не стоящее къ нему ни въ какихъ отношеніяхъ, или, напротивъ, разсматривать его, какъ силу, внутренне присущую міру или даже тождественную ему въ его истинной сущности; будемъ ли отрицать у него всѣ намъ извѣстныя свойства, или, наоборотъ, приписывать ему духовныя или матеріальныя признаки. Вопросъ о свободѣ воли получить совсѣмъ различный видъ въ смыслѣ его логической разрѣшимости, будемъ ли мы свободу понимать какъ особую форму *многочисленной* или *междупредѣльной* причинности, или, напротивъ, будемъ ее разсматривать какъ совершенное отсутствіе какой бы то ни было причинности. Мы совсѣмъ иначе будемъ разсуждать о непостижимости нашей душевной субстанции, когда будемъ въ ней видѣть нѣчто абсолютно отличное отъ всѣхъ психическихъ фактовъ и непроявимое въ нихъ, нежели когда мы признаемъ ея имманентность душевной жизни и неотдѣлимость отъ нея. Подобныя замѣчанія можно сдѣлать и о всѣхъ другихъ вопросахъ онтологіи и метафизики.

весь свой ростъ вѣковѣчные вопросы о сущности и смыслѣ жизни, и мы уже не стали бы отъ нихъ прятаться за маленькіе догматы маленькихъ школъ. Мы искали бы ихъ разрѣшенія, руководясь критеріемъ очевидности или разумной вѣроятности, хотя въ то же время считали бы только то непоколебимо достовѣрнымъ въ теоретическомъ отношеніи, что содержитъ въ себѣ настоящую логическую очевидность. И съ такимъ мѣриломъ мы приступили бы къ оцѣнкѣ не только метафизическихъ выводовъ, но и всякихъ другихъ построеній и обобщеній, хотя бы они исходили отъ естественныхъ наукъ. Благодаря „Критикѣ чистаго разума“ Канта, естествознаніе получило въ философіи совершенно исключительное положеніе. Желая во что бы то ни стало приравнять предположенія общей физики, по всеобщности и необходимости, истинамъ математики, Кантъ провозгласилъ свою грандіозную гипотезу, по которой основныя обобщенія физики суть продукты организациі нашего ума, а природа имъ во всемъ подчиняется, потому что и она есть только порожденіе нашего чувственного созерцанія, только наше представленіе, не имѣющее никакой дѣйствительности внѣ нашего сознанія. Чтобы отстоять абсолютную достовѣрность физики, онъ съ легкимъ сердцемъ обратилъ всю природу въ сплошную фантазматорію человѣческой чувственности, хотя и протекающую со строгой методичностью. Въ настоящее время такая точка зрѣнія становится все менѣе пригодною. Великія открытія послѣднихъ десятилѣтій заставляютъ думать объ условности и шаткости даже наиболѣе прочныхъ обобщеній старой науки. Съ другой стороны, природа, неутомимо раскрывая передъ нами новыя и неожиданныя перспективы, все нагляднѣе и неотразимѣе доказываетъ намъ свою независимость отъ нашего разума съ его привычками, требованіями и законодательными предписаніями. Къ такой природѣ мы невольно вынуждены относиться *эмпирически*, скромно угадывая значеніе и смыслъ ея таинствен-

наго, неуловимаго, бесконечно богатаго содержанія. А при этомъ неизбѣжно выдвигается задача вновь пересмотрѣть вопросъ о томъ, что такое истины науки съ точки зрѣнія безпристрастнаго логическаго суда.

Не забудемъ, міръ неудержимо мѣняется передъ нами въ самыхъ существенныхъ чертахъ своего общаго облика. Еще не такъ давно было совсѣмъ несомнѣнно, что природа со всѣми своими процессами и явленіями цѣликомъ вмѣщается въ Эвклидовомъ пространствѣ трехъ измѣреній, а кто теперь выскажетъ абсолютную научную увѣренность, что дѣло обстоитъ именно такъ? Еще совсѣмъ недавно законъ сохраненія вещества представлялся такой безспорной аксіомой, что намъ казалось понятнымъ, почему Кантъ дѣлаетъ изъ нея неотдѣлимый элементъ самаго устройства нашего разума. Такъ же ли непоколебимо убѣждены мы въ ней теперь? Развѣ не высказывается иногда весьма послѣдовательно продуманное предположеніе, что вещество есть только одна изъ формъ эволюціи энергіи, и развѣ не наталкиваемся мы на нѣкоторые новые опыты, которые какъ будто подтверждаютъ эту гипотезу? А если вещество можетъ возникать изъ энергіи и разрѣшаться въ нее, то куда дѣнутся принципы сохраненія вещества и сохраненія энергіи, какъ самостоятельные и обособленные законы? И сколько другихъ, не менѣ важныхъ вопросовъ подымается передъ нами: точно ли непрерывность чисто физическаго ряда причинъ и дѣйствій нигдѣ не претерпѣваетъ ни малѣйшихъ колебаній, или она иногда испытываетъ мѣняющія и направляющія вліянія со стороны воли и сознанія человѣка и другихъ одушевленныхъ тварей? Точно ли всѣ процессы въ мірѣ подчиняются закону абсолютнаго единообразія, другими словами, точно ли всякая причинность въ немъ однозначна—или въ немъ также имѣетъ мѣсто многозначная или междупредѣльная причинность, и стало быть, встрѣчаются случаи, когда при одинаковыхъ обстоятельствахъ для однихъ и тѣхъ же существъ открывается воз-

возможность различныхъ дѣйствій въ извѣстныхъ границахъ? Точно ли вселенная во всемъ своемъ составѣ и во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ своихъ есть только механизмъ, или въ ней совершаются и такія явленія (напр. процессы жизни), въ которыхъ реально присутствуетъ начало цѣлесообразности?

При эмпирическомъ отношеніи къ природѣ на всѣ эти вопросы долженъ отвѣчать опытъ. Но можетъ ли онъ имѣть исчерпывающее и дѣйствительное рѣшеніе? Не окажется ли онъ, напротивъ, очень двусмысленнымъ судьей, особенно когда дѣло идетъ о совершенной невозможности какихъ-нибудь явленій? Эмпирически доказывать абсолютную невозможность тѣхъ или иныхъ фактовъ есть самая трудная задача на свѣтѣ. Помимо всего другого, очень вѣскими тому препятствіями являются несовершенство нашей чувственной воспріимчивости, ограниченность сферы нашихъ наблюденій и обобщеній, наконецъ, просто кратковременность существованія нашей науки. Возьмемъ хотя бы законъ сохраненія вещества. Какъ доказать, что ни одинъ атомъ матеріи и ни при какихъ обстоятельствахъ во всемъ безконечномъ мірѣ и во всей его вѣчности никогда не возникалъ и не возникнетъ, не исчезалъ и не исчезнетъ? Гдѣ у насъ для этого средства? Почему же мы признаемъ этотъ законъ? Не потому, чтобы онъ былъ абсолютно вѣренъ, а просто потому, что онъ практически достаточенъ для насъ. Онъ имѣетъ только тотъ смыслъ, что въ предѣлахъ точности нашихъ наблюденій (правда, весьма тѣсныхъ) все происходитъ такъ, какъ будто бы вещество никогда не уничтожалось и не возникало вновь; поэтому если общій запасъ вещества и колеблется въ этомъ отношеніи, то въ количествахъ совсѣмъ для насъ не замѣтныхъ. Такое положеніе вещей закономъ сохраненія вещества выражается наиболѣе наглядно и просто, хотя, конечно, возможны для него и другія формулы, болѣе отмѣчающія его приблизительный характеръ. Но представимъ себѣ, что превращеніе энергіи въ вещество

и обратно будетъ установлено съ безспорностью. Тогда законъ сохраненія вещества въ его общей и категорической формѣ будетъ устраненъ и превратится въ болѣе ограниченную и условную формулу, хотя то, что въ немъ было полезнаго и практически цѣлесообразнаго, этимъ не уничтожится, а только сольется съ этой новой формулой.

Обратимся къ тому принципу научнаго знанія, которому обыкновенно придается исключительно важное значеніе: я разумѣю принципъ *абсолютнаго единообразія природы*. Представляетъ ли онъ, во всей категоричности его смысла, выполнѣ доказанное обобщеніе нашего опыта? Ясно, что нѣтъ. Нашъ внѣшній опытъ не даетъ ничего абсолютнаго. Нѣтъ никакого сомнѣнія, существуютъ такіе ряды явленій (таковы, напр., явленія физики), по отношенію къ которымъ полное единообразіе представляется совершенно достаточнымъ и практически умѣстнымъ руководящимъ правиломъ. Но существуютъ и другіе, для которыхъ такое единообразіе не только не есть что-нибудь наглядно установленное, но, напротивъ, можно указать весьма убѣдительныя основанія, чтобы не дѣлать изъ него безусловнаго постулата. Таковы хотя бы всѣ тѣ случаи, въ которыхъ мы допустимъ направляющее воздѣйствіе психики человѣка или животныхъ на теченіе физическихъ процессовъ въ нихъ самихъ или вокругъ нихъ. Если только психическія причины (въ формѣ мысли, чувства, воли) вызываютъ какія бы то ни было физическія дѣйствія, мы потому уже не можемъ ожидать, чтобы при одинаковыхъ обстоятельствахъ всегда получались абсолютно одинаковыя дѣйствія, что и для человѣка и для животныхъ, насколько мы знаемъ строеніе ихъ психическаго міра, малыя различія въ физическихъ дѣйствіяхъ остаются совершенно незамѣтными; поэтому они могутъ производить физически различныя дѣйствія даже тогда, когда будутъ добросовѣстно увѣрены, что поступаютъ совсѣмъ одинаково. Существуютъ и нѣкоторыя другія важныя основанія, чтобы думать, что психическая причинность вообще *многозначна*, а не *однозначна*, какъ физиче-

ская, т.-е. что въ ней одни и тѣ же причины, въ болѣе или менѣе широкихъ предѣлахъ, могутъ вызывать разныя дѣйствія. Отвергнемъ ли, чтобы спасти абсолютное единообразіе природы, всякое вліяніе нашихъ душевныхъ состояній на наши поступки? Но чѣмъ же это оправдать? Вѣдь абсолютное единообразіе вовсе не есть логически очевидная истина; противоположное ей очень легко мыслится и въ исторіи человѣчества постоянно мыслилось. Самъ Кантъ, чтобы сдѣлать единообразіе всеобщимъ и необходимымъ закономъ феноменальнаго міра, вынужденъ былъ его выводить изъ слѣпой магіи нашей умственной организаціи. Наконецъ, если бы психика во всѣхъ одушевленныхъ тваряхъ была совсѣмъ бездѣйственна, почему она могла бы возникнуть въ мірѣ и такъ сложно развиваться?

Широкія обобщенія опыта имѣютъ только приблизительный характеръ, ихъ значеніе только прикладное, въ предѣлахъ интересующихъ насъ областей изслѣдованія, строяемыхъ нами догадокъ о нихъ, предсказанія ихъ будущихъ явленій въ занимающемъ насъ направленіи. А это, другими словами, значить: эти обобщенія ничего не предрѣшаютъ въ сферѣ метафизическаго. Въ серьезномъ пониманіи этой истины лежитъ великій залогъ освобожденія философской мысли въ ея исканіяхъ и вѣковѣчныхъ проблемахъ. Вѣдь современный философскій догматизмъ въ еще гораздо большей степени коренится въ абсолютной оцѣнкѣ условныхъ эмпирическихъ обобщеній, чѣмъ въ запретительныхъ формулахъ современной философской гносеологии. Прихотливые выводы различныхъ гносеологическихъ школъ потому уже не могутъ сдѣлаться всеобщимъ достояніемъ, что они въ своемъ чистомъ видѣ для большинства непонятны; напротивъ, превращеніе приблизительныхъ формулъ науки въ абсолютныя метафизическія истины о самомъ существѣ вещей наглядно и просто рѣшаетъ и упраздняетъ всѣ вопросы и сомнѣнія. Если въ принципахъ однозначной причинности, сохранения вещества и энергіи, непрерывности физическаго ряда явленій и т. п. высказываются исчер-

пывающія истины о природѣ всего реального, тогда, конечно, во вселенной нѣтъ никакого мѣста ни свободѣ, ни вліянію ума и воли на чьи-нибудь поступки, ни какой бы то ни было духовной причинности вообще; тогда весь міръ есть абсолютный механизмъ, въ которомъ все психическое есть только загадочный, безсильный и жалкій привѣсокъ къ неуклонному и слѣпому движенію матеріальныхъ элементовъ. Наоборотъ, когда мы поймемъ приблизительность и условность обобщеній эмпирическаго знанія, цѣликомъ возвращаются всѣ отброшенные проблемы во всей ихъ принципиальной важности. Тогда мы убѣдимся, что наука и философія дѣйствуютъ въ разныхъ плоскостяхъ и не могутъ замѣнить другъ друга. Намъ станетъ яснымъ, что къ принципиальнымъ вопросамъ надо подходить съ принципиальными соображеніями и что ихъ надо рѣшать не ссылками на чужой авторитетъ, а указаніями логической очевидности и разумной вѣроятности. И мы увидимъ въ то же время, что наши моральные интересы не такъ безнадежно попораны непоколебимыми выводами теоретическаго знанія, что о нихъ можно говорить и съ ними можно считаться при обсужденіи основныхъ задачъ человѣческаго разума. И когда все это будетъ сознано до конца и во всѣхъ послѣдствіяхъ, тогда, быть можетъ, разсѣются сумерки философской мысли, въ которыя мы погружены сейчасъ.

Нѣкоторые признаки близкаго разсвѣта и пробужденія можно наблюдать и теперь. Свѣжимъ вѣтромъ проносится въ застоявшейся умственной атмосферѣ новое философское движеніе такъ называемаго *прагматизма*. Давно неслыханныя рѣчи раздаются среди его представителей, и какъ бы ни казались онѣ парадоксальными, къ этому движенію примкнули такія громкія имена современной философії, какъ Джемсъ и Бергсонъ. Какъ все оригинальное и совсѣмъ новое, прагматизмъ не нашелъ себѣ безпристрастной оцѣнки въ существующихъ философскихъ направленіяхъ: на него ополчились съ самыхъ противоположныхъ сторонъ. У него настойчиво отнимаютъ его оригинальность, всячески стара-

ются втиснуть его въ старые шаблоны, а въ то же время его ученіе провозглашается возмутительной философской ересью, недопустимой для культурной мысли. Прагматистовъ обвиняютъ въ скептицизмѣ, въ легкомысленномъ американскомъ практицизмѣ, въ грубомъ и поверхностномъ утилитаризмѣ, даже вообще въ полномъ презрѣніи къ истинѣ. Если нѣкоторые упреки и находятъ себѣ отчасти оправданіе въ неясности и недомолвкахъ при формулированіи прагматическаго принципа у его защитниковъ, то все же произносимое надъ ними огульное и нетерпимое осужденіе менѣе всего диктуется голосомъ спокойной и объективной критики, а скорѣе враждою и даже испугомъ. Давно никто не выступалъ съ такою безавѣтною и молодою отвагою противъ признанныхъ и почитаемыхъ кумировъ современнаго міропониманія. Абсолютная, всѣ вопросы рѣшившая наука, абсолютная, разъ навсегда установившая природу и границы теоретической истины гносеологія Канта и его послѣдователей, абсолютная, всѣ внутреннія тайны Божественной сущности открывшая метафизика Гегеля, вновь воскресшая на чуждой и непривычной почвѣ Англіи и Америки, все это и многое другое вызываетъ въ нихъ самое рѣшительное, нерѣдко полное благодушной и ясной ироніи сомнѣніе. Въ горячей борьбѣ противъ своихъ высоко настроенныхъ противниковъ, они, пожалуй, иногда хватаютъ черезъ край и немножко щеголяютъ своею неприязнительностью, минимальностью своихъ допущеній, подчеркнутою элементарностью своихъ точекъ отправленія. Но все же прагматисты не скептики и не эристики старыхъ временъ. Они не меньше своихъ противниковъ вѣрятъ въ положительную истину, хотя и не въ той формѣ вѣрятъ, какъ они. Во всякомъ случаѣ обвиненіе современныхъ прагматистовъ въ томъ, что они единственнымъ мѣриломъ истиннаго ставятъ житейскую пользу и выгоду, явно недобросовѣстно. Чтобы напомнить, что на самомъ дѣлѣ думаютъ наиболѣе авторитетные представители прагматизма, я въ краткихъ и общихъ чертахъ изложу взглядъ на познаніе

самаго замѣчательнаго между ними, Уилліама Джемса, котораго по всей справедливости можно назвать самымъ тонкимъ и глубокимъ психологомъ и однимъ изъ наиболѣе крупныхъ мыслителей въ наши дни.

По основному мнѣнію Джемса, все, что мы считаемъ истиннымъ, во что вѣримъ и чѣмъ руководствуемся въ жизни, принимается нами въ силу его удобства, цѣлесообразности, соотвѣтствія и гармоніи съ нашими практическими, моральными и логическими потребностями. Въ томъ, какія именно идеи мы усвоимъ, сказывается степень нашего приспособленія къ окружающему міру и къ законамъ и требованіямъ нашей собственной природы. Вѣдь мы живемъ, какъ думаемъ и понимаемъ, и качествомъ дѣятельности нашихъ различныхъ душевныхъ силъ измѣряется пригодность нашихъ вѣрованій и убѣжденій. Принимаемое нами за истину тѣмъ полнѣе удовлетворитъ насъ, чѣмъ шире оно отвѣчаетъ всѣмъ жизненнымъ запросамъ нашего духовнаго склада. Когда мы настаиваемъ на какомъ-нибудь мнѣніи только потому, что оно льститъ нашимъ личнымъ интересамъ и выгодамъ, хотя и находится въ явномъ разногласіи съ нашимъ моральнымъ чувствомъ и нашимъ теоретическимъ пониманіемъ, мы едва ли будемъ долго вѣрить сами себѣ. Подобнымъ же образомъ, когда какое-нибудь убѣжденіе согласуется съ внушеніями нашего моральнаго чувства, но серьезно противорѣчитъ усмотрѣніямъ нашего ума или, удовлетворяя умъ, обращаетъ въ ничто всѣ наши нравственные требованія, оно едва ли можетъ стать дѣйствительно прочнымъ убѣжденіемъ. Только такая истина овладѣваетъ нами, которая удовлетворяетъ всего человѣка во всѣхъ его жизненныхъ двигателяхъ.

Что относится ко всякимъ нашимъ убѣжденіямъ вообще, то въ частности имѣетъ силу и для предметовъ логической или теоретической увѣренности. Логическіе процессы содержать въ себѣ законы и требованія, съ которыми непременно должно сообразоваться усвояемое нами содержаніе. Въ этомъ смыслѣ такое содержаніе должно быть цѣлесо-

образнымъ, пригоднымъ, удобнымъ для нашихъ интеллектуальныхъ дѣйствій. Разумѣется, самой высокой степени цѣлесообразности въ этомъ отношеніи достигаютъ лишь такія данныя мысли, которыя обладаютъ полною очевидностью и несомнѣнностью для нашего ума. Но къ сожалѣнію, область такихъ совсѣмъ несомнѣнныхъ данныхъ очень ограничена: она обнимаетъ только безспорно установленные конкретные факты и вѣчныя истины математики и логики¹⁾. Все, что выходитъ за эти предѣлы, имѣетъ только условную и приблизительную достовѣрность. Сюда прежде всего относятся всѣ обобщенія о наблюдаемыхъ фактахъ и всѣ объясненія, которыя мы имъ даемъ. И тѣмъ и другимъ принадлежитъ лишь значеніе *рабочихъ гипотезъ*. Они важны въ той мѣрѣ, въ какой мы съ ихъ помощью ориентуемся въ природѣ и предугадываемъ ея явленія; въ мѣру такой цѣлесообразности имъ можно приписать вполнѣ объективное достоинство, но никакъ не далѣе этого. Настоящаго доказательства, что имъ однимъ въ ихъ универсальныхъ притязаніяхъ принадлежитъ истина, а не какимъ-нибудь другимъ, которыя, быть можетъ, гораздо ближе выражаютъ дѣйствительное положеніе вещей, у насъ нѣтъ, и намъ неоткуда его взять. Поэтому когда мы возводимъ какія-нибудь эмпирическія обобщенія въ рангъ абсолютно достовѣрныхъ, для всѣхъ и навсегда обязательныхъ истинъ, мы только плодимъ ненужные и вредные предразсудки. Мы бы не стали этого дѣлать, если бы болѣе считались съ многообразіемъ и неисчерпаемымъ богатствомъ содержанія дѣйствительности. Говоря терминологіей прагматистовъ, дѣйствительность до бесконечности *пластична*: мы не знаемъ никакихъ границъ тому, что она можетъ намъ открыть, если мы только сумѣемъ къ ней подойти. Эволюція науки движется догадками человѣка: изслѣдователь замѣтитъ какое-нибудь отношеніе между фактами природы, сосредоточится на немъ, постарается отъединить изучаемые факты отъ всякихъ посторон-

¹⁾ Pragmatism, 1908, pp. 209—210.

нихъ вліяній, убѣдится въ постоянной наличности этого отношенія при такихъ условіяхъ и тогда провозглашаетъ его за нетерпящій исключеній законъ для всего безконечнаго міра. Имѣетъ ли онъ на это серьезное право? Чѣмъ онъ докажетъ, что въ невѣдомыхъ нѣдрахъ безконечной природы не лежатъ силы, которыя могутъ, при неизвѣстныхъ намъ условіяхъ, парализовать или радикально измѣнить знакомыя намъ отношенія? Быть можетъ, даже эти силы находятся совсѣмъ близко къ намъ, и мы только ихъ не замѣчаемъ, потому что ихъ не ищемъ. Дѣйствительность раскрывается знанію вовсе не въ полнотѣ своихъ законовъ и силъ, а только подъ угломъ тѣхъ искусственныхъ разрѣзовъ и сѣченій, которымъ ее подвергаютъ отдѣльныя науки. Другія точки зрѣнія, другія сѣченія и разрѣзы дали бы совсѣмъ иную картину вселенной. Кто знаетъ, какіе колоссальные перевороты предстоятъ наукѣ въ этомъ направленіи!

А между тѣмъ рано или поздно, при малѣйшей вдумчивости съ нашей стороны, передъ каждымъ изъ насъ встаетъ великій вопросъ: въ чемъ смыслъ нашей жизни и въ чемъ коренное существо ея? и мы должны какъ нибудь на него отвѣтить. И вотъ условныя и приблизительныя обобщенія опыта не представляютъ никакихъ обязательныхъ данныхъ при его рѣшеніи. Въ самомъ благопріятномъ для натурализма случаѣ можно говорить только о логической равноправности противоположныхъ рѣшеній основной проблемы бытія. Тогда выйдетъ, что матеріализмъ и спиритуализмъ, атеизмъ и теизмъ, детерминизмъ и ученіе о свободѣ воли не имѣютъ другъ передъ другомъ никакихъ логическихъ преимуществъ. Но допустимъ даже, что все это такъ: развѣ этимъ дѣло кончается? Вѣдь вопросъ все-таки стоитъ передъ нами и съ нимъ никакой другой вопросъ не можетъ сравняться по своему всеохватывающему жизненному значенію: мы живемъ, какъ думаемъ и вѣримъ. Поэтому между логически-равноправными міросозерцаніями мы должны выбрать какое-нибудь одно. Какому же изъ нихъ мы окажемъ

предпочтеніе? Конечно, это зависитъ отъ индивидуальныхъ свойствъ каждаго отдѣльнаго человѣка, но въ общемъ та истина убѣдительно для насъ, которая полнѣе отвѣчаетъ всѣмъ запросамъ духовной личности. Кромѣ логическихъ требованій, въ насъ громко говорятъ требованія нравственныя; итакъ, между двумя противоположными, но логически равноцѣнными воззрѣніями мы изберемъ такое, которое болѣе удовлетворяетъ нашему моральному сознанію, и только нравственное равнодушіе или необоснованные логическіе предразсудки, или просто субъективный капризъ могутъ заставитьъ насъ поступить иначе ¹⁾. Напримѣръ, когда детерминисты отвергаютъ свободу воли, они выставляютъ принципъ единообразія природы, какъ непререкаемую истину; имъ кажется, что всѣ наши понятія о возможности различныхъ дѣйствій и даже о самомъ возможномъ въ его различіи отъ дѣйствительнаго представляютъ продуктъ человѣческаго невѣжества, и что „необходимость и невозможность одни правятъ судьбою міра“. Однако съ точки зрѣнія безпристрастнаго опыта и безпристрастной логики вполне мыслимо, что природа только приблизительно единообразна ²⁾. И, наоборотъ, существуютъ серьезныя основанія полагать, что всѣ величавыя пріобрѣтенія математическихъ и физическихъ наукъ, каковы доктрина эволюціи, законъ единообразія и т. д., достигнуты благодаря нашему неудержимому желанію придать вселенной въ своемъ умѣ болѣе раціональную форму, чѣмъ та, въ какой даетъ намъ ее простой опытъ. „Всѣ наши научные и философскіе идеалы—алтари невѣдомымъ богамъ, единообразіе не меньше, чѣмъ свобода воли“. Но при выборѣ между этими богами мы въ правѣ пользоваться понятіемъ не только механической и логической, но и моральной раціональности ³⁾. И вотъ этимъ вопросъ рѣшается: свобода воли означаетъ новизну въ мірѣ; только признавъ свободу, мы

¹⁾ The will to believe, 1909, pp. 75—76, 127.

²⁾ Pragmatism, pp. 118—119.

³⁾ The will to believe, p. 147.

можемъ безъ кричащаго противорѣчія думать, что мы и наши ближніе можемъ вносить въ жизнь нѣчто свое, зависящее только отъ насъ и нашихъ усилій; болѣе того, только при свободѣ можно допустить, что міръ улучшается, и что для его развитія предносится нѣкоторая высшая цѣль. Напротивъ, если онъ вѣчно состоитъ изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ, вѣчно находящихся между собою въ однихъ и тѣхъ же отношеніяхъ, то въ существенныхъ чертахъ онъ неизмѣняемъ, хотя бы въ отдѣльныхъ его частяхъ и возникала иногда временная видимость совершенствованія ¹⁾. Коротко говоря, для детерминизма всякія наши заботы и старанія что-нибудь измѣнить въ себѣ или кругомъ себя представляютъ несомнѣнный плодъ безсмысленной иллюзіи; для ученія о свободѣ—въ этомъ весь смыслъ и вся цѣнность нашего существованія.

Аналогичнымъ образомъ рѣшаетъ Джемсъ и вопросъ относительно теизма. По его глубокому убѣжденію, Богъ есть единственный предѣльный объектъ, который въ одно и то же время и рационаленъ самъ по себѣ и доступенъ разсмотрѣнію человѣческаго разума. Бытіе, лишенное Бога—не рационально, бытіе, превосходящее Бога—невозможно ²⁾. Преимущество понятія о Богѣ надъ всѣми другими представленіями о началѣ вещей, заключается въ томъ, что это понятіе одно гарантируетъ идеальный, навсегда непоколебимый міропорядокъ. Между тѣмъ потребность въ вѣчномъ нравственномъ міропорядкѣ—одна изъ глубочайшихъ потребностей нашего сердца. Матеріализмъ просто отрицаетъ нравственный міропорядокъ и рѣшительно отказывается отъ всякихъ чаяній въ этомъ смыслѣ; наоборотъ, теизмъ и спиритуализмъ означаютъ признаніе вѣчнаго нравственного міропорядка и широкій просторъ для нашихъ надеждъ. Этимъ предопредѣляется выборъ между ними для человѣка, смотрящаго на нравственные задачи въ

¹⁾ Pragmatism, p. 118—119.

²⁾ The will to believe, p. 116.

жизни, какъ въ серьезное дѣло. И онъ будетъ правъ¹⁾. „Нѣкоторые изъ нашихъ позитивистовъ“,—говоритъ Джемсъ²⁾, „все—продолжаютъ напѣвать намъ, что среди гибели боговъ и идоловъ одно божество продолжаетъ стоять неизменно, что имя ему научная истина и что оно предписываетъ намъ лишь одну, но зато верховную заповѣдь: „не будь теистомъ“, ибо это было бы удовлетвореніемъ своихъ субъективныхъ наклонностей, а удовлетвореніе ихъ означаетъ интеллектуальную гибель. Эти добросовѣстные джентльмены воображаютъ, что они прыгнули выше себя, освободивъ свои умственные процессы отъ контроля всѣхъ субъективныхъ склонностей и вообще и въ частности. Но они ошибаются; они просто выбрали изъ всѣхъ имѣющихся у нихъ въ распоряженіи склонностей тѣ, которыя помогли имъ построить изъ даннаго матеріала самый бѣдный, низменный и безплодный результатъ, а именно молекулярный міръ; всѣмъ же остальнымъ они пожертвовали“. Впрочемъ, въ глазахъ Джемса убѣжденіе въ бытіи Бога вовсе не есть только нравственный постулатъ; доказательства въ пользу признанія Бога прежде всего коренятся въ нашемъ внутреннемъ личномъ опытѣ³⁾. Въ своемъ производящемъ глубокой переворотъ въ психологіи религіознаго чувства сочиненіи „Многообразіе религіознаго опыта“, онъ показываетъ, что по крайней мѣрѣ для особо одаренныхъ религіозныхъ натуръ источникомъ непоколебимой увѣренности въ существованіи Бога являются специфическія, ни на что другое несводимыя душевныя переживанія; какъ бы ни были они кратковременны, но кто ихъ однажды испыталъ, уже не можетъ сомнѣваться въ реальности того, что ему въ нихъ открылось. Въ этомъ наиболѣе своеобразная черта этихъ исключительныхъ переживаній: во всякихъ другихъ показаніяхъ непосредствен-

1) Pragmatism, pp. 106—107.

2) The will to believe, p. 131, (въ русскомъ переводѣ Церетели, стр. 150—151).

3) Pragmatism, p. 109.

наго опыта сомнѣваться можно, но въ этихъ нельзя; высшее мистическое созерцаніе несетъ съ собою такое полное сознаніе реальности своего предмета и оставляетъ такой неизгладимый слѣдъ, что передъ нимъ совсѣмъ блѣднѣетъ чувство всякой другой реальности. И Джемсъ думаетъ, что единственно правдоподобное объясненіе сюда относящихся фактовъ заключается въ гипотезѣ дѣйствительнаго соприкосновенія глубочайшихъ слоевъ нашей душевной жизни съ реальнымъ божественнымъ міромъ.

Я вовсе не хочу сказать, что въ прагматизмъ вообще и въ ученіи Джемса въ частности содержится послѣднее слово философской истины. У прагматическаго метода никакъ нельзя отрицать большой недоговоренности, нерѣдко переходящей въ неопредѣленность и колеблющуюся расплывчатость. Иногда съ нимъ связываются разныя ограниченія, которыя едва ли можно оправдать по существу дѣла. Напримѣръ, далеко не ясно, почему Джемсъ, устанавливая истины бытія Божія и свободы воли, ограничивается только моральными соображеніями и считаетъ всякое умозрительное обоснованіе ихъ совсѣмъ ненужнымъ, празднымъ и никакого жизненнаго значенія не имѣющимъ занятіемъ. Вѣдь самъ онъ, однако, настаиваетъ, что истина о Богѣ тогда только прочно овладѣетъ нашимъ убѣжденіемъ, когда она пройдетъ „сквозь строй всѣхъ другихъ нашихъ истинъ“ и когда она приноровится къ нимъ и онѣ къ ней ¹⁾. Можетъ ли это быть достигнуто безъ всесторонней *логической* оцѣнки ихъ содержанія? Вообще, если соотвѣтствіе съ нашими логическими требованіями составляетъ неизбежное условіе усвояемости идей нашимъ сознаніемъ, вопросъ объ ихъ теоретическомъ оправданіи получаетъ гораздо болѣе серьезное значеніе, чѣмъ это кажется Джемсу. Для него, повидимому, всѣ недоумѣнія разрѣшаются тѣмъ соображеніемъ, что самыя противоположныя предположенія о сущности и началѣ вещей являются логически равноправ-

¹⁾ Pragmatism, p. 109.

ными, и что поэтому при выборѣ между ними мы должны руководствоваться уже не логическими, а другими мотивами. Но вѣдь эту равноправность, казалось бы, слѣдовало доказать, а не отправляться отъ нея, какъ чего-то, съ чѣмъ согласились заранѣе. Въ этомъ характерная ограниченность умственного кругозора Джемса: его мысль слишкомъ поспѣшно останавливается при соприкосновеніи съ умозрительными вопросами, быть можетъ, по національному предубѣжденію противъ отвлеченностей, не представляющихъ прямого и ощутимаго жизненнаго интереса.

Однако важны не эти слабыя стороны новаго ученія, а его положительныя свойства: новизна, свѣжесть, чрезвычайная простота, искренность нравственного подъема. „Я горячо вѣрю въ философію“, говоритъ Джемсъ,—„я вѣрю также, что надъ нами, философами, загорается разсвѣтъ новаго дня“ ¹⁾. Вотъ эта-то задушевная вѣра въ близость новаго дня, когда все явится въ новомъ видѣ и озарится новымъ свѣтомъ, представляетъ самое заразительное и захватывающее въ прагматическомъ движеніи. Откажемся отъ придуманныхъ принциповъ, мнимыхъ необходимостей, абсолютныхъ законовъ и категорій, обратимся къ самой дѣйствительности, взглянемъ ей прямо въ глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется предъ нами во всей жизненной глубинѣ своего значенія,—въ этомъ главная тема прагматической проповѣди. Не будемъ составлять сложныхъ гипотезъ, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонетъ въ гипотезахъ; истина сіяетъ тѣмъ ярче, чѣмъ проще мы къ ней подойдемъ, и она стоитъ тѣмъ непоколебимѣе, чѣмъ меньше допущеній мы сдѣлаемъ, чтобы ея достигнуть. Итакъ, будемъ ея искать при наименьшихъ допущеніяхъ. И прагматисты наносятъ бодрый ударъ всякому догматизму и схоластикѣ, смѣлою рукою опрокидываютъ старыхъ идоловъ и одушевленно зовутъ на новый широкій путь свободныхъ изслѣдованій и непредвзятыхъ рѣшеній.

¹⁾ Pragmatism, p. 6.

Въ этомъ пути великая нужда въ наше время. Философія въ самомъ дѣлѣ переживаетъ серьезный кризисъ. Философская мысль или заглохнетъ въ тѣсномъ кругѣ условныхъ вопросовъ и условныхъ умолчаній, или она разобьетъ добровольно надѣтыя цѣпи и вырвется на вольный воздухъ безконечныхъ перспективъ, вѣчно предстоящихъ человѣческому разуму. Философія должна пересмотрѣть свой умственный багажъ, должна бросить все лишнее и ненужное и въ неисчерпаемомъ богатствѣ и многообразіи дѣйствительности искать живого примиренія своихъ теоретическихъ запросовъ и нравственныхъ чаяній. О томъ, что все это нужно сдѣлать, съ энтузіазмомъ напомнили прагматисты, и въ этомъ ихъ большая культурная заслуга. Не въ отгораживаніи отъ реальной истины, а въ неутомимомъ приближеніи къ ней настоящая жизнь духа. Не будемъ искать уже готовыхъ рѣшеній, будемъ думать и рѣшать сами, хотя бы мы и были при этомъ увѣрены, что и наше слово не будетъ послѣднимъ.

Л. Лопатинъ.

Современная индивидуальная психологія и ея практическое значеніе ¹⁾).

Въ настоящій моментъ, когда Московское Психологическое Общество празднуетъ 25-лѣтіе своего существованія, самымъ цѣлесообразнымъ предметомъ рѣчи о психологіи можетъ быть вопросъ о томъ, какіе успѣхи сдѣлала психологія за послѣднюю четверть столѣтія, какія выдвинуты новыя проблемы и какія проблемы привлекаютъ общее вниманіе въ современной психологіи.

Двадцать пять лѣтъ тому назадъ, въ моментъ открытія дѣятельности Психологическаго Общества, первый предсѣдатель ея, М. М. Троицкій, намѣчая путь, которымъ должна идти психологія, указывалъ на то, что психологія не должна быть наукой умозрительной, метафизической, а должна быть позитивной. „Методъ нашихъ психологическихъ работъ,—говорилъ онъ,—долженъ быть не метафизическій, а положительный или строго-научный ²⁾).

Съ тѣхъ поръ, какъ произнесены были эти слова, психологія безспорно сдѣлала огромные успѣхи. Въ настоящее время положеніе психологіи въ кругу наукъ опредѣлилось настолько ясно, что можно съ увѣренностью утверждать, что психологія, не переставая въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ быть умозрительной, въ существенной своей части является наукой *эмпирической*, въ своихъ построеніяхъ она опирается на *опытныя* данныя. Но о ней мало сказать, что

¹⁾ Прочитано на торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 годъ.

²⁾ Рѣчь эта напечатана въ его учебникѣ логики, III, 1, ст. 119.

она есть просто опытная наука. Въ настоящее время психологія въ своихъ изслѣдованіяхъ можетъ пользоваться *экспериментальными* методами, вслѣдствіе чего результаты ея изслѣдованій становятся значительно болѣе точными, чѣмъ это было возможно въ прежней психологіи.

Но что *новаго* внесла современная психологія въ сравненіи съ тѣмъ, что было 25 лѣтъ тому назадъ?

Я думаю, что такимъ новымъ пріобрѣтеніемъ является такъ называемая *индивидуальная* психологія. Она и могла появиться только въ самое послѣднее время. Въ ней концентрировались результаты примѣненія экспериментальныхъ методовъ и вообще изслѣдованія при помощи накопленія опытнаго матеріала. Индивидуальная психологія знаменуетъ высшую точку развитія современной психологіи. Въ настоящее время индивидуальная психологія вызываетъ общій интересъ. Усилія очень многихъ психологовъ Америки ¹⁾, Франціи, Германіи, Италіи и у насъ въ Россіи направлены на разработку вопросовъ именно индивидуальной психологіи.

Такой выдающийся интересъ къ индивидуальной психологіи, которая въ значительной мѣрѣ совпадаетъ съ тѣмъ, что въ послѣднее время называется также экспериментальной педагогикой, объясняется тѣми чрезвычайно важными *практическими* задачами, которыя она себѣ поставляетъ. Конечная задача индивидуальной психологіи заключается въ томъ, чтобы *познать* душевныя особенности того или другого индивидуума, т.-е. узнать не только то, какъ онъ мыслить, чувствуетъ и дѣйствуетъ, но также и то, какъ онъ *будетъ* чувствовать, мыслить и дѣйствовать въ томъ или другомъ случаѣ. Если же мы можемъ узнать, какъ данный индивидуумъ будетъ реагировать въ томъ или въ другомъ случаѣ, то это значить, мы имѣемъ возможность поставить *психологическій діагнозъ*. Этимъ объясняется то, что

¹⁾ О положеніи этого вопроса въ Америкѣ до 1902 г. можно получить представленіе по замѣткамъ Binet. Psychologie individuelle. Tests mentaux. Année psychologique. 1902.

въ послѣднее время индивидуальная психологія пользуется особеннымъ вниманіемъ педагоговъ. Распространеніе ея настолько велико, что въ нѣкоторыхъ американскихъ школахъ производятъ непрерывныя изслѣдованія психическихъ особенностей дѣтей наряду съ ихъ физическими особенностями. У насъ въ Россіи принято думать, что новый „курсъ“ въ воспитаніи и обученіи находится въ прямой зависимости отъ успѣховъ индивидуальной психологіи. Педагоги надѣются, что отъ рутины современнаго воспитанія ихъ избавитъ именно индивидуальная психологія.

Если бы дѣйствительно возможно было построить такую науку, руководясь указаніями которой, мы могли бы распознавать душевную жизнь человѣка, то нечего и говорить, какіе воспослѣдовали бы полезные результаты для дѣла воспитанія и вообще для науки о человѣкѣ. Психологія стала бы на одну ступень съ науками о природѣ, потому что, пользуясь тѣми же приѣмами изслѣдованія, какими пользуется естествознаніе, она уподобилась бы ему еще и въ томъ отношеніи, что сдѣлалась бы наукой *практической, прикладной*.

На такого рода практическое значеніе имѣетъ притязаніе современная индивидуальная психологія, задачи которой сдѣлаются совершенно ясными, если мы сравнимъ ее съ *физической антропологіей*.

Индивидуальная психологія получила начало въ тотъ моментъ, когда было усмотрѣно, что подобно тому, какъ физическая антропологія занимается изслѣдованіемъ *физическихъ* особенностей индивидуума, такъ и психологія можетъ заниматься изслѣдованіемъ *психическихъ* его особенностей. Отчетливое выраженіе такого взгляда мы находимъ впервые у англійскаго ученаго Гальтона въ 1883 г., отъ котораго, какъ кажется, и слѣдуетъ вести возникновеніе индивидуальной психологіи. Гальтонъ ¹⁾ исходилъ изъ того предположенія, что подобно тому, какъ одинъ инди-

¹⁾ См. его *Inquiries into human faculty and its development* 1883.

видуумъ отличается отъ другого опредѣленными *физическими* особенностями, напримѣръ, тѣмъ, что лицевой уголъ его отличается отъ лицевого угла другого индивидуума на опредѣленное количество градусовъ, что его ростъ, вѣсъ его тѣла отличается отъ роста, вѣса и т. д. другого индивидуума, точно такимъ же образомъ и его психическія особенности должны отличаться отъ психическихъ особенностей другого индивидуума. Гальтонъ обратилъ вниманіе прежде всего на такія психическія особенности, какъ *воспріятіе* или *различеніе ощущений*. Извѣстно, напримѣръ, что въ воспріятіи очень высокихъ тоновъ одни индивидуумы отличаются отъ другихъ тѣмъ, что могутъ воспринимать тоны такой высоты, которые совершенно недоступны воспріятію другихъ индивидуумовъ. Если между двумя тонами существуетъ очень незначительная разница въ высотѣ, то одинъ индивидуумъ можетъ отмѣчать наличность этой разницы, тогда какъ другой совсѣмъ не въ состояніи сдѣлать этого. Принимая во вниманіе, что и по отношенію къ другимъ ощущеніямъ справедливо то же самое, Гальтонъ думалъ, что можно изслѣдовать индивидуальныя особенности различенія въ области осязательныхъ ощущений, вкусовыхъ, обонятельныхъ и т. п., и такимъ образомъ опредѣлить психическія особенности того или иного индивидуума. Изъ этого ясно, что аналогія съ антропометрическимъ изслѣдованіемъ полная. Тамъ мы изслѣдуемъ *физическія* особенности, здѣсь мы изслѣдуемъ *психическія* особенности. Такимъ образомъ возникаетъ задача изслѣдованія психическихъ особенностей, присущихъ тому или иному индивидууму.

Для разрѣшенія этой задачи были предложены самые различные способы изслѣдованія психическихъ особенностей. Въ разработкѣ методовъ изслѣдованій принимали участіе такіе психологи, какъ Кэттелъ ¹⁾, Ястровъ, Крепелинъ ²⁾, Бине, Анри. Въ 1895 году „Американское Психо-

¹⁾ Mental Tests and Measurements. Mind. 1890.

²⁾ См. его Der psychologische Versuch in der Psychiatric. Psychologische Arbeiten V. I., а также рядъ изслѣдованій, помѣщенныхъ въ послѣдующихъ книгахъ того же журнала.

логическое Общество“ составило комиссію, которой поручено было выработать лучшій перечень *испытаній* или *тесты* (mental tests). Комиссія, состоявшая изъ Балдуина, Ястрова и др., выработала длинный списокъ такихъ тестовъ. Въ этотъ списокъ вошли наряду съ психическими признаками и чисто физическіе. По мнѣнію этой комиссіи, для полной характеристики индивидуумовъ нужно опредѣлять такія физическія особенности, какъ вѣсъ тѣла, размѣръ головы и т. п., а изъ психическихъ особенностей, по мнѣнію комиссіи, нужно изслѣдовать: остроту зрѣнія, различеніе цвѣтовъ, слуховую чувствительность, воспріятіе тяжести, время реакціи на звуковое впечатлѣніе, быстроту движенія, воспріятіе времени, памяти, воображенія и т. п. ¹⁾.

Это было въ 1895 году. Съ тѣхъ поръ изслѣдованія индивидуальныхъ психическихъ особенностей получили очень широкое распространеніе. Былъ предложенъ цѣлый рядъ другихъ списковъ и программъ изслѣдованія. По предложенію Мюнхенскаго психіатра Крепелина такого рода изслѣдованія производятся надъ душевнобольными, а послѣднее время эти методы изслѣдованія чаще всего примѣняются для изслѣдованія индивидуальныхъ психическихъ особенностей дѣтей школьнаго возраста и т. п.

Такимъ образомъ наряду съ *физической* антропометріей возникаетъ и *психическая* антропометрія. Задача этой послѣдней заключается *въ изслѣдованіи психическихъ особенностей того или иного индивидуума, въ опредѣленіи наличности тѣхъ или иныхъ психическихъ особенностей.*

Если бы мы опредѣлили всѣ тѣ психическія особенности, которыя присущи данному индивидууму, то мы опредѣлили бы то, чѣмъ этотъ индивидуумъ отличается отъ *всѣхъ другихъ индивидуумовъ.* Такимъ способомъ мы нашли бы то *инди-*

¹⁾ Исторію вопроса см. A n d r e w s. Auditory tests. American Journal of Psychology 1904. January. S p e a r m a n. „General Intelligence“ objectively determined and measured. American Journal 1904. B i n e t et H e n r i. La psychologie individuelle. L'année psychologique. 1896.

видуальное, единичное, особое, что присуще именно данному индивидууму.

Какъ легко видѣть, эта задача очень рѣзко отличается отъ задачъ психологіи. Психологія имѣетъ цѣлью опредѣлить *общее*, законъ, то, что присуще *всѣмъ* индивидуумамъ, въ то время, какъ индивидуальная психологія имѣетъ цѣлью опредѣлить индивидуальное, т.-е. именно то, что является присущимъ данному индивидууму, что отличаетъ его отъ всѣхъ другихъ. Задача индивидуальной психологіи опредѣлить *индивидуальность*.

Но наряду съ этой задачей въ индивидуальной психологіи есть задача, параллельная задачѣ общей психологіи, именно она имѣетъ цѣлью раскрыть также *общее* подобно тому, какъ это дѣлаетъ общая психологія. Изучаемыя нами индивидуальныя особенности могутъ имѣть законмѣрный характеръ. Тѣ или иныя психическія особенности могутъ быть присущи не только отдѣльнымъ индивидуумамъ, но цѣлымъ группамъ, классамъ индивидуумовъ. Въ такомъ случаѣ индивидуальныя особенности перестаютъ быть индивидуальными, становятся *типическими*, пріобрѣтаютъ типическій характеръ. Эти особенности бывають присущи не только отдѣльнымъ индивидуумамъ, но цѣлымъ классамъ индивидуумовъ: извѣстнымъ расамъ, народамъ, профессіямъ, извѣстному возрасту, полу и т. п. Поэтому задача индивидуальной психологіи можетъ быть выражена нѣсколько шире, чѣмъ я это только что сдѣлалъ. Мы должны не только отыскать какую-либо психическую особенность, но должны также посмотрѣть, не повторяется ли эта особенность много разъ, не встрѣчается ли она у многихъ индивидуумовъ, другими словами, не есть ли она что-либо *типическое*. Въ послѣднемъ случаѣ мы получаемъ типическія психическія особенности. Индивидуальная психологія, поставляющая задачу опредѣлять типическія психическія особенности, есть собственно психологія *типовъ* психическихъ особенностей.

Въ прежней психологіи о „памяти“ или способности

воспроизведенія у того или другого индивидуума можно было говорить только въ самыхъ общихъ выраженіяхъ. Можно было сказать, что у того или другого индивидуума память хорошая или дурная. Въ концѣ 70-хъ гг. французскій психіатръ Шарко открылъ, что есть особенности памяти: одни индивидуумы отличаются тѣмъ, что въ своемъ мышленіи по преимуществу пользуются зрительными образами или представленіями, другіе слуховыми, третьи двигательными и т. д. Дальнѣйшія изслѣдованія показали, что эти особенности присущи не отдѣльнымъ только индивидуумамъ, а цѣлымъ группамъ индивидуумовъ. Эти психическія особенности сдѣлались такимъ образомъ типичными. Мы дѣлимъ теперь людей по ихъ способности воспроизведенія на *типы*: зрительный, слуховой, двигательный, безразличный и д. п. Такимъ же образомъ мы можемъ отмѣтить различные типы вниманія: вниманіе можетъ быть по преимуществу концентрированное или же оно можетъ быть по преимуществу распредѣленное. Есть люди, которые, обративъ свое вниманіе на одну какую-нибудь вещь, на одну какую-нибудь узко-отграниченную область, могутъ такъ интенсивно созерцать только одну эту вещь, что не будутъ замѣчать ничего другого. Съ другой стороны, есть люди, которые могутъ распредѣлять свое вниманіе на одновременное воспріятіе цѣлаго ряда предметовъ. Можно было бы привести множество случаевъ такого различія между индивидуальными психическими особенностями, но и этого, я думаю, вполне достаточно для того, чтобы сдѣлать ясной ту мысль, что у различныхъ индивидуумовъ тѣ или другія способности: воспріятія, воспроизведенія, мышленія и т. п., характеризуются тѣми или другими особенностями.

Итакъ, индивидуальная психологія столько же имѣетъ цѣлью раскрытіе индивидуальныхъ психическихъ особенностей, сколько установленіе *типовъ*.

Что индивидуальная психологія, поставляющая такія задачи, можетъ имѣть огромное практическое значеніе, въ этомъ едва ли кто-нибудь можетъ сомнѣваться, но такое

значеніе можетъ ей принадлежать только въ томъ случаѣ, если она въ своихъ изслѣдованіяхъ будетъ пользоваться строго научными методами. Но чѣмъ и какъ должна заниматься индивидуальная психологія, чтобы пріобрѣсти научное и практическое значеніе? Я разсмотрю этотъ вопросъ сначала съ точки зрѣнія теоретической психологіи, чтобы затѣмъ разсмотрѣть его съ точки зрѣнія того опыта, къ которому пришла западно-европейская наука.

Прежде всего индивидуальная психологія должна установить *типы* психическихъ особенностей. Если мы это сдѣлаемъ, то хотя бы ихъ оказалось огромное разнообразіе, мы все же будемъ имѣть возможность точно обозначать эти особенности въ каждомъ частномъ случаѣ, и именно благодаря тому, что мы будемъ относить каждый разсматриваемый случай въ тотъ или иной классъ или типъ. Такъ, напримѣръ, мы не будемъ говорить о вниманіи просто, а будемъ говорить о той или другой разновидности вниманія, мы будемъ говорить о вниманіи концентрированномъ, дистрибутивномъ и т. п. Такимъ образомъ мы получимъ возможность характеристики тѣхъ или иныхъ способностей, при чемъ эта характеристика будетъ, разумѣется, несравненно болѣе точная, чѣмъ тѣ характеристики, которыя мы могли имѣть въ психологіи, построенной на основаніи простаго наблюденія.

Это первая задача, которую должна разрѣшить индивидуальная психологія.

Вторая задача индивидуальной психологіи состоитъ въ установленіи *соотношеній* между психическими способностями, т.-е. въ установленіи связи, которая болѣе или менѣе постоянно существуетъ между тѣми или другими способностями. Если бы мы, напримѣръ, на множествѣ случаевъ отмѣтили, что тѣ индивидуумы, которые обладаютъ способностью концентрированного вниманія, въ то же время обнаруживаютъ хорошее запоминаніе, то мы получили бы право утверждать, что концентрированное вниманіе и запоминаніе—двѣ другъ съ другомъ связанныя способности, что

вообще у кого концентрированное вниманіе, у того хорошее запоминаніе. Отсюда ясно, что, отмѣчая у того или другого индивидуума наличность концентрированнаго вниманія, мы имѣемъ возможность *заключать* о наличности того или другого вида памяти.

Устанавливаніе такихъ соотношеній само по себѣ представляетъ громадный интересъ, потому что если бы, на примѣръ, было доказано, что математическій талантъ постоянно сопровождается талантомъ къ музыкѣ, то этотъ фактъ самъ по себѣ представляетъ огромный интересъ, но устанавливаніе такого рода соотношеній между отдѣльными способностями въ особенности важно въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ объ опредѣленіи такихъ особенностей, которыя прямо не подлежатъ изслѣдованію, на примѣръ, при опредѣленіи одаренности, при опредѣленіи наличности какихъ-нибудь талантовъ, на примѣръ, къ изученію математики, языковъ и т. п. Такъ какъ наличность этихъ послѣднихъ не можетъ быть изслѣдована нами непосредственно, то если бы мы знали тѣ психическія особенности, которыя съ ними находятся въ постоянной связи, мы были бы въ состояніи опредѣлить и ихъ наличность. Если бы мы, на примѣръ, могли сказать, что нужна зрительная память для географа, или двигательная для скульптора, то мы изъ наличности зрительной памяти сдѣлали бы заключеніе къ наличности способности къ языкознанію и т. п. ¹⁾.

Но разрѣшима ли эта задача соотношенія психическихъ особенностей?

Что касается вопроса о разрѣшимости этой задачи, то едва ли что-нибудь можно было бы возразить противъ этого. Она, конечно, разрѣшима. Но если бы насъ спросили, разрѣшенъ ли этотъ вопросъ въ такой мѣрѣ, чтобы онъ могъ имѣть практическое значеніе, то мы должны были бы

¹⁾ Объ этомъ см. *Krüger und Spearman. Die Korrelation zwischen verschiedenen geistigen Leistungsfähigkeiten. Zeitschrift für Psychologie*, B. 44. *Heymans. Ueber einige psychische Korrelationen. Zeitschrift für angewandte Psychologie*, B. I.

отвѣтитъ на него отрицательно. Онъ не только не разрѣшенъ, но и очень далекъ отъ разрѣшенія.

Отчего же этотъ вопросъ представляетъ такія трудности для разрѣшенія?

Оттого, что даже для изслѣдованія индивидуальныхъ психическихъ особенностей мы въ настоящее время располагаемъ крайне несовершенными методами. Правда, въ настоящее время представляется возможнымъ опредѣлить, напр., типы памяти, вниманія и т. п., но методы изслѣдованій въ этой области очень далеки отъ того совершенства, при которомъ возможно дѣлать практическіе выводы.

Чтобы убѣдиться въ томъ, что методы изслѣдованія умственныхъ способностей крайне несовершенны, вовсе не нужно быть специалистомъ-психологомъ. Стоитъ только непредубѣжденно рассмотреть результаты ихъ изслѣдованій въ томъ пунктѣ, въ которомъ они могли бы имѣть практическое значеніе. Я приведу примѣръ, который показываетъ, къ какимъ противорѣчіямъ могутъ приводить результаты изслѣдованій типовъ способностей. Мы поставимъ вопросъ изъ индивидуальной психологіи: у кого лучше память, у женщинъ или у мужчинъ? Для разрѣшенія этого вопроса былъ произведенъ рядъ изслѣдованій различными изслѣдователями. Изслѣдованія Меймана по вопросу о томъ, у кого память лучше, у дѣвочекъ или у мальчиковъ, привели его къ слѣдующимъ результатамъ. „У дѣвочекъ вначалѣ способность удерживанія лучше, чѣмъ у мальчиковъ, и именно память у дѣвочекъ вообще лучше приблизительно до 13 или 14 лѣтъ. Въ это время мальчики начинаютъ уравниваться съ дѣвочками, чтобы затѣмъ нѣсколько превзойти дѣвочекъ въ дѣйствіи памяти“. Американскій психологъ Киркпатрикъ констатировалъ превосходство памяти дѣвочекъ въ воспроизведеніи рядовъ *словъ*, въ особенности словъ, которыя обозначаютъ тоны или звуки. Нѣмецкій изслѣдователь Лобзинъ нашель, что точность воспроизведенія рядовъ у мальчиковъ въ общемъ больше, чѣмъ у дѣвочекъ, но что *оптическія* впечатлѣнія дѣвочки запечатлѣвали лучше. Штернь,

наоборотъ, нашель, что мальчики и въ области оптическихъ впечатлѣній превосходятъ дѣвочекъ ¹⁾. Вы видите на этомъ примѣрѣ, что эти изслѣдованія, которыя были произведены въ послѣднее время опытными изслѣдователями, приводятъ къ такимъ противорѣчивымъ результатамъ, а это ясно показываетъ, что въ нашемъ распоряженіи имѣются очень неточные методы изслѣдованія.

Я вовсе этимъ не предполагаю осудить самыя изслѣдованія. Они имѣютъ безспорно важное *методологическое значеніе*, но они не настолько точны, чтобы на нихъ можно было строить какіе-либо практическіе выводы. Въ наукѣ спорныя положенія могутъ имѣть мѣсто, но едва ли допустимо примѣненіе на практикѣ выводовъ изъ спорныхъ положеній. Индивидуальная психологія, которая именно претендуетъ на практическое значеніе, отличается крайней неточностью. Трудно было бы придумать для этихъ изслѣдованій болѣе ироническое названіе, чѣмъ это сдѣлалъ кто-то изъ публики, въ увлеченіи назвавъ эти изслѣдованія „фотографіей души“.

Такъ какъ въ настоящее время проблема соотношенія или связи между умственными способностями еще не разрѣшена, то *опредѣленіе наличности какихъ-либо высшихъ способностей* для насъ совершенно недоступно и именно потому, что мы ничего опредѣленнаго не знаемъ относительно того, какіе признаки связаны съ тѣми или иными высшими способностями, съ тѣми или другими талантами и т. п.

Одинъ изъ извѣстныхъ представителей современной экспериментальной педагогики, именно Лай, находитъ, что признакомъ обладанія способности къ изученію языковъ или филологическаго дарованія является принадлежность къ двигательному типу. Другими словами, это означаетъ, что если мы желаемъ опредѣлить, способно ли данное лицо

¹⁾ См. Meumann. Experimentelle Paedagogik. B. I. 178. Kirkpatrick. An Experimental Study of Memory, Psychological Review. I. 606. Lobsien. Experimentelle Untersuchungen über die Gedächtnissentwicklung bei Schulkindern. Zeitschrift für Psych. B. 27. Stern. Psychologie der Aussage. I. Цитирую по сочиненію Offner'a Das Gedächtniss. 1909, стр. 210.

къ изученію языковъ, намъ нужно только изслѣдовать, принадлежитъ ли оно къ двигательному типу. Если бы оказалось, что испытуемое лицо принадлежитъ къ двигательному типу, то, по мнѣнію Лая, мы можемъ утверждать, что оно обладаетъ способностью къ изученію языковъ. Другой, еще болѣе видный представитель современной экспериментальной педагогики, именно Мейманъ, находитъ, что принадлежность къ двигательному типу является признакомъ той способности къ изученію языковъ, которая нужна для переводчиковъ, коммивояжеровъ, а что для настоящаго научнаго изученія языковъ нужно нѣчто совсѣмъ другое, что открывается теоретическимъ анализомъ способности рѣчи ¹⁾. Можно ли при такихъ условіяхъ сказать, что современная индивидуальная психологія можетъ намъ дать указанія относительно того, какъ опредѣлять наличность тѣхъ или иныхъ талантовъ?

Возьмемъ изслѣдованіе той способности, которую въ нѣмецкой психологіи называютъ *Intelligenz* и что мы по-русски могли бы назвать „умомъ“, „понятливостью“ или просто „умственной одаренностью“. Какъ опредѣлить наличность умственной одаренности у даннаго лица? Это мы могли бы сдѣлать, если бы мы знали признаки ея. Каковы же возможные признаки умственной одаренности? Можно думать, что признакомъ одаренности является *сила вниманія, сила памяти, скорость реакцій* или что-нибудь въ этомъ родѣ.

Одни психологи, какъ, напримѣръ, Бинэ, предполагали, что умственная одаренность можетъ быть измѣрена при помощи измѣренія вниманія: сила вниманія, по ихъ мнѣнію, есть признакъ умственной одаренности ²⁾. Другіе предлагали для измѣренія одаренности пользоваться каждой чувствительностью для пространственныхъ различій ³⁾, третьи предлагали измѣрять *скорость* реакцій, четвертые — *память* и т. п. Но у насъ нѣтъ никакихъ основаній для

1) См. его *Experimentelle Paedagogik*. В. II. 418.

2) Binet. A propos de la mesure de l'intelligence. *Année psychologique* XI. 1905.

3) Van Biervliet. La mesure de l'intelligence. *Journal de Psychologie*. 1904.

утвержденія, что та или другая изъ указанныхъ только что функцій дѣйствительно является показателемъ умственной одаренности. Мы совсѣмъ не имѣемъ права дѣлать какія бы то ни было заключенія, напримѣръ, отъ скорости реакціи къ одаренности, потому что о связи между психическимъ темпомъ и одаренностью мы ничего не знаемъ ¹⁾).

1) Ср. *Whipple*. Reaction-times as a test of mental Ability. American Journal of Psychology. 1904.

При какихъ условіяхъ могла бы быть разрѣшена задача опредѣленія одаренности? Для этого мы должны были бы найти такой *признакъ*, который, изменяясь вмѣстѣ съ умственной одаренностью, появлялся бы въ различныхъ степеняхъ. Различныя степени этого признака указывали бы на степень одаренности. Но такой признакъ еще не открытъ.

Особенно цѣнными въ этомъ отношеніи являются признанія Меймана, который въ своей „Экспериментальной Педагогикѣ“ совершенно отчетливо говоритъ о томъ, что такихъ признаковъ одаренности мы не знаемъ. На стр. 386 перваго тома (*Experimentelle Paedagogik*. 1907) относительно изслѣдованій отдѣльныхъ изолированныхъ психическихъ способностей Мейманъ говоритъ, что имъ „присущъ тотъ особенный недостатокъ, что мы ничего опредѣленно не знаемъ относительно того, въ какомъ отношеніи находится развитіе отдѣльныхъ духовныхъ способностей даннаго индивидуума къ его общей одаренности. Въ такихъ опытахъ, въ которыхъ опредѣляется сила памяти, или быстрота приспособленія вниманія у извѣстнаго числа дѣтей, дѣлается *недоказанное предположеніе*, что извѣстная степень развитія этихъ способностей можетъ быть примѣняема какъ признакъ общей одаренности“.

„Изолированные тесты не позволяютъ дѣлать достовѣрное заключеніе у того или другого индивидуума къ общей одаренности, потому что всегда возможно, что какой-либо ребенокъ въ отдѣльной духовной способности можетъ выполнить что-либо выдающееся, между тѣмъ какъ въ прочихъ отношеніяхъ его одаренность можетъ оказаться очень незначительной. Такъ, напр., большая память въ отдѣльныхъ случаяхъ можетъ быть налицо при очень незначительной одаренности въ прочихъ отношеніяхъ“. (Тамъ же стр. 389—390).

А что сказать относительно другихъ испытаній, напр., *скорости* умственныхъ процессовъ?

„Скорость духовной работы можетъ быть налицо какъ при поверхностности и недоброкачественности работы, такъ и при большей энергіи съ превосходнымъ качествомъ работы, и равнымъ образомъ медленно работающій индивидуумъ въ качественномъ отношеніи можетъ представить или превосходныя или незначительныя дѣйствія“ (390).

„Испытанія, по мнѣнію Меймана, не могутъ привести къ вѣрному всестороннему расчлененію одаренности“ (389—390).

„Методы испытаній сохраняютъ свое значеніе какъ количественное опредѣленіе отдѣльныхъ способностей, и они становятся вредными тогда, когда

Точно такъ же связь памяти съ одаренностью совсѣмъ не доказана. Поэтому всѣ измѣренія памяти, скорости реакціи и т. п. не имѣютъ никакой цѣны для опредѣленія одаренности. Въ нихъ мы только узнаемъ о *скорости реакціи* или о силѣ *механической памяти*. Изъ нихъ мы только узнаемъ, что у даннаго индивидуума механическая память сильна, что у него большая быстрота реакціи и т. п., но ничего не узнаемъ объ умственной одаренности. Современ-

нмъ приписываютъ то, чего они не въ состояніи выполнить: *анализъ одаренности какъ таковой* (391). Изъ этого совершенно ясно можно видѣть отрицательное отношеніе Меймана къ возможности опредѣленія одаренности.

Самымъ цѣлесообразнымъ способомъ изслѣдованія одаренности можно было бы считать методъ Эббингауза, который думалъ, что существеннымъ признакомъ одаренности является способность *творчества*, которая проявляется въ комбинированіи извѣстныхъ представленій въ новыя представленія. Способъ изслѣдованія, предложенный Эббингаузомъ, состоитъ въ томъ, что дается печатный текстъ какого-либо разсказа, въ которомъ пропущены или отдѣльныя слова или отдѣльные слоги. Испытуемое лицо должно пополнить эти пропуски. Количество заполненныхъ пропусковъ словъ или слоговъ въ извѣстный промежутокъ времени является признакомъ большаго или меньшаго творчества, или, что то же, умственной одаренности.

Но дѣйствительно ли по методу Эббингауза изслѣдуется большая или меньшая способность творчества, это является очень сомнительнымъ. Всего вѣроятнѣе, что при помощи метода Эббингауза изслѣдуется способность *дополнять* данныя связи мыслей, часто путемъ простой ассоціаціи идей, а это, разумѣется, далеко не то же самое, что творчество. Такое дополнение не есть творчество и, кромѣ того, рѣчевыя способности играютъ тутъ существенную роль. (Критику этого метода см. у Меймана стр. 404).

Этотъ способъ Эббингауза настолько не удовлетворялъ, что постоянно предлагались другіе способы измѣренія одаренности. Напр., французскіе изслѣдователи предлагали пользоваться слѣдующимъ методомъ. Они даютъ испытуемому три слова. Изъ этихъ трехъ словъ нужно создать новую мысль, новую фразу. Количество сужденій, составленныхъ въ извѣстный моментъ времени, является показателемъ большей или меньшей творческой способности. Я не думаю, чтобы этотъ способъ давалъ вѣрныя показанія, потому что у различныхъ испытуемыхъ могутъ получаться мысли различной степени сложности; вслѣдствіе этого они не могутъ быть сравниваемы между собою.

Такимъ образомъ мнѣ кажется, что проблема одаренности не разрѣшена вовсе, но я опять сошлюсь на мнѣніе Меймана: „Практическія проблемы ученія объ одаренности еще почти совершенно не обработаны“, говоритъ онъ (407).

Въ ученіи объ одаренности самымъ главнымъ является вопросъ о *степени* одаренности. Можно ли считать этотъ вопросъ разрѣшеннымъ? Мейманъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. „Дѣйствительное значеніе имѣ-

ная индивидуальная психологія, чтобы быть въ состояніи разрѣшать діагностическія задачи, должна предварительно открыть признаки тѣхъ или иныхъ способностей, талантовъ и т. п. Въмѣсто того, чтобы изслѣдовать умственные способности, нужно предварительно рѣшить вопросъ о соотношеніи способностей ¹⁾. Въ Берлинѣ при институтѣ прикладной психологіи только что составлена коммиссія для выработки *схемы*, по которой можно было бы собирать матеріалъ для разрѣшенія вопроса о соотношеніи способ-

нотъ только методы опредѣленія различныхъ ступеней ненормальныхъ въ отличіе отъ нормальныхъ. Измѣненіе средней одаренности различныхъ возрастовъ, установленіе *нормальныхъ* одаренностей для каждаго возраста и отграниченіе высшей одаренности отъ средней еще до сихъ поръ не удавалось“ (стр. 522—523).

Изъ этого слѣдуетъ, что мы совершенно лишены возможности ставить какіе бы то ни было „психологическіе діагнозы“. Такого рода діагнозы возможны въ сферѣ душевныхъ заболѣваній или вообще ненормальностей. Но примѣнимость экспериментально-психологическаго діагноза въ этой области легко объяснима. При душевныхъ заболѣваніяхъ въ тѣхъ или иныхъ функціяхъ происходитъ такое сильное отклоненіе отъ нормы, что здѣсь примѣненіе тѣхъ или иныхъ діагностическихъ приѣмовъ можетъ указать на различіе въ функціяхъ. Но совсѣмъ не то относительно нормальныхъ индивидуумовъ.

Совершенно отрицательно къ вопросу объ изслѣдованіяхъ одаренности при помощи тестовъ относится Мюнстербергъ въ своей книгѣ *Psychology and Teacher*. 1910. На стр. 217 онъ относительно тестовъ говоритъ: „Но если мы подойдемъ къ положенію вещей безъ предубѣжденій, то мы очень скоро найдемъ, что ни одинъ изъ предложенныхъ тестовъ не былъ принятъ послѣдующими изслѣдователями и что въ настоящее время не обнаруживается никакихъ признаковъ успѣха“ (we are without any sign of success).

Насколько мы приблизились къ разрѣшенію проблемы соотношенія способностей? По мнѣнію Мюнстерберга: „результатъ долженъ быть признанъ въ цѣломъ почти отрицательнымъ“. Вообще эта проблема ему кажется неразрѣшимой. „Намѣреніе выразить укладъ личности въ цѣломъ посредствомъ простой формулы остается поэтому безнадежнымъ навсегда“ (тамъ же 219 стр.).

1) Совершенно справедливо по этому поводу Штернъ замѣчаетъ: „Условіями для того, чтобы тесты могли служить для опредѣленія индивидуальныхъ свойствъ, является общее знаніе ихъ симптоматическаго значенія для опредѣленныхъ свойствъ. Экспериментамъ *опредѣленія* (den Prüfungsexperimenten) должны предшествовать эксперименты *изслѣдованія* (Forschungsexperimente) для того, чтобы получить отвѣтъ на вопросы, въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ извѣстные тесты являются показателемъ извѣстнаго свойства“. *Zeitschrift für angewandte Psychologie*. 1909. Н. 3 и 4, стр. 186.

ностей. Нѣмецкіе психологи, слѣд., думаютъ, что вопросъ о соотношеніи способностей еще настолько далекъ отъ разрѣшенія, что только впервые къ нему приступаютъ ¹⁾).

Изъ этого ясно, какъ слѣдуетъ относиться къ тѣмъ надеждамъ, которыя въ послѣднее время возникали въ связи съ индивидуально-психологическими изслѣдованіями. Многимъ казалось, что мы въ настоящее время не только можемъ опредѣлять умственную одаренность тѣхъ или иныхъ лицъ, но что мы можемъ опредѣлять *размѣръ* одаренности и даже пригодность къ той или другой профессіи въ связи съ наличностью тѣхъ или иныхъ *талантовъ*. Всѣ эти надежды нужно считать совершенно призрачными.

Но самыя надежды возникаютъ вслѣдствіе ложныхъ предпосылокъ, которыя часто кладутся въ основу этихъ изслѣдованій.

Самая главная ошибка современной индивидуальной психологіи заключается въ томъ, что она исходитъ изъ предположенія *атомистическаго* характера душевной жизни. Она думаетъ, что личность складывается изъ тѣхъ отдѣльных признаковъ или явленій (вниманія, памяти и т. п.), которые она изслѣдуетъ, забывая, что сами эти признаки или явленія предваряются существованіемъ цѣлаго душевной жизни, т.-е. того, что является основой личности.

Расчленяя изучаемую душевную жизнь на части, изслѣдователи забываютъ, что отдѣльная способность, напримѣръ, вниманіе, память и т. п., *въ цѣломъ* душевной жизни часто проявляются иначе, чѣмъ когда мы ихъ изслѣдуемъ *изолированно, въ отдѣльности*. Въ качествѣ иллюстраціи того, какъ иногда перенесеніе результатовъ изслѣдованія изолированно дѣйствующихъ способностей на всю душевную жизнь можетъ приводить къ ложнымъ выводамъ, я приведу слѣдующій примѣръ. Положимъ, нужно опредѣлить психическую работоспособность того или другого лица или класса лицъ. Для этой цѣли по методу Крепелина измѣряется *вни-*

¹⁾ См. тамъ же.

маніе и именно слѣдующимъ образомъ. Испытуемыхъ лицъ заставляютъ производить сложене и послѣ извѣстнаго промежутка времени работа пріостанавливается и экспериментаторъ высчитываетъ количество сдѣланныхъ ошибокъ и количество произведенныхъ сложений. Количество произведенныхъ сложений и количество ошибокъ, которое приходится на больший или меньший промежутокъ времени, является показателемъ большей или меньшей работоспособности. По моему мнѣнію, при помощи такихъ опытовъ можно опредѣлить работоспособность только къ производству вычисленій; это есть работоспособность счетовода, а отнюдь не работоспособность человѣка, работающаго настоящимъ умственнымъ трудомъ, ибо въ этомъ послѣднемъ привходятъ такіе факторы, которые въ упрощенномъ экспериментѣ совсѣмъ не имѣются налицо. Въ настоящей умственной работѣ присоединяются такіе факторы, какъ умственный интересъ и т. п., которые или очень увеличиваютъ или очень уменьшаютъ работоспособность. Хотя безспорно, работоспособность зависитъ отъ вниманія, но не слѣдуетъ забывать, что само вниманіе находится въ зависимости отъ цѣлаго духовной жизни. Поэтому всѣ эти изслѣдованія работоспособности никакой практической цѣны имѣть не могутъ.

Вотъ результаты того дробленія личности, съ которымъ мы такъ часто встрѣчаемся въ современной индивидуальной психологіи. Изслѣдователи по индивидуальной психологіи часто говорятъ о томъ, что они изслѣдуютъ *личность*, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ они изслѣдуютъ отдѣльныя *проявленія* личности. Въ этомъ смыслѣ притязанія изслѣдователей по индивидуальной психологіи, что они могутъ изслѣдовать *данную личность*, индивидуальность и т. п., нужно считать совершенно ни на чемъ не основанными. Ошибка ихъ въ томъ, что они упускаютъ изъ виду, что *личность*, индивидуальность представляетъ собою то *цѣлое*, сущность чего отнюдь не можетъ быть понята, если бы мы даже точнѣйшимъ образомъ опредѣлили тысячи та-

кихъ примѣтъ. Это есть то неуловимое нѣчто, чего мы никакъ не поймемъ, хотя бы поняли всѣ проявленія личности, которыя для насъ доступны въ нашихъ экспериментахъ. Это есть органическое цѣлое, это есть такое единство, которое никакъ нельзя понять изъ соединенія частей. Современная индивидуальная психологія можетъ опредѣлять только тѣ или другія психическія примѣты личности, но отнюдь не индивидуальность. Я считаю рѣшительно необходимымъ внести такую поправку въ понятіе личности въ современной индивидуальной психологіи.

Теперь я позволю себѣ воспользоваться нѣкоторыми соображеніями, вытекающими изъ опыта западно-европейской науки, чтобы указать, *какъ должна разрабатываться индивидуальная психологія, чтобы она могла пріобрѣсти научное значеніе.*

Прежде всего, какъ можетъ быть разрѣшенъ вопросъ о соотношеніи психическихъ способностей? Онъ можетъ быть разрѣшенъ, если соотношение, напримѣръ, между вниманіемъ и силой воли, между вниманіемъ и комбинаторной способностью и т. п. мы изслѣдуемъ при помощи соотношенія этихъ способностей у огромнаго числа лицъ. Вопросъ этотъ можетъ быть разрѣшенъ только въ томъ случаѣ, если будетъ собранъ обширный матеріалъ. *Но отнюдь не слѣдуетъ поручать собираніе матеріала людямъ неопытнымъ.* Многимъ кажется, что эти изслѣдованія такъ же легки, какъ изслѣдованія *антропометрическія*. Такой взглядъ на собираніе психологическаго матеріала я считаю совершенно ошибочнымъ. Опредѣлять физическія примѣты по системѣ Бертильона можетъ всякій, а опредѣлять психическія примѣты—только тотъ, кто хорошо знакомъ съ методами психологическаго изслѣдованія. Та точность, которая можетъ быть достигнута при антропометрическихъ измѣреніяхъ, здѣсь совершенно недостижима, потому что въ психологическихъ измѣреніяхъ мы имѣемъ дѣло съ постоянно *колеблющейся величиной* вниманія, при чемъ это колебаніе вниманія у дѣтей, напримѣръ, принимаетъ наибольшіе размѣры, а между тѣмъ

индивидуально-психологическія изслѣдованія производятся именно по преимуществу надъ дѣтьми. Причины колебаній могутъ быть открыты только тѣми лицами, которыя не только опытны въ психологическомъ наблюденіи, но обла- даютъ умѣніемъ интерпретировать психическія явленія. Для этой цѣли, на мой взглядъ, могутъ оказаться совер- шенно непригодными матеріалы, собираемые при помощи *анкетъ*, если этотъ матеріаль собираютъ родители, преподаватели, которые не занимались специальнымъ изученіемъ методовъ психологическаго изслѣдованія ¹⁾.

Точно такъ же я считаю серьезной ошибкой, когда нѣко- торые экспериментаторы думаютъ опредѣлять тѣ или дру- гія психическія особенности при помощи испытанія *въ одинъ пріемъ*, напримѣръ, хотятъ опредѣлить скорость реакціи, силу вниманія, памяти и т. п. Этотъ ошибочный пріемъ изслѣдованія происходитъ вслѣдствіе того, что, по ихъ мнѣнію, вниманіе, скорость реакціи и т. п. представляютъ такія же *постоянныя* величины для даннаго индивидуума, какъ его мышцы, кости, цвѣтъ волосъ и т. п., между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ они представляютъ колеблющіяся величины. Такъ какъ они колеблются въ зависимости отъ различныхъ условій, то только тѣ цифры показываютъ дѣй- ствительныя индивидуальныя особенности, которыя полу- чены изъ очень обширнаго ряда цифръ, и потому нужно считать очень грубой ошибкой, когда нѣкоторые изслѣдо- ватели считаютъ возможнымъ опредѣлять *въ нѣсколько часовъ* индивидуальныя особенности реакціи, вниманія и т. п. Такъ, напримѣръ, при измѣреніи скорости реакціи на протяженіи

¹⁾ *Штумфъ* (Philosophische Reden, стр. 158) по этому поводу замѣчаетъ: „Во всякомъ случаѣ есть очень существенное различіе между статистикой, которая составляется лицомъ съ соотвѣтствующей подготовкой, и статистиче- скимъ матеріаломъ, который собирается лицами неподготовленными или только наполовину подготовленными (nicht oder nur halbvorgebildete)“.

По поводу анкетъ *Рибо* говоритъ (статья Psychologie въ сборникѣ De la methode dans les sciences, стр. 241): „Методическое изученіе десяти лицъ десятью психологами несравненно полезнѣе, чѣмъ заполненные сотни стра- ницъ, подписанныхъ и не подписанныхъ“.

нѣсколькихъ мѣсяцевъ, могутъ получиться среднія цифры: 265, 284, 310, 460. Какая изъ этихъ цифръ является настоящей, сказать никакъ нельзя. Но что было бы, если бы мы изъ цифръ, полученныхъ въ одинъ пріемъ, стали дѣлать заключенія относительно его индивидуальныхъ особенностей реакціи. Конечно, у насъ былъ бы результатъ совершенно ничего не значащій ¹⁾).

Изъ сказаннаго ясно, какъ слѣдуетъ относиться къ такъ называемымъ массовымъ экспериментамъ, которыхъ въ настоящее время производится такъ много. Кажется, что они выгодны въ томъ отношеніи, что опыты могутъ быть производимы надъ лицами, находящимися въ одинаковыхъ условіяхъ (приблизительно одного возраста, одного пола, развитія и пр.), кромѣ того, заразъ можно получить огромное количество данныхъ, но самое существенное неудобство экспериментовъ этого рода заключается въ томъ, что *въ нихъ индивидуальность испытуемая совершенно утрачивается, своеобразность происходящаго въ немъ психическаго процесса скрывается*. Теряется то, что могло бы имѣть существенное значеніе для выводовъ. Въ массовыхъ экспериментахъ мы не можемъ быть увѣрены, что тѣ или другія полученные нами цифры сколько-нибудь приближаются къ *достоверности*. Поэтому гораздо цѣлесообразнѣе тщательно произведенные эксперименты на одномъ лицѣ, чѣмъ эксперименты, производимые на множествѣ лицъ. Лучше получить 10 цифръ достоверныхъ, чѣмъ 100 цифръ, относительно достоверности которыхъ могутъ быть сомнѣнія ²⁾. Мнѣ кажется, пора

1) Вотъ отзывъ Штерна по поводу изслѣдованій въ одинъ пріемъ: „Нѣкоторые психологи, по его словамъ „по крайней мѣрѣ до недавняго времени, при изслѣдованіи личности хотѣли ограничиться только экспериментальными методами, при чемъ они питали ошибочную вѣру, что *могутъ произвести анализ личности въ короткій промежутокъ нѣсколькихъ часовъ или дней*“, ук. выше статья стр. 183.

2) Вотъ что по этому поводу говорилъ Бинэ еще въ 1902 г. (Année psychologique 8-й годъ). Онъ осуждаетъ тотъ методъ, которымъ онъ прежде пользовался. Этотъ методъ онъ описываетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ. (стр. 508): „Испытанія (tests) простые, быстрыя, совершаемыя автоматически

перестать производить эксперименты въ школахъ, лучше сдѣлать всѣ эти эксперименты *лабораторными*.

Для подтвержденія правильности моихъ разсужденій относительно методовъ индивидуальной психологіи я сошлюсь на опытъ западно-европейской науки. Я сообщу то, что говорилось на первомъ сѣздѣ по экспериментальной психологіи въ 1904 году въ Гиссенѣ относительно методовъ индивидуальной психологіи. Докладъ на эту тему дѣлалъ извѣстный психологъ Анри. Онъ дѣлаетъ обзоръ результатовъ изслѣдованій индивидуальной психологіи, которыя онъ лично производилъ въ теченіе 9 лѣтъ вмѣстѣ съ Бинэ и съ другими психологами. Этотъ изслѣдователь отвергаетъ научное значеніе указанныхъ мною выше *mental tests*, этихъ испытаній, при помощи которыхъ можно *въ одинъ пріемъ* опредѣлить ту или другую сторону душевной дѣятельности *большого числа лицъ*, а требуетъ взамѣнъ ихъ обстоятельныхъ изслѣдованій *отдѣльныхъ лицъ*, которыя простираются на продолжительное время. Соотвѣтственно съ этимъ требованіемъ Анри вмѣстѣ съ сотрудниками произвелъ изслѣдованія на питомцахъ двухъ „нормальныхъ школъ“, которыя были въ ихъ распоряженіи въ теченіе долгаго времени. Эти изслѣдователи пробовали при помощи различныхъ *пріемовъ* оріентироваться въ разнообразныхъ духовныхъ и тѣлесныхъ свойствахъ питомцевъ. Но не взирая на долготную работу и на многія улучшенія въ методахъ, по

значительное число испытуемыхъ субъектовъ: это все школьные дѣти, мнѣ неизвѣстныя, и въ качествѣ результатовъ этихъ изслѣдованій никакихъ соотношеній, или сомнительныхъ соотношеній. Нужно, чтобы это все было высказано; нужно, чтобы будущимъ изслѣдователямъ было сдѣлано форменное предупрежденіе. Изслѣдованія должны производиться не со старыми методами. Можно ли сказать, что индивидуальная психологія ничего не можетъ дать точнаго для изслѣдованія индивидуумовъ? Я этого не думаю, но нужно переимѣнить методъ. Нужно не имѣть дѣла съ *автоматизмомъ*. Вмѣсто того, чтобы изучать сотни субъектовъ, которыхъ мы не знаемъ, нужно сдѣлать выборъ и нужно удержать только какихъ-нибудь двадцать человекъ, которыхъ мы очень хорошо знаемъ, относительно которыхъ мы имѣемъ очень много свѣдѣній, которые принадлежать къ нашей семьѣ, или которые намъ близко знакомы. Эти избранные субъекты должны быть изучаемы продолжительное время“.

мнѣнію Анри, нельзя было придти къ правильной характеристикѣ различныхъ индивидуумовъ ¹⁾.

Съ тѣхъ поръ прошло уже шесть лѣтъ. Съ сожалѣніемъ долженъ отмѣтить, что опытъ западной науки пропалъ для насъ даромъ—у насъ въ Россіи все еще дѣлаютъ попытки ввести въ жизнь то, что на Западѣ отвергнуто ²⁾.

Я позволилъ бы кратко резюмировать свое отношеніе къ индивидуальной психологіи въ слѣдующихъ выраженіяхъ.

Имѣетъ ли индивидуальная психологія *научное значеніе*? Несомнѣнно имѣетъ громадное значеніе, ей принадлежитъ серьезная будущность.

Что сказать о *методахъ* индивидуальной психологіи. Я думаю, что они нуждаются въ коренныхъ измѣненіяхъ. Очень ошибаются тѣ, которые думаютъ, что современные психо-

1) По выслушаніи доклада, Штернъ, извѣстный авторъ сочиненія объ индивидуальной психологіи, которую онъ называетъ „дифференціальной психологіей“, выражаетъ свое удовольствіе по тому поводу, что наконецъ Бинэ и Анри окончательно отказались отъ метода умственныхъ испытаній, которые могутъ вызвать недовѣрчивое отношеніе къ самой индивидуальной психологіи. Отчетъ объ этомъ см. Bericht über den I. Kongress für experimentelle Psychologie. 1904, стр. 3—4. Рибо (въ сборникѣ De la méthode dans les sciences, 1909) относится скептически къ изслѣдованію при помощи тестовъ: „Этотъ способъ измѣренія, примѣненный къ высшимъ формамъ психической жизни, даже къ памяти и ассоціаціи и въ особенности къ высшимъ формамъ умозаключенія, построительнаго воображенія, и чувствамъ не всегда бываетъ дѣйствителенъ: они слишкомъ просты, слишкомъ узки, слишкомъ поверхностны, безъ достаточной гарантіи и не всегда могутъ быть признаны соответствующими дѣйствительности“ (стр. 183).

2) Я имѣю въ виду главнымъ образомъ докладъ Г. П. Россомо, читанный имъ на второмъ Всероссійскомъ съѣздѣ по педагогической Психологіи 2-го іюня 1909 года подъ заглавіемъ „Психологическіе профили“. Очень жаль, что докладъ этотъ почему-то оказался ненапечатаннымъ въ „Трудахъ съѣзда“. Если бы онъ былъ напечатанъ, то читатели имѣли бы возможность ближе ознакомиться съ методологическими приемами опредѣленія личности *въ одинъ приемъ*. Сюда же относится сборникъ, составленный сотрудниками С.-Петербургской лабораторіи экспериментальной педагогической психологіи: „Методы экспериментальнаго изслѣдованія личности“. Спб., 1908 и сочиненіе О. Е. Рыбакова „Атласъ для экспериментально-психологическаго изслѣдованія личности. Составленъ примѣнительно къ цѣли педагогическаго и врачебно-діагностическаго изслѣдованія“. М. 1910.

логическія измѣренія хоть въ какомъ-нибудь отношеніи могутъ быть поставлены наряду съ антропометрическими измѣреніями. Нужно перестать, наконецъ, опредѣлять умственныя способности при помощи разовыхъ изслѣдованій. Нужно перестать производить *массовые* эксперименты въ школахъ. Для разработки индивидуальной психологіи необходимо примѣненіе строго научныхъ методовъ, нужны всесторонне, психологически образованные изслѣдователи. Скажу больше, нужны спеціальныя *институты*. Но всѣ эти изслѣдованія, по моему мнѣнію, не должны выходить за предѣлы научно-обставленныхъ лабораторій.

Изъ этого ясно, что нужно сказать относительно *практическаго* значенія современной индивидуальной психологіи. Методы ея изслѣдованія пока такъ несовершенны, результаты изслѣдованій такъ мало достовѣрны, что ихъ *непосредственное* практическое значеніе крайне ничтожно. Если въ настоящее время и можно говорить о практическомъ значеніи индивидуальной психологіи, то въ томъ самомъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о практическомъ значеніи *психологіи вообще*. Въдь и изъ положеній теоретической психологіи можно сдѣлать практическое примѣненіе. Постольку и только постольку можно говорить о практическомъ значеніи индивидуальной психологіи.

Я позволилъ себѣ разсмотрѣть вопросъ о практическомъ значеніи индивидуальной психологіи не для того, чтобы взять на себя легкую задачу критиковать то, чѣмъ другіе занимаются съ такимъ энтузіазмомъ. Для меня вопросъ объ индивидуальной психологіи есть вопросъ о психологіи вообще: судьба психологіи находится въ тѣсной связи съ индивидуальной психологіей.

Въ настоящее время повсюду и у насъ въ Россіи, и на Западѣ замѣчается тенденція къ изслѣдованію по преимуществу тѣхъ вопросовъ, которые имѣютъ *практическій* характеръ. Такое практическое направленіе, по моему мнѣнію, является серьезной опасностью для научной психологіи. Можно опасаться, что поспѣшныя обобщенія уступятъ

мѣсто осторожнымъ, провѣреннымъ выводамъ: потребности жизни часто вынуждаютъ дѣлать обобщеніе тамъ, гдѣ мы этого не можемъ дѣлать. Кромѣ того, есть еще опасность со стороны практическаго направленія въ психологіи. Она заключается въ томъ, что предметомъ изученія является только опредѣленный кругъ вопросовъ. Вслѣдствіе этого порывается связь съ основами *теоретической* психологіи и наступаетъ широкій просторъ для ложныхъ объясненій.

Такой тенденціи сдѣлать психологію по преимуществу практической я противопоставилъ бы утвержденіе, что научная психологія должна быть прежде всего теоретической, она должна быть *чистой*, а не прикладной. Она должна разрабатываться совершенно независимо отъ того, приуси ей какія-нибудь практическія задачи или нѣтъ. Было бы неправильно, если бы чистая психологія была замѣнена практическими изслѣдованіями индивидуальной психологіи.

Правильное пониманіе задачъ научной психологіи въ особенности важно для насъ въ настоящее время. Дѣло обученія и воспитанія настоятельно нуждается въ реформахъ. Для этого нужны знанія философскихъ и психологическихъ основъ воспитанія; въ такой моментъ одностороннее увлеченіе индивидуальной психологіей можетъ отвлечь отъ настоящей работы. Педагоги и воспитатели вмѣсто серьезнаго изученія психологіи обнаруживаютъ стремленіе заниматься индивидуально психологическими изслѣдованіями, увлекаясь ихъ мнимымъ практическимъ значеніемъ. Такое увлеченіе индивидуальной психологіей именно у насъ въ Россіи, гдѣ нѣтъ научныхъ традицій, можетъ имѣть пагубное вліяніе. Мнимая легкость разрѣшенія такого важнаго въ практическомъ отношеніи вопроса, какъ вопросъ о *diagnozъ личности*, привлечетъ къ изслѣдованію очень многихъ неопытныхъ экспериментаторовъ, которые будутъ производить эксперименты надъ дѣтьми. Эти неопытные экспериментаторы могутъ фанатически увѣрять въ непреложную истинность полученныхъ цифръ, и также фанатически бу-

дуть стараться проводить въ жизнь выводы, построенные на ложно истолкованныхъ данныхъ. Въ дѣло воспитанія будетъ введенъ элементъ весьма сомнительный. Я ни на одно мгновеніе не затрудняюсь сказать, что хуже отразится на дѣтяхъ: совершенное незнакомство педагоговъ съ психологіей или ошибочное примѣненіе научныхъ методовъ. Я съ большимъ безпокойствомъ смотрю на попытку нѣкоторыхъ психологовъ давать эти методы изслѣдованія въ руки учителей и учительницъ. Уже и теперь педагоги, соблазняясь ролью діагностовъ, весьма охотно берутъ на себя такую сомнительную роль.

Моя задача заключалась въ томъ, чтобы указать, что въ этомъ пунктѣ психологія сбилась съ правильнаго пути, а также указать условія, при которыхъ *индивидуальная психологія можетъ сдѣлаться научной отраслью.*

Мои слова непосредственно примыкаютъ къ словамъ перваго предсѣдателя нашего Общества. Психологія должна стремиться сдѣлаться наукой *точной*, но неточность можетъ корениться не только въ умозрѣніи, какъ это думалъ М. М. Троицкій. Онъ тогда не подозрѣвалъ, что черезъ 25 лѣтъ нужно будетъ признать, что причиной неточности можетъ являться также неправильное примѣненіе научныхъ методовъ.

Въ послѣднее время у насъ въ Россіи пробудился повышенный интересъ къ психологіи. Никакъ нельзя думать, что этотъ интересъ порожденъ исключительно практическими цѣлями. Поэтому я позволилъ себѣ обратить ваше вниманіе на задачи *психологич.*, потому что только правильное пониманіе этихъ послѣднихъ можетъ дать соотвѣтствующее направленіе интересу къ психологіи, созидать и поддерживать который Московское Психологическое Общество считаетъ себя призваннымъ.

Г. Челпановъ.

Общественный идеаль въ свѣтѣ современныхъ исканій ¹⁾).

Мнѣ предстоитъ очень трудная задача—въ самый короткій срокъ ознакомить васъ съ современнымъ положеніемъ одной изъ главныхъ проблемъ морали. Не съ точки зрѣнія опредѣленной доктрины, а въ свѣтѣ современныхъ исканій хочу я представить вамъ вопросъ объ общественномъ идеалѣ, и это еще болѣе усложняетъ мою задачу. Когда я стараюсь отдать себѣ отчетъ въ этихъ исканіяхъ, я слышу нестройный хоръ голосовъ, слышу звуки неясные и противорѣчивые, и кажется мнѣ, что изъ всего этого шумнаго хора всего явственнѣе доносятся слѣдующія слова: „Мы покинули берегъ и сѣли на корабль. Мы сломали за собою мостъ и—болѣе того—мы сокрушили и самый берегъ. Теперь, корабль, берегись! Вокругъ тебя—океанъ. Правда, онъ бушуетъ не всегда; порою онъ покоится, какъ шелкъ и золото, какъ прекрасная мечта. Но придетъ часъ, когда ты узнаешь, что онъ безконеченъ, и что нѣтъ ничего страшнѣе безконечности“. Это слова Ницше, это чувства новаго, современнаго человѣка, который оставилъ за собою твердую землю и видитъ впереди безбрежный океанъ.

Когда мы беремъ современныя исканія въ ихъ совокупности, мы дѣйствительно чувствуемъ, что въ нихъ оставле-

¹⁾ Речь, произнесенная въ торжественномъ засѣданіи Психологическаго Общества 21 марта 1910 года. Болѣе подробное развитіе тѣхъ же мыслей я предполагаю дать во вступительной главѣ подготавлиаемаго мною труда: „Объ общественномъ идеалѣ“.

на твердая земля и не видно берега, къ которому можно было бы пристать. Какая-то небывалая безграничность, переходящая порою въ отсутствіе перспективъ, какая-то тревожная сложность, представляющаяся иногда безнадежно запутанностью—вотъ что прежде всего чувствуется здѣсь. Это именно плаваніе по безбрежному океану, въ которомъ негдѣ пристать, негдѣ бросить якоря.

Правда, и въ этой области слышатся иногда успокоительные голоса. Если вѣрить имъ, ничего не случилось, все обстоитъ по старому. Ортодоксія и догматизмъ и въ соціальной философіи даютъ себя знать. Но болѣе чѣмъ гдѣ-либо чувствуется здѣсь, что предъ нами „занимается заря новаго дня“. Старыя построенія не удовлетворяютъ насъ болѣе; мы ищемъ и ждемъ новыхъ рѣшеній и словъ. Но что же произошло? Въ чемъ измѣнила соціальная философія свои взгляды? Откуда эта безконечность перспективъ? Откуда эта удивительная сложность общественныхъ проблемъ?

Чтобы сразу назвать вамъ ту причину, которую я считаю самой главной и основной, я скажу, что передъ нами совершается крушеніе одной очень старой вѣры,—вѣры въ *возможность земноу рая*. Въ этой идеѣ прежняя общественная философія видѣла свой высшій предѣлъ, на этомъ она утверждала силу своихъ предсказаній и твердость надеждъ. И вотъ теперь эта идея отнимается у нея: отнимается ясная цѣль исканій, теряется изъ вида близкій, доступный берегъ.

Въ дальнѣйшемъ я постараюсь ближе разъяснить сущность происшедшей перемѣны. Но прежде я хочу показать, что идея земноу рая была дѣйствительно общей и распространенной въ старой общественной философіи и что она являлась для этой философіи и послѣдней ея мечтою, и высшей опорой.

Общественная философія, которую я имѣю здѣсь въ виду, сложилась въ концѣ XVIII и въ первой половинѣ XIX столѣтій. Это — философія, которая опирается, съ одной стороны, на Руссо, Канта, Гегеля, а съ другой — на Конта,

Спенсера и Маркса. При всемъ огромномъ различіи ихъ исходныхъ положеній, всѣ эти вожди истекшаго вѣка въ общественной философіи сходились на томъ, что человѣчество, по крайней мѣрѣ въ избранной своей части, приближается къ блаженной порѣ своего существованія, что впереди его ждетъ прекрасная эра общаго согласія и счастья. Я не хочу утверждать, чтобы и ранѣе, въ предшествующіе вѣка, не было подобныхъ вѣрованій. Мечта о золотомъ вѣкѣ, относимомъ или къ далекому прошлому, или къ ожидаемому будущему, есть одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ убѣжденій и вмѣстѣ съ тѣмъ одно изъ самыхъ старыхъ человѣческихъ утѣшеній. Но въ указанную мною эпоху эта старая идея получила особенно яркій расцвѣтъ. Она неразрывно, органически сочеталась со всѣми стремленіями и надеждами новаго человѣка, закрѣпила собою его міросозерцаніе, обусловила энтузіазмъ его созиданія въ сферѣ общественной. На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, было основано то пламенное преклоненіе, тѣ безграничныя надежды, съ которыми повсюду встрѣчено было наступленіе демократической эры въ концѣ XVIII вѣка? Откуда та неотразимая привлекательность, которую имѣли для сосѣднихъ странъ политическія движенія Франціи 30-го и 48-го годовъ? Отвѣтъ на это можетъ быть только одинъ: тѣ поколѣнія, которыя связывали съ политическими переменами такія безграничныя надежды, вѣрили въ близкое наступленіе царства правды, равенства и свободы; они уже видѣли себя вступающими въ обѣтованную землю общественнаго идеала. Во вторую половину XIX вѣка прежній политическій энтузіазмъ оказывается уже изжитымъ. Но почему? Что случилось? Здѣсь можно указать на цѣлый рядъ отдѣльных неудачъ и разочарованій — на обнаруженные недостатки парламентаризма, представительства, всеобщаго избирательнаго права. Но за всѣми этими частными разочарованіями стоитъ одно основное: перестали вѣрить въ чудодѣйственную силу политическихъ переменъ, въ ихъ способность приносить съ собою райское царство правды и добра.

Но не успѣлъ въ этомъ смыслѣ померкнуть идеаль *политическій*, какъ на смѣну его тотчасъ же выдвинулся *соціальный* идеаль: если политическія реформы не принесли ожидаемаго блаженства, то его надо ждать отъ болѣе радикальнаго общественнаго переворота. Перейдя къ социализму—какъ говорятъ одни,—или къ анархизму—какъ думаютъ другіе,—человѣчество обрѣтетъ то, чего такъ долго и такъ тщетно искало. Политическіе идеалы не спасли человѣчества, но зато его спасутъ новыя еще неизвѣданныя формы, новыя и безконечно болѣе справедливыя уклады жизни. И снова пылкія мечты и горячія надежды, опирающіяся на ту же идею о грядущемъ земномъ раѣ.

Тысячи причинъ объясняютъ намъ, почему современные народы увлекаются мыслью объ этихъ новыхъ, невѣдомыхъ формахъ быта. Но если надо объяснить *религіозный характеръ* этого увлеченія, тотъ пламень чистой вѣры, который нерѣдко соединяется съ нимъ, то идеальной причиной, покрывающей всѣ другія, является вѣра въ ожидаемое торжество безусловной правды. Душамъ, „взыскующимъ града“, дается надежда, что этотъ градъ, это царство блаженнаго совершенства можетъ быть осуществлено здѣсь, на землѣ. Не высшій и сверхземной, а среди людей осуществленный и на землѣ для нихъ доступный, такъ рисуется этотъ градъ правды и добра.

Надо ли пояснять, насколько это обѣщаніе отвѣчаетъ конкретнымъ мечтамъ обычнаго сознанія? Для труждающихся и обремененныхъ, для бѣдныхъ тружениковъ земли нужны впереди свѣтлыя перспективы, и эти перспективы даются въ образѣ ожидаемаго совершенства жизни. Усталые путники на жизненномъ пути, люди ищутъ отдохнуть и забыться въ сладкихъ мечтахъ о счастіи, пережить хотя бы въ воображеніи это блаженное состояніе, гдѣ нѣтъ болѣе ни борьбы, ни тревогъ, ни тяжкаго труда. И несомнѣнно, что именно эти обѣщанія и надежды обуславливаютъ главную притягательную силу социалистическихъ и анархическихъ идеаловъ.

Въ самомъ дѣлѣ, отнимите у этихъ идеаловъ ихъ вѣру въ будущую гармонію жизни, и вы отнимете у нихъ самую душу, самую основную ихъ предпосылку. Все ихъ священное и религіозное значеніе, вся ихъ сила быть новой религіей для человѣчества тотчасъ же исчезнетъ, какъ только вы допустите, что они *не могутъ установить гармоніи общественныхъ отношеній, не могутъ дать общаго рая*. Отнимите у нихъ эту вѣру, и останется политика очередныхъ дѣлъ и социальныхъ реформъ, политика Клемансо и Бриана, Асквита и Ллойда-Джорджа. А что они имѣютъ въ виду, это хорошо выразилъ самый крупный изъ нихъ, когда онъ сказалъ о желаніи „*внести немного болѣе справедливости въ этотъ міръ*“.

Для меня представляется безспорнымъ, что общественная философія XIX вѣка утверждалась на идеѣ земного рая, но столь же безспорнымъ кажется мнѣ и другое положеніе, что теперь эта идея постепенно теряетъ свою силу. И надо ли этому удивляться? Вѣдь по существу она стоитъ въ противорѣчій со всѣми новыми данными и научной теоріи, и моральной философіи. Позвольте мнѣ теперь въ самыхъ бѣглыхъ чертахъ коснуться и этой стороны вопроса.

Прежде всего несомнѣнно, что идея устойчиваго райскаго блаженства, котораго люди здѣсь на землѣ должны достигнуть, кореннымъ образомъ противорѣчитъ эволюціонному міросозерцанію нашихъ дней. По мѣрѣ того, какъ принципъ эволюціи, принципъ неустаннаго и непрекращающагося развитія и движенія все глубже проникаетъ въ общее сознаніе, становится невозможнымъ поддерживать старую вѣру въ неизмѣнный общественный идеалъ. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ предполагать, что непрерывно до сихъ поръ совершавшееся движеніе остановится вдругъ у вратъ земного рая, который почему-то выпадетъ на долю одного изъ слѣдующихъ за нами поколѣній? Не странно ли думать, что прекратится и стихнетъ борьба силъ и страстей, замолкнутъ ненависть и вражда, чтобы уступить мѣсто вѣчному

миру? Такія мечты и надежды были понятны у тѣхъ, кто считалъ возможнымъ разъ и навсегда осуществить абсолютную правду жизни; но онѣ совсѣмъ не идутъ къ эволюціонной философіи нашихъ дней.

Но есть и другія, еще болѣе глубокія основанія, которыя отнимаютъ у насъ старую вѣру въ земной рай. Сдѣлаемъ еще одинъ шагъ, чтобы уяснить внутренній смыслъ этой вѣры, и тогда мы поймемъ, почему мы *дѣйствительно* должны сломать этотъ мостъ и сокрушить этотъ берегъ.

Когда мы анализируемъ утопію земного рая, мы видимъ, что она отпиралась отъ мысли дать человѣку безусловное и полное удовлетвореніе. Не одно матеріальное счастье имѣется здѣсь въ виду, а полная гармонія жизни, безусловное равновѣсіе силъ какъ матеріальныхъ, такъ и духовныхъ. Отъ идеальной общественной организаціи здѣсь ожидаютъ не только умиротворенія людей, но также и устройства ихъ духовной жизни, спасенія ихъ отъ самопротиворѣчій и внутренняго разлада, отъ соблазновъ и грѣховъ міра. Въ этомъ смыслѣ каждый общественный идеалъ, скрыто или открыто опирающійся на идею земного рая, въ сущности воспроизводитъ идею средневѣковой теократіи о спасеніи людей *чрезъ общество вѣрныхъ*. Мы съ ясностью видимъ это и у Руссо съ его проектомъ гражданской религіи, и у Гегеля въ идеѣ божественнаго государства, и у Конта въ планѣ спасенія человѣчества истинами позитивизма, и у Маркса въ его принципѣ абсолютной человѣческой эмансипаціи.

Такъ общественная проблема совпадаетъ здѣсь въ сущности съ религіозной,—съ проблемой спасенія людей отъ слабости и ограниченности ихъ личныхъ силъ. Задача ставится такъ, чтобы найти форму устройства, при которой человѣкъ чувствовалъ бы себя въ полной гармоніи съ общественной средой, *въ безусловномъ и благодатномъ сліяніи съ ней*.

Но самая постановка этой задачи предполагаетъ, что между личностью и обществомъ можетъ установиться пол-

ная гармонія, что между ними возможно безусловное *совпаденіе и единство*. Эта идея о гармоніи личности со средой и была неразлучной спутницей утопіи земного рая, и здѣсь-то исканія нашихъ дней рѣзко обрываютъ старую традицію. Изъ бурь и тревогъ XIX вѣка личность вышла съ новымъ взглядомъ на свое призваніе и свое существо. XVIII вѣкъ далъ ей декларацію неотчуждаемыхъ правъ, а XIX нѣчто большее,—сознаніе незамѣнимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла изъ этого вѣка съ чувствомъ своей неудовлетворенной тоски, съ жаждой высшаго идеала, съ мыслью о своемъ противорѣчьи съ обществомъ. Да, это надо признать: не гармонію, а антиномію личнаго и общественнаго началъ раскрываютъ намъ исканія нашихъ дней. Съ разныхъ сторонъ и въ различныхъ выраженіяхъ выдвигается положеніе, что между личностью и обществомъ нѣтъ и не можетъ быть полнаго совпаденія, а есть напротивъ извѣстное несоотвѣтствіе, котораго нѣтъ возможности сгладить или устранить. И потому какія бы совершенныя формы ни придумали будущія поколѣнія, никогда не найдутъ они средства въполнѣ удовлетворить личность, а тѣмъ болѣе спасти ее отъ сознанія своего несовершенства. И понятно, что личность перестаетъ вѣрить въ абсолютное значеніе политики, въ спасительное дѣйствіе общественныхъ формъ. Она начинаетъ сознать, что эти формы могутъ дать только часть того, что ей надо, и какъ бы ни ослѣпляли онѣ ее легкостью и удобствами жизни, богатствомъ и роскошью учреждений, чудесами и эффектами техники, утолить внутренній голодъ души, взыскующей града, онѣ не въ состояніи.

Выражая этотъ выводъ еще и другими словами, мы сказали бы, что личность, душевная жизнь личности шире и глубже политики и общественности, и потому спасеніе и удовлетвореніе челоуѣкъ долженъ искать не только въ обществѣ, но прежде всего въ себѣ, въ своихъ собственныхъ силахъ и средствахъ. А что же общественный идеалъ? Не потускнѣлъ ли онъ, не померкъ при свѣтѣ новыхъ

откровеній индивидуализма? Нѣтъ ли тутъ отказа отъ всякихъ дѣйствій и надеждъ въ мірѣ общественномъ? Нѣтъ ли здѣсь проповѣди личнаго самоудовлетворенія?

Я думаю, на это мы можемъ отвѣтить самымъ определеннымъ и категорическимъ отрицаніемъ. Вѣдь даже и тѣ, кто страннымъ образомъ противопоставляетъ задачи духовной жизни внѣшнимъ формамъ общежитія, не исключаютъ общественнаго созиданія. Еще менѣе могутъ забывать его тѣ, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что внѣшнія формы общежитія въ извѣстномъ смыслѣ составляютъ часть нашей духовной жизни, ея результатъ и символъ. Онѣ возникаютъ въ той атмосферѣ социально-психологическихъ переживаній, въ образованіи которой мы сами неизмѣнно и постоянно участвуемъ, и которая въ свою очередь неизмѣнно и постоянно дѣйствуетъ на насъ. Движеніе нашихъ дней, кажется мнѣ, приводитъ не къ забвенію политики ради морали, а только къ требованію ихъ необходимаго разграниченія. Оно говоритъ о томъ, что нельзя человѣку во всемъ полагаться на другихъ и скрывать свою усталость или свою отвѣтственность за несовершенство общественныхъ формъ. Но оно говоритъ также и о томъ, что если человѣкъ не можетъ найти полнаго удовлетворенія въ общественныхъ учрежденіяхъ, то онъ не могъ бы получить его и безъ нихъ: они не составляютъ для него абсолютной цѣли, но они являются, однако, необходимымъ и незамѣнимымъ *средствомъ* для того, чтобы итти впередъ, по пути нравственнаго прогресса.

Воздадите кесарево кесарю, а Божіе Богу,—этотъ вѣчный завѣтъ остается въ силѣ и для нашихъ дней. Это—признаніе самостоятельности какъ дѣлъ душевныхъ, такъ и дѣлъ политическихъ; каждая область имѣетъ свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значеніе для человѣка. Развивая это положеніе, было бы нетрудно показать, что политическій реализмъ вполне уживается съ самымъ высокимъ моральнымъ идеализмомъ.

Но въ той, какъ и въ другой области исходнымъ пунктомъ и конечной опорой является человѣкъ и его нравственное призваніе. Не вѣра въ земной рай, который оказывается по существу недостижимымъ, а вѣра въ человѣческое дѣйствіе и нравственное долженствованіе—вотъ что ставится здѣсь предъ нами. Не обѣтованная земля, а непреклонная личность, такова наша послѣдняя опора. Личность непреклонная въ своемъ нравственномъ стремленіи, неизмѣнно сохраняющая свой идеалъ при всѣхъ поворотахъ исторіи,—вотъ что берется здѣсь за основу и для общественнаго созиданія.

Я знаю: это можетъ показаться безбрежнымъ по своей неопредѣленности, и вотъ почему я говорю: здѣсь сломанъ старый мостъ, сокрушенъ старый берегъ. Впереди—горизонтъ безконечности. Къ этому насъ приучить новая философія, какъ новая астрономія приучила человѣка жить среди безконечныхъ міровъ, въ необъятномъ пространствѣ вселенной.

Въ рѣчи глубокоуважаемаго предсѣдателя нашего, говорившаго о будущемъ философіи, вы слышали сегодня призывъ къ свободѣ исканій. Впередъ отъ Канта! звучалъ этотъ призывъ: къ широтѣ кругозора, къ безконечнымъ задачамъ человѣческаго духа!

Послѣ того, что я сказалъ, надо ли мнѣ прибавлять, что въ общественной философіи этотъ счастливо найденный лозунгъ встрѣтитъ живѣйшее сочувствіе. Менѣе чѣмъ гдѣ-либо можемъ мы замкнуться здѣсь въ узкія рамки школьной доктрины и ученаго педантизма. Тѣ мелкія распри маленькихъ школъ, о которыхъ такъ хорошо говорилъ сегодня Л. М. Лопатинъ, кажутся ничтожными предъ величіемъ проблемъ, которыя ставитъ жизнь. Чѣмъ яснѣе сознаемъ мы эти проблемы, ихъ дѣйствительную сложность и остроту, тѣмъ болѣе мы убѣждаемся въ томъ, какая рѣзкая грань легла между прошлымъ и настоящимъ. Мы видимъ, что еще недавніе вожди философской мысли устарѣли на 100 лѣтъ. Сокрушимъ же свободно и смѣло старый берегъ и не будемъ бояться безконечности, которая открывается впереди...

П. Новгородцевъ.

Науки объ общемъ и науки объ индивидуальномъ.

1. Въ новѣйшихъ классификаціяхъ наукъ, начиная съ О. Конта, обыкновенно проводится та мысль, что вся сущность научнаго знанія состоитъ въ установленіи *общихъ формулъ и положеній*.

По Конту задачей науки является открытіе законовъ явленій, т.-е. неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и сходства явленій „Для положительной системы высшая степень совершенства, къ которой она безпрестанно стремится, хотя, быть можетъ, никогда не достигнетъ, заключалась бы въ возможности представлять себѣ всѣ наблюдаемыя явленія, какъ частные случаи одного общаго явленія, такого, напримѣръ, какъ тяготѣніе“. Только такимъ путемъ, думаетъ Контъ, можно получить знаніе, изъ котораго вытекаетъ предвидѣніе, обезпечивающее вліяніе. Хотя Контъ знаетъ не однѣ только науки абстрактныя, которыя составляютъ его линейный рядъ наукъ, но и науки конкретныя, которыя примѣняютъ общіе законы къ дѣйствительному состоянію различныхъ существъ, однако, подъ конкретнымъ въ его системѣ разумѣется общее, а не индивидуальное ¹⁾. Конкретными науками оказываются зоологія и

¹⁾ Слѣдуетъ различать противоположеніе абстрактнаго и конкретного, и противоположеніе общаго и индивидуальнаго или единичнаго. Всякое абстрактное понятіе есть общее, но не все конкретное—индивидуально. См. *Wundt, Logik*, I³, стр. 100—110. *Литисъ*, „Основы логики“ (пер. Лосского), §§ 250—251.

ботаника въ отношеніи къ физиологіи, минералогія въ отношеніи къ химіи и т. п. Исторія, какъ таковая, совершенно не находитъ себѣ мѣста въ Контовской схемѣ. Контъ говоритъ объ исторіи, какъ наукѣ, поставляющей матеріалъ для соціологическихъ обобщеній. Онъ упоминаетъ также объ историческомъ методѣ изложенія наукъ; подъ этимъ методомъ, въ отличіе отъ догматическаго, онъ разумѣетъ такой порядокъ изложенія еще неустановившейся науки, при которомъ знанія передаются въ той самой послѣдовательности, въ которой они исторически были пріобрѣтены человѣчествомъ, а не въ видѣ логически развиваемой системы общихъ положеній.

Спенсеръ предлагаетъ взаимнъ Контовскаго ряда наукъ свою классификацію, въ которой онъ различаетъ науки абстрактныя, имѣющія дѣло лишь съ формами явленій (логика и математика), науки абстрактно-конкретныя, изучающія самыя явленія въ ихъ элементахъ (механика, физика, химія), и науки конкретныя, изучающія явленія въ ихъ цѣломъ (астрономія, геологія, біологія и т. п.). Но всѣ эти науки въ одинаковой степени являются общими; всѣ онѣ изучаютъ законы: законы формъ, законы факторовъ и законы продуктовъ (см. *Опыты*, т. II, ст. II).

Точно также и *Милль* знаетъ только науки объ общемъ. Относительно такой науки, какъ исторія, онъ нашелъ нужнымъ сказать только слѣдующее: „Исторія, при разумномъ ея изученіи, даетъ эмпирическіе законы общества. Задача же общей соціологіи заключается въ томъ, чтобы провѣрить эти законы и связать ихъ съ законами человѣческой природы посредствомъ дедукцій, показывающихъ, что такихъ именно производныхъ законовъ и надо было ожидать въ качествѣ слѣдствій тѣхъ основныхъ законовъ“ (*Логика*, пер. *Ивановскаго*, стр. 740). Такимъ образомъ, вся цѣнность исторіи состоитъ, какъ и у Конта, въ томъ, что она даетъ матеріалъ для соціологическихъ обобщеній.

Наиболѣе рѣзко выражалъ этотъ взглядъ на науку *Шю-*

пеннауэръ ¹⁾), когда онъ выступалъ съ извѣстнымъ заявленіемъ, что исторія, въ которой не проведенъ принципъ подчиненія, и не есть наука, а только дѣло памяти, простое знаніе, не заслуживающее имени науки.

Въ наше время возникли, однако, весьма существенныя возраженія противъ такого пониманія научнаго знанія. Съ разныхъ сторонъ указываютъ на то, что достойнымъ изученія слѣдуетъ почитать не одно только общее, будь оно абстрактно или конкретно, но и вполнѣ *индивидуальное*, т.-е. такія явленія, которыя точно опредѣлены данными пространства и времени и которыя поэтому не могутъ повторяться со всѣми своими признаками. „Индивидуумъ,—говоритъ *Риккертъ*,—есть нѣчто такое, что встрѣчается лишь одинъ разъ въ данномъ опредѣленномъ пунктѣ пространства и времени и отличается отъ всякаго иного тѣлеснаго и духовнаго бытія, что, слѣдовательно, никогда не повторяется и, коль скоро оно разрушается, оказывается навсегда утраченнымъ“ („Границы естественно-научнаго образованія понятій“, пер. Водена, стр. 208). Вотъ это-то индивидуальное и должно быть принято наукой во вниманіе, если она хочетъ дать намъ надлежащее представленіе о мірѣ явленій. Знаніе, состоящее въ однихъ только общихъ понятіяхъ и сужденіяхъ, будетъ неполнымъ знаніемъ. Въ этомъ нетрудно убѣдиться при помощи самыхъ простыхъ соображеній.

Обобщенія создаются путемъ обработки матеріала опыта мышленіемъ. Мышленіе расчленяетъ опытъ, выдѣляетъ изъ представленій отдѣльные элементы, комбинируетъ эти элементы въ абстрактныя или конкретныя общія понятія, подъ которыя затѣмъ и подводитъ тѣ представленія, въ коихъ налицо оказываются вошедшіе въ понятіе элементы. Такъ получается масса общихъ понятій, которыя затѣмъ приводятся къ логическому единству между собою и составляютъ систему общаго знанія. Но при такомъ сооруженіи

¹⁾ *Schopenhauer*, Die Welt als Wille (Reclam), I, 106.

обобщеній постоянно остается неиспользованный элементъ чисто индивидуальныхъ особенностей обобщаемыхъ явлений¹⁾. Этотъ остатокъ съ точки зрѣнія обобщающихъ наукъ представляется ирраціональнымъ, не укладывающимся въ общія формулы знанія, но онъ тѣмъ не менѣе существуетъ и съ нимъ нельзя не считаться. Если мы хотимъ имѣть полное представленіе о мірѣ, то мы должны такъ или иначе попытаться ввести и эти не поддающіеся обобщенію индивидуальные элементы опыта въ наши научныя сужденія. Въ противномъ случаѣ создаваемая нами картина міра окажется слишкомъ упрощенной, болѣе раціональной, чѣмъ подлежащая описанію и объясненію дѣйствительность. Общее знаніе должно быть восполнено знаніемъ индивидуальнаго.

Даже въ обыкновенной практической дѣятельности мы не можемъ удовольствоваться знаніемъ только тѣхъ общихъ законовъ, съ которыми приходится считаться въ этой дѣятельности. *А. А. Чупровъ* въ своихъ „Очеркахъ по теоріи статистики“ иллюстрируетъ эту мысль на цѣломъ рядѣ примѣровъ (стр. 16 сл.). Сельскому хозяину слѣдуетъ знать не только вѣчныя законы природы, но и индивидуальные свойства его земельного участка, а также точное мѣсто нахожденія на земномъ шарѣ тѣхъ веществъ, которыя нужны для удобренія этого участка, цѣны этихъ предметовъ на данномъ рынкѣ и т. п.; чтобы работать паровыми машинами, слѣдуетъ знать не только естественно-научные законы, на которыхъ покоится устройство этихъ машинъ, но также и то, гдѣ именно находится необходимая для сооруженія машинъ желѣзная руда и необходимый для топки каменный уголь. Всѣ эти свѣдѣнія даютъ намъ науки, занимающіяся инвентаризированіемъ того, что насъ въ каждый данный моментъ окружаетъ, каковы географія, статистика.

Но и для чистаго естествознанія необходимы знанія объ индивидуальномъ. Нельзя построить астрономію съ однимъ только знаніемъ общихъ формулъ тяготѣнія; необходимо

¹⁾ *Wundt*, *Logik* 3, I, 443 сл.

знать, какія именно существуютъ небесныя тѣла и какъ они расположены хотя бы въ какой-нибудь опредѣленный моментъ времени; зная это, можно уже съ помощью общихъ законовъ разсчитать положеніе этихъ тѣлъ для любого момента (см. тамъ же, стр. 25 слл.).

Наиболѣе важное значеніе получаетъ знаніе индивидуальнаго въ той группѣ наукъ, которая называется именемъ наукъ историческихъ. Индивидуальное составляетъ исключительный предметъ изученія этихъ наукъ и притомъ не въ смыслѣ инвентаризированія индивидуальнаго, наличнаго въ каждый данный моментъ, а въ смыслѣ изученія послѣдовательной смѣны индивидуальныхъ и неповторяющихся событій въ социальной жизни людей. Такъ опредѣляютъ исторію *Бертеймъ*, *Эдуардъ Мейеръ* и другіе видные представители исторической науки въ наше время, и я думаю, что это опредѣленіе правильно. Слѣдуетъ только отдать себѣ отчетъ въ томъ, какую важность имѣетъ для насъ именно такое изученіе индивидуальнаго въ исторіи, и тогда должны прекратиться всѣ попытки превратить исторію въ науку объ общемъ,—попытки, которыхъ дѣлается немало и которыя, въ сущности, стираютъ всякую грань между исторіей и соціологіей или, вѣрнѣе, уничтожаютъ исторію, какъ таковую, и замѣняютъ ее соціологіей или статистикой ¹⁾.

Разсуждая объ исторіи, *Виндельбандъ* въ своей извѣстной рѣчи „Исторія и естествознаніе“ (см. Виндельбандъ, „Прелюдіи“, пер. Франка, стр. 313 слл.) предложилъ различать науки о законахъ и науки о событіяхъ, а по отношенію къ научному мышленію различать мышленіе номотетическое и мышленіе идиографическое. Въ дальнѣйшемъ онъ свелъ эти различія къ противоположности наукъ естественныхъ и историческихъ. Полнѣе и глубже аналогичныя идеи разработаны были затѣмъ *Генрихомъ Риккертномъ* въ его трудѣ

¹⁾ *Тардъ*, напр., сводитъ всю исторію къ археологіи и статистикѣ (Законы подражанія, гл. IV). См. также *L. Bourdieu*, L'histoire et les historiens, 1888 г.

„Границы естественно-научного образованія понятій“ (рус. пер. Водена, 1904 г.), и недавно еще разъ изложены въ болѣе сокращенномъ видѣ въ его „Философіи исторіи“ (рус. пер. Гессена, 1908 г.). На воззрѣніяхъ Риккерта мы и остановимся спеціально въ дальнѣйшемъ изложеніи, такъ какъ они даютъ много весьма цѣннаго для выясненія мѣста исторіи во всей системѣ научнаго знанія, но, на мой взглядъ, нуждаются и въ существенныхъ поправкахъ.

II. Основная идея Риккерта состоитъ въ томъ, что классификація наукъ должна имѣть въ основѣ не различіе предметовъ, подлежащихъ изученію, а различіе тѣхъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ отдѣльныя науки рассматриваютъ дѣйствительность. Эмпирическая дѣйствительность есть безконечное многообразіе явленій, экстенсивное и интенсивное. Съ экстенсивнымъ многообразіемъ мы встрѣчаемся, когда хотимъ рассматривать міръ, какъ цѣлое, съ интенсивнымъ—когда намъ бревемся изучить отдѣльное явленіе во всей полнотѣ его свойствъ. И тамъ, и здѣсь задача оказывается для насъ неразрѣшимой, если мы не прибѣгнемъ къ извѣстному упрощенію дѣйствительности. Дѣйствительность, какъ она есть,—ирраціональна въ томъ смыслѣ, что не поддается нашему логическому познанію во всей своей полнотѣ. „Конечно, слово „ирраціональное“ не можетъ означать то же самое, что „антираціональное“, но лишь выражаетъ индиферентность сущаго по отношенію къ понятію“ („Границы“, 544; ср. 431). Естествознаніе (въ широкомъ смыслѣ слова) ставитъ себѣ задачей изучить эмпирическую дѣйствительность такъ, чтобы по возможности свести ее къ системѣ общихъ понятій и тѣмъ преодолѣть какъ экстенсивное, такъ и интенсивное многообразіе. Въ результатѣ идеаломъ естественныхъ наукъ оказывается удаленіе изъ опыта всякой воззрительности и сведеніе міра къ системѣ общихъ отношеній между простыми вещами. Въ этомъ и состоитъ механическая картина міра, сводящая все къ количественнымъ отношеніямъ „последнихъ, простыхъ вещей“ и устраняющая всякіе качествен-

ные элементы. Психологія и соціологія также принадлежатъ къ области естествознанія. Ихъ задача состоитъ также въ сведеніи психическихъ процессовъ къ отношеніямъ простѣйшихъ элементовъ. Правда, въ психологіи невозможна квантификація: здѣсь нѣтъ мѣста чисто количественному методу, ибо если мы по отношенію къ психическому, не наполняющему пространства, отвлечемся отъ качествъ, то въ немъ ничего не останется („Границы“, 182). Но квантификація, въ качествѣ простого лишь средства, служащаго для упрощенія, можетъ обосновать между естествознаніемъ и психологіей различіе лишь по степени (183). Въ общемъ же, нѣтъ основаній выдѣлять изъ области естествознанія психологію и соціологію, которыя также путемъ общихъ понятій стремятся къ преодолѣнію эмпирическаго многообразія, къ упрощенію дѣйствительности.

Единственную противоположность естествознанію, по мнѣнію Риккерта, составляютъ историческія науки, которыя смотрятъ на дѣйствительность съ совершенно иной точки зрѣнія и работаютъ иными методами. Въ то время, какъ естественныя науки работаютъ методомъ генерализирующимъ, т. е. интересуются только общимъ и лишь общее, какъ таковое, почитаютъ существеннымъ, науки историческія, напротивъ, обращаютъ все свое вниманіе на индивидуальное. Эти науки работаютъ методомъ индивидуализирующимъ. Однако и онѣ нуждаются въ извѣстномъ принципѣ отбора фактовъ. Вѣдь немислимо изучить рѣшительно всѣ факты дѣйствительности во всей ихъ индивидуальности. Такимъ принципомъ отбора для индивидуализирующихъ наукъ является методъ отнесенія къ цѣнности. Въ то время, какъ генерализирующія науки въ своей работѣ принципиально отвлекаются отъ всякихъ цѣнностей, кромѣ логическихъ, науки историческія обращаютъ вниманіе только на тѣ явленія, которыя стоятъ въ прямомъ отношеніи къ признаваемымъ людьми цѣностямъ. Онѣ изучаютъ только существенные историческіе факты, а индивидуальное можетъ стать существеннымъ только подъ угломъ зрѣнія какой-

нибудь цѣнности. Путемъ примѣненія метода отнесенія къ цѣностямъ историческое пониманіе преодолеваетъ какъ интенсивное, такъ и экстенсивное необозримое многообразіе эмпирической дѣйствительности („Границы“, 306).

Методъ отнесенія къ цѣностямъ не означаетъ того, будто историкъ самъ долженъ подвергать изучаемыя имъ событія этическимъ или эстетическимъ оцѣнкамъ. Напротивъ, по мнѣнію Риккерта, историкъ можетъ и долженъ оставаться объективнымъ. Люди самыхъ различныхъ воззрѣній могутъ интересоваться одними и тѣми же событіями, такъ какъ они несомнѣнно имѣютъ отношеніе къ цѣностямъ, и потому одинаково сдѣлаютъ эти именно событія предметомъ историческаго изученія. Это не помѣшаетъ одному изъ нихъ относиться сочувственно какъ разъ къ тѣмъ элементамъ этихъ событій, которые въ другомъ возбуждаютъ негодованіе. Вотъ эти-то субъективныя оцѣнки и не должны быть вносимы учеными въ историческое изложеніе и изслѣдованіе. Отнесеніе къ цѣностямъ должно имѣть значеніе только для отбора существеннаго и подлежащаго изученію матеріала, но не болѣе того. Непосредственной же задачей историческаго изслѣдованія должно служить обнаруженіе той причинной связи, въ которой стоятъ между собою историческія событія. Эта историческая причинность не совпадаетъ съ той причинностью, которая изучается естествознаніемъ. Въ естественныхъ наукахъ дѣло идетъ объ установленіи общихъ законовъ явленій. Въ исторіи вскрывается историческая причинность, въ которой нѣтъ ничего общаго; она столь же индивидуальна, какъ индивидуальны событія, изучаемыя историкомъ. Историческая причинность никогда не повторяется и ея особенностью является то, что результатъ здѣсь никогда цѣликомъ не содержится въ своихъ причинахъ. „Во всякомъ непосредственно наблюдаемомъ индивидуальномъ причинномъ процессѣ причина отличается отъ эффекта, т.-е. вызываетъ отнюдь не самое себя, а всегда что-либо новое, до того еще не оказывавшееся налицо“. „Естество-

знаніе устанавливаетъ безусловно общія положенія относительно связи между причиною и эффектомъ... оно допускаетъ, что „та же самая“ причина всякій разъ вызываетъ то же самое дѣйствіе“. Напротивъ, „исторія, образующая не общія, но индивидуальныя понятія, не имѣетъ рѣшительно никакой возможности примѣнять принципъ равенства причинъ и эффекта или хотя бы даже лишь мыслить свои причинныя связи по аналогіи съ этимъ принципомъ“. „Исторіи вообще невѣдомо понятіе о причинномъ равенствѣ, но, если должна быть выражена причинная связь двухъ индивидуальныхъ историческихъ процессовъ, это можетъ происходить лишь въ причинныхъ неравенствахъ“ („Границы“, 357—359).

„Полная индивидуальная причинная связь, какъ и всякая полная дѣйствительность, можетъ быть лишь переживаема или воспроизводима въ воспоминаніи, но никогда не можетъ быть прямо выражена научно“ („Границы“, 365). Если даже разложить индивидуальную историческую причинную связь на ея общіе элементы и затѣмъ свести эти элементы къ синтезу, то весьма рѣдко можетъ исчезнуть тотъ ирраціональный остатокъ, который не поддается каузальному выведенію. „Въ такихъ случаяхъ говорятъ часто о свободѣ, подразумѣвая подъ этимъ невозможность исчерпывающаго проникновенія въ причинную необходимость“ („Философія исторіи“, 42).

Система общепризнанныхъ цѣнностей составляетъ содержаніе такъ называемой культуры. Поэтому науки, работающія методомъ отнесенія къ цѣностямъ, могутъ быть названы науками о культурѣ, въ противоположность генерализирующимъ наукамъ о природѣ, въ составъ которыхъ, какъ мы видѣли, одинаково входятъ какъ науки о мірѣ физическомъ, такъ и общія науки о духѣ. Установленіе самой системы цѣнностей не есть уже дѣло исторіи. Это—задача общей философіи и философіи исторіи.

Такъ какъ объекты тѣснѣ всего связаны съ цѣностями въ области духовной жизни людей, то нѣтъ ничего удиви-

тельнаго, если индивидуализирующий методъ историческихъ наукъ по преимуществу примѣняется именно къ событіямъ духовной жизни людей. Но это не даетъ основанія, по мнѣнію Риккерта, причислять исторію къ наукамъ о духѣ. Духовныя явленія составляютъ все-таки лишь одну сторону историческаго процесса, правда наиболѣе важную, но не единственную. Исторія не упускаетъ изъ виду и тѣлесныхъ процессовъ, имѣющихъ отношеніе къ цѣнностямъ. Съ другой стороны, и не вся духовная жизнь людей даетъ матеріалъ для исторіи, но лишь исторически существенная часть ея. „Понятіе о духѣ, какъ о психическомъ, въ томъ видѣ, какъ его должны построить естествознаніе и естественно-научная психологія, совершенно непригодно для того, чтобы вывести изъ него что-либо для логической сущности исторической науки“ („Границы“, 466).

Такимъ образомъ, Риккертъ не склоненъ придавать принципиальное значеніе въ классификаціи наукъ раздѣленію послѣднихъ по предметамъ изученія на науки о природѣ и о духѣ, но думаетъ, что въ основѣ этой классификаціи должно лежать различіе оперирующихъ съ общими понятіями наукъ о природѣ и оперирующихъ съ индивидуальными понятіями наукъ о культурѣ („Границы“, 493). Эти положенія Риккерта стоятъ въ тѣсной связи съ защищаемой имъ теоріей знанія, которой, помимо указанныхъ уже произведеній, посвящено болѣе раннее его сочиненіе о предметѣ познанія (рус. пер. Шпетта подъ названіемъ „Введеніе въ трансцендентальную философію“, 1905 г.) и недавно написанная статья „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“ (въ Kant-Studien 1909). Риккертъ, опираясь на эту теорію, утверждаетъ, что не существуетъ принципиальныхъ различій между познаніемъ міра физическаго и психическаго въ томъ смыслѣ, будто психическій міръ данъ намъ болѣе непосредственно, чѣмъ физическій. Напротивъ, онъ увѣренъ, что передъ познаніемъ одинаково непосредственно даны какъ физическій, такъ и психическій міръ. А затѣмъ, онъ не усматриваетъ никакихъ коренныхъ различій между при-

чинностью міра физическаго и психическаго, хотя и согласенъ съ тѣмъ, что количественный принципъ неприменимъ къ психическому міру. Такъ онъ и приходитъ къ изложенной теоріи причинности исторической и общей, согласно которой причинность историческая отличается отъ общей тѣмъ, что она индивидуальна. Именно въ этихъ положеніяхъ Риккерта я усматриваю слабыя стороны его построения. Поэтому изложеніе его теоріи исторической науки мы дополнимъ краткимъ очеркомъ его гносеологии, съ тѣмъ, чтобы уже послѣ этого перейти къ критической оцѣнкѣ положеній Риккерта о классификаціи наукъ.

III. Въ своей теоріи познанія Риккертъ заботится главнымъ образомъ о томъ, чтобы по возможности освободить ее отъ всякаго психологизма. Правда, онъ признаетъ, что познаніе есть „родъ мышленія“, а именно: „истинное мышленіе“ („Zwei Wege“, 170). Но самую истину онъ считаетъ не принадлежащей къ сферѣ психическаго: всякій психическій процессъ протекаетъ во времени, начинается въ опредѣленный моментъ времени и прекращается въ другой, позднѣйшій моментъ. Въ этомъ смыслѣ содержаніе мысли не есть нѣчто психическое и вообще не принадлежитъ къ области реальностей. „Мы предполагаемъ, что мысль — истинна, и это значить, что она всегда истинна, или точнѣе, что понятіе теченія времени совершенно не можетъ быть съ этимъ связано. Отсюда слѣдуетъ не только то, что мысль, которая истинна, не есть актъ мышленія, но что она вообще не есть нѣчто психическое... Только акты мышленія реальны, истинныя же мысли не принадлежатъ къ эмпирической дѣйствительности, ни къ психической, ни физической“ (тамъ же, 197). Истина принадлежитъ не къ бытію, а къ цѣнностямъ. Это послѣднее слово означаетъ такое понятіе, которое точно такъ же, какъ и бытіе, не поддается болѣе точному опредѣленію, но означаетъ то, что не есть, и въ то же время есть нѣчто, а не ничто (203). Предметомъ познанія и является истина, какъ трансцендентная цѣнность. По отношенію къ признающему эту цѣн-

ность психологическому субъекту она принимает форму теоретическаго долженствованія, аналогичнаго долженствованію моральному. Самая логика, обратившись къ познающему субъекту, принимает характеръ ученія о нормахъ, которымъ долженъ слѣдовать этотъ субъектъ, если онъ хочетъ истины, характеръ нормативной науки (тамъ же, 210—211). Къ трансцендентной и транссубъективной цѣнности познающій субъектъ подходитъ, конечно, при помощи извѣстнаго психическаго акта, чувства логической необходимости или очевидности, которое является психологическимъ критеріемъ распознаванія истины. Такъ дѣлается возможнымъ познаніе предмета. Въ этомъ состоитъ необходимая уступка со стороны теоріи познанія психологическому элементу. Но отъ этого самый предметъ познанія не обращается въ психическій фактъ: онъ остается трансцендентной цѣнностью, а не видомъ бытія, хотя бы даже метафизическаго (217—228).

Такъ излагается теорія познанія Риккертомъ въ статьѣ, написанной въ 1909 году. Близкій къ этому смыслъ имѣетъ развиваемое Риккертомъ въ другихъ его трудахъ ученіе о гносеологическомъ субъектѣ и о сознаніи вообще. Риккертъ настаиваетъ на томъ, что въ теоріи познанія субъектомъ не можетъ быть не только психофизическій субъектъ, но даже и психологическій. Здѣсь подъ именемъ познающаго субъекта слѣдуетъ разумѣть лишь то активное начало сознанія, которое останется по устраненіи изъ сознанія всякаго содержанія, какъ относящагося къ міру физическому, такъ и міру психическому. Для гносеологическаго субъекта все становится объектомъ, кромѣ него самого: ему одинаково непосредственно данъ какъ міръ физическій, такъ и міръ психическій. Самъ же онъ не входитъ ни въ одинъ изъ этихъ міровъ, составляющихъ содержаніе сознанія. Гносеологическій субъектъ не есть мое сознаніе или чье-нибудь вообще сознаніе: онъ есть сознаніе сверхиндивидуальное, сознаніе вообще. Гносеологическій субъектъ есть субъектъ сверхиндивидуальный („Границы“, 554, 556). При

этомъ подчеркивается, что такое выдѣленіе гносеологическаго субъекта мыслимо лишь въ понятіяхъ, что „объективированіе всей душевной жизни никогда не можетъ быть произведено такимъ образомъ, чтобы гносеологическій субъектъ оставался въ качествѣ эмпирической реальности, противостоящей психологическому, какъ точно такой же реальности, какъ это возможно было при отдѣленіи психофизическаго субъекта отъ психологическаго субъекта“. „Напротивъ того, съ гносеологическимъ субъектомъ всегда остается, такъ сказать, связанной нѣкоторая часть психологическаго субъекта, или гносеологическій субъектъ никогда не выступаетъ изолированно“ („Границы“, 156). Гносеологическому субъекту или сознанію вообще придается, далѣе, то значеніе, что это понятіе спасаетъ наше познаніе отъ субъективности, безъ необходимости признавать какое-либо трансцендентное бытіе, вещь въ себѣ: такъ какъ гносеологическій субъектъ сверхиндивидуаленъ, то и опредѣляемое имъ познаніе есть познаніе объективное, а не субъективное. „Всякое познаніе основывается не только на „сознаніи вообще“, но на сознаніи вообще, производящемъ акты сужденія, а слѣдовательно и на сверхиндивидуальномъ гносеологическомъ субъектѣ, производящемъ оцѣнку истинности“. „Именно потому, что содержаніе познанія должно принимать опредѣленныя формы познающаго субъекта, эти формальныя составныя части получаютъ обязательность, простирающуюся далѣе единичнаго случая, коль скоро доказано, что онъ принадлежитъ не только индивидуальному психологическому, но и сверхиндивидуальному гносеологическому субъекту“ („Границы“, 557, 556).

IV. Краткій смыслъ всѣхъ этихъ довольно длинныхъ и не всегда ясныхъ рѣчей, по моему мнѣнію, сводится къ слѣдующимъ, довольно простымъ мыслямъ. Истина, конечно, не есть какой-либо физическій предметъ или какое либо психическое ощущеніе. Истина есть понятіе, которое создается нашимъ мышленіемъ. Я полагаю притомъ, что человѣческая мысль знаетъ не одно только понятіе истины, а,

по меньшей мѣрѣ, два. Здѣсь я долженъ, впрочемъ, сдѣлать необходимую оговорку во избѣжаніе недоразумѣній. Указывая на двоякое понятіе истины, я разумѣю открывающіеся для людей два пути проникновенія въ сущность мірового процесса, членами котораго они являются. Имѣя въ виду эту двойственность доступнаго намъ познаванія міра, мы и можемъ говорить о двоякомъ понятіи истины. Во-первыхъ, истиной мы считаемъ все то, что непосредственно переживается; въ этомъ смыслѣ мы говоримъ какъ объ истинности чувственного опыта, такъ и объ истинности опыта религіознаго, который, по моему мнѣнію, Джемсъ съ весьма большими основаніями сопоставляетъ съ опытомъ чувственнымъ, какъ непосредственное воспріятіе міра сверхчувственного во всей его реальности. Объ этого рода истинѣ говоритъ и Бергсонъ съ его теоріей философской интуиціи, которая должна намъ дать не логически расчлененное, а цѣлостное и непосредственное знаніе существа жизни. Нѣкоторую аналогію этому составляютъ и мысли Канта, когда онъ въ своей критической философіи видное мѣсто отводилъ, наряду съ теоретическимъ разумомъ, разуму практическому. Кантъ принималъ во вниманіе особаго рода знаніе, не теоретическое, но моральное, состоящее въ непосредственной данности намъ моральнаго закона и моральнаго долга. И въ этомъ моральномъ знаніи онъ усматривалъ гарантію реальности того міра, который для теоретическаго разума оказывается только мыслимымъ, умопостигаемымъ. Всѣ идеи теоретическаго разума по Канту находятъ свою опору въ разумѣ практическомъ, т.-е. знаніе теоретическое, логическое имѣетъ свою базу въ знаніи моральномъ. Поэтому, по Канту, въ области философіи въ ея цѣломъ „умозрительное употребленіе разума въ метафизикѣ необходимо соединяется съ практическимъ въ морали“ (Прологомены, § 60).

Риккертъ и родственные ему по направленію гносеологи стараются элиминировать изъ области философіи этого рода истину, заключающуюся въ непосредственномъ воспріятіи реальности какъ чувственного, такъ и сверхчувственного

міра, и это создаетъ имъ большія затрудненія, съ которыми едва ли имъ удастся справиться при помощи ученія о гносеологическомъ субъектѣ или о трансцендентныхъ цѣнностяхъ. Риккертъ принимаетъ во вниманіе при построеніи философской системы только второй видъ истины, извѣстный людямъ, а именно: истину логически доказуемую, получающуюся при посредствѣ приведенія нашихъ дискурсивныхъ сужденій въ состояніе, лишенное противорѣчій. Такое состояніе сужденій, конечно, можетъ быть названо бытіемъ только въ смыслѣ усвоеннаго нами идеала логически правильного мышленія, идеала, противъ котораго на дѣлѣ наше психологическое мышленіе постоянно погрѣшаетъ. Въ этомъ именно смыслѣ логическіе законы, какъ правильно формулировалъ Виндельбандъ, отличаются отъ законовъ природы: они не законы, дѣйствующие съ необходимостью, но лишь нормы, представляющія собою отборъ психологически возможныхъ путей мышленія, отборъ, при которомъ мы руководимся идеаломъ приведеннаго къ полному отсутствію противорѣчій состоянія сужденій. Такое состояніе мы называемъ логически доказанной истиной.

Такимъ образомъ, логическая истина, если и есть видъ бытія, то только въ качествѣ руководящаго нашимъ мышленіемъ и имъ же созданнаго идеала. Поэтому-то она нуждается въ какомъ-либо иномъ обоснованіи, которое ручалось бы за то, что она имѣетъ прямое отношеніе ко всему остальному бытію. И самъ Риккертъ признаетъ, что логика нуждается въ сверхлогической базѣ („Границы“, 579). Однако, вмѣсто того, чтобы искать эту базу въ истинѣ перваго рода, въ непосредственномъ воспріятіи сверхчувственной реальности, которое содержится въ моральномъ знаніи Канта, мистическомъ или религіозномъ опытѣ Джемса или въ непосредственной интуиціи, на которую обращаетъ вниманіе философовъ Бергсонъ, Риккертъ прибѣгаетъ къ понятію трансцендентныхъ цѣнностей, чтобы въ немъ получить недостающую ему базу. Съ такимъ приѣмомъ невозможно согласиться. Какую базу для логики можетъ создать транс-

цендентная цѣнность, о которой говорится, что она не есть бытіе, но не есть и ничто, а есть какое-то „нѣчто“? Признаюсь, я такъ мало понимаю, что это значить, что никакой базы ни для чего въ подобномъ понятіи не могу найти. Я не могу понять, какъ подобное неопредѣленное нѣчто, которое не есть бытіе, можетъ быть для меня порукой въ существованіи независимой отъ сознанія реальности, какъ оно можетъ меня вывести изъ субъективизма или даже изъ полного солипсизма и иллюзионизма, опасностью котораго грозитъ всякая теорія познанія, которая становится на точку зрѣнія имманентизма. Между тѣмъ Риккертъ неоднократно увѣряетъ насъ, что его „гносеологическій субъектъ“ спасаетъ насъ отъ солипсизма и субъективизма, гарантируетъ объективность познанія („Границы“, 157, 554 слл.). Противъ этого пріема Риккерта можно выдвинуть всѣ тѣ аргументы, которые недавно кн. Е. Н. Трубецкой приводилъ противъ „панметодизма“ Г. Когена ¹⁾. Какъ можетъ метода что-либо намъ гарантировать? Въдѣ трансцендентная цѣнность Риккерта, которая ни въ какомъ смыслѣ не есть бытіе, равно какъ и созданный имъ гносеологическій субъектъ, который не есть психическая реальность, сводятся въ концѣ-концовъ къ методологическому пріему, и только.

Всѣ разсужденія Риккерта на меня производятъ такое впечатлѣніе, что онъ, отвергнувъ сперва всякій элементъ бытія въ своемъ „сознаніи вообще“, передъ которымъ одинаково непосредственно даны всѣ содержанія сознанія, со включеніемъ полностью міра физическаго и психическаго, затѣмъ на самомъ дѣлѣ гипостазировать это понятіе, получаетъ такимъ путемъ понятіе гносеологическаго субъекта, который даже окрещенъ такъ, что въ немъ, несмотря на всѣ оговорки автора, трудно не видѣть какой-то реальности, и затѣмъ опираясь на эти гипостазированные аб-

¹⁾ См. „Вопросы Фил. и Психол.“, 1909 г., кн. 97. Ср. *Вводнѣ*, о наивномъ и критическомъ реализмѣ (пер. Водена, 1910 г.), стр. 90.

стракціи, получаетъ необходимую сверхлогическую базу для логики. Во всѣхъ этихъ построеніяхъ я вижу только замаскированную метафизику или мистику ¹⁾. Я не понимаю, какъ можетъ быть не реальнымъ гносеологическій субъектъ, который, однако, активно познаетъ содержаніе сознанія. Какъ будто можно быть активнымъ и не быть реальнымъ? Между тѣмъ, гносеологическій субъектъ объявляется тутъ же только понятіемъ и этимъ достигается тотъ результатъ, что логически правильное мышленіе выдѣляется изъ области психической жизни, объявляется чѣмъ-то отъ нея независимымъ

Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь гносеологическій субъектъ или сознаніе вообще Риккерта есть, въ сущности, мышленіе, но лишь постольку, поскольку оно идетъ логически правильно. Передъ такимъ мышленіемъ и развертывается, какъ предметъ обработки, все содержаніе сознанія одинаково непосредственно, въ томъ числѣ, очевидно, и анализируемый логически правильной мыслью процессъ мышленія психологическаго во всей своей реальности, т.-е. заключающій въ себѣ и возможные уклоненія отъ логическихъ нормъ. Такимъ образомъ, оказывается, что пока я правильно мыслю, я не реальность, но только понятіе гносеологическаго субъекта; это, собственно, даже не я, не мое сознаніе такъ мыслить, но сверхиндивидуальное сознаніе вообще ²⁾. Поскольку же я мыслю неправильно, я нахожусь уже въ области полной психологической реальности. Если Декартъ разсуждалъ: *cogito, ergo sum*, то не дошли ли современные гносеологи до положенія: *cogito, ergo non sum*?

Я думаю, что хотя мышленіе можетъ создавать понятія, имѣющія идеальное значеніе, каково понятіе о логически законченномъ знаніи, но оно само всегда остается психологической реальностью т.-е. какъ тогда, когда оно дѣлаетъ логическія ошибки, такъ и тогда, когда оно протекаетъ логи-

¹⁾ Ср. *Вуногъ*, цитир. соч., стр. 66—78.

²⁾ См., какъ любопытную иллюстрацію къ этимъ замѣчаніямъ, разсужденія г. Ланца въ «Вопр. фил. и псих.», кн. 100, стр. 795—799.

чески правильно. Вѣдь и самъ Риккертъ, въ концѣ-концовъ, не можетъ опредѣлить познаніе иначе, какъ истинное мышленіе. А разъ познаніе есть мышленіе, то тѣмъ самымъ оно есть психическій процессъ. Никакой абстракціей невозможно выдѣлить познаніе изъ психическаго міра. Оно всегда останется дѣятельностью психики, получающей опредѣленное направленіе подъ вліяніемъ поставленныхъ имъ самому себѣ въ руководство логическихъ нормъ. И эти нормы, какъ руководящіе нами идеалы, также составляютъ психическую реальность, ибо онѣ, будучи нами созданы, затѣмъ сами же на насъ дѣйствуютъ; вѣдь не можетъ быть не реальнымъ то, что дѣйствуетъ. Если же это такъ, то вмѣстѣ съ гносеологическимъ субъектомъ и съ „сознаніемъ вообще“ рушится и утвержденіе Риккерта, что міръ психическій данъ намъ совершенно такъ же непосредственно, или такъ же опосредствованно, какъ міръ физическій. Вся критика гносеологическихъ построеній Риккерта мнѣ была нужна исключительно для того, чтобы имѣть почву для опроверженія его ошибочнаго воззрѣнія на положеніе міра духовнаго и физическаго въ отношеніи къ познанію,—воззрѣнія, которое привело его къ неправильной оцѣнкѣ раздѣленія наукъ на науки о духѣ и науки о природѣ, а также къ неправильнымъ представленіямъ о характерѣ исторической причинности.

Если мы признаемъ, что мышленіе, со включеніемъ сюда и логически правильнаго, есть психическій процессъ, то окажется, вопреки мнѣнію Риккерта, что духовная жизнь не есть только объектъ познанія, подобно міру физическихъ явленій, но что въ нее входитъ и тотъ активный элементъ сознанія, отъ котораго исходитъ всякое познаніе. Если опытное знаніе со включеніемъ въ него и того, которое получается въ результатѣ изслѣдованія такъ наз. внутренняго опыта, есть знаніе опосредствованное интеллектомъ, который производитъ анализъ опыта, то въ составъ духовнаго міра входитъ не одно только содержаніе внутренняго опыта, но и самый интеллектъ; объ интеллектѣ-же мы знаемъ не путемъ логической работы надъ содержаніемъ созна-

нія, но совершенно непосредственно, ибо мы переживаемъ его, какъ активную дѣятельность сознанія, которая сама для себя создаетъ и нормы въ видѣ логическихъ законовъ. А въ такомъ случаѣ уже это обстоятельство даетъ намъ возможность говорить о томъ, что духовный міръ данъ намъ въ гораздо большей степени непосредственно, нежели міръ физическій: духовный міръ складывается не только изъ внутренняго опыта, опосредствованнаго работой интеллекта, но и изъ самаго интеллекта, отъ котораго исходятъ всякія расчлененія и противопоставленія, который является активнымъ элементомъ сознанія.

Нетрудно убѣдиться, далѣе, и въ томъ, что для построенія изъ содержаній сознанія міра физическаго требуется гораздо болѣе энергичная обработка этихъ содержаній интеллектомъ, чѣмъ для построенія міра духовной жизни. Въдѣ интеллекту приходится для построенія физическаго міра произвести очистку содержаній сознанія отъ всѣхъ качественныхъ элементовъ, которые относятся къ духовному міру, и пытаться сводить физическія явленія къ однимъ только количественнымъ отношеніямъ. На долю же духовнаго міра остаются содержанія сознанія въ ихъ непосредственной данности.

Вотъ почему, вопреки убѣжденіямъ Риккерта, я продолжаю держаться того взгляда, что міръ духовный данъ намъ болѣе непосредственно, чѣмъ міръ физическій. Затѣмъ я особенно подчеркиваю тотъ фактъ, что въ духовный міръ входятъ всѣ непосредственно нами переживаемые *активные* элементы сознанія, каково прежде всего само мышленіе, а затѣмъ и всѣ, несомнѣнно, стоящіе съ нимъ въ родствѣ (по признанію самого Риккерта, см. „Zwei Wege“, 182) волевые процессы. Этотъ фактъ имѣетъ для насъ огромное значеніе. Учитывая его, мы приходимъ къ пониманію того, чѣмъ причинность міра физическаго отличается отъ причинности міра психическаго.

Отличіе это состоитъ, какъ я доказывалъ въ рядѣ предыдущихъ статей, помѣщенныхъ въ „Вопросахъ Философіи

и Психологіи“¹⁾, въ томъ, что въ психической причинности, проникнутой активнымъ волевымъ характеромъ, заключается моментъ свободнаго творчества, котораго нѣтъ въ причинности физической. Міръ физическихъ явленій, какъ онъ строится эмпирической наукой, есть міръ количествъ и въ немъ всякая причинная связь выражается количественнымъ уравненіемъ: въ слѣдствіи всегда содержится то, что дано въ причинахъ. Въ этомъ и состоитъ значеніе основного принципа естествознанія, принципа сохраненія энергіи. Напротивъ, міръ духовный есть міръ качествъ. Здѣсь слѣдствіе не содержится въ своихъ причинахъ; хотя оно не можетъ наступить безъ своихъ причинъ, но оно содержитъ въ себѣ качественно новый синтезъ, котораго не было въ причинахъ. Здѣсь основнымъ принципомъ оказывается формулированный Вундтомъ законъ нарастанія духовной энергіи, который въ соціально исторической дѣйствительности выражается въ процессъ творчества культурныхъ цѣнностей.

Ясно, какое значеніе имѣютъ всѣ эти положенія для выясненія той особой причинности, о которой Риккертъ говоритъ подъ именемъ причинности исторической. Я не буду останавливаться на развитіи этихъ положеній о характерѣ духовной причинности, такъ какъ я достаточно разъяснялъ это понятіе въ вышеназванныхъ своихъ статьяхъ, но прямо перейду къ изложенію тѣхъ выводовъ изъ него, которые получаются въ примѣненіи къ исторической наукѣ и исторической причинности.

V. Я утверждаю, что та особая историческая причинность, о которой разсуждаетъ Риккертъ, есть не что иное, какъ именно причинность психическая. Отсюда и то отличительное свойство исторической причинности, на которомъ такъ настаиваетъ Риккертъ: что при ея наличности результатъ не содержится въ своихъ причинахъ и всегда пред-

¹⁾ См. статью „Къ вопросу о свободѣ воли“ въ кн. 96, „Предметъ и методъ соціологіи“ въ кн. 98; „Соціальный организмъ“ въ кн. 100“.

ставляетъ собою нѣчто новое. Этимъ именно свойствомъ отличается духовный процессъ, какъ его рисуетъ Вундтъ. Въ новѣйшее время эти особенности духовной жизни изображаетъ Бергсонъ въ своей книгѣ о непосредственныхъ данныхъ сознанія, гдѣ онъ разрабатываетъ вопросъ о свободѣ воли, а также и въ послѣднемъ своемъ сочиненіи о творческой эволюціи, гдѣ онъ на этой почвѣ строитъ метафизическую картину мірового творчества. Въ творческомъ процессѣ время не есть то абстрактное ¹, какимъ оно является въ естествознаніи, но реальный процессъ, въ которомъ на основахъ даннаго уже прошедшаго создается неизвѣстное заранѣе и качественно новое будущее.

Но, возразятъ мнѣ, если историческая причинность есть причинность психическая, если только духовной причинности свойственно производить то, чего не было прежде, что не содержится въ причинахъ, то тогда, повидимому, и понятіе индивидуума, какъ чего-то отличнаго по своимъ свойствамъ отъ всего другого и потому именно привлекающаго наше вниманіе, также должно быть достояніемъ только наукъ о духѣ. Между тѣмъ, мы знаемъ, что и въ физическомъ мірѣ нѣтъ предмета, который былъ бы безусловно тождественъ съ какимъ-либо другимъ, что и физическій міръ представляетъ собою безконечное многообразіе индивидуальныхъ явленій. Нетрудно показать, что эти индивидуумы міра физическаго представляютъ для насъ интересъ: Риккертъ приводитъ въ качествѣ примѣра алмазъ Кохинуръ. Этотъ алмазъ, представляющій собою единственный въ своемъ родѣ предметъ, который никакимъ другимъ замѣненъ быть не можетъ, конечно, есть индивидуумъ міра физическаго, который нельзя поставить на одну линію, напримѣръ, съ большимъ кускомъ угля. Для насъ безразлично, если будетъ разбитъ кусокъ угля, который всегда можетъ быть замѣненъ другимъ, но далеко не безразлично, если будетъ разбитъ Кохинуръ („Границы“, стр. 301). И не только отдѣльные предметы міра физическаго привлекаютъ къ себѣ наше вниманіе. Предметомъ нашего

изученія служатъ и нѣкоторые индивидуальныя процессы міра физическаго, а также единичныя системы физическихъ тѣлъ. Такая наука, какъ астрономія, имѣетъ дѣло съ совершенно индивидуальными небесными тѣлами, изучаетъ ихъ свойства, движенія и расположеніе другъ относительно друга. Геологія также изучаетъ вполнѣ индивидуальный, единичный процессъ образованія земной коры. Ученіе объ эволюціи животныхъ видовъ есть также отрасль естествознанія, имѣющая дѣло съ единичнымъ неповторяющимся процессомъ. Слѣдовательно, и въ наукахъ о мірѣ физическомъ мы встрѣчаемся съ изученіемъ индивидуальнаго. Духовная причинность и духовное творчество, повидимому, здѣсь не при чемъ.

Признавая всѣ эти факты, я тѣмъ не менѣе буду настаивать на томъ, что, главнымъ образомъ, психическая причинность съ ея особенностями вызываетъ въ насъ интересъ къ индивидуальному. Для наукъ о мірѣ физическомъ, по общему правилу, все индивидуальное безразлично, такъ какъ эти науки покоятся на томъ основномъ тезисѣ, что въ физическомъ мірѣ нѣтъ никакого творчества и происходитъ процессъ постояннаго перераспредѣленія одного и того же запаса энергіи по однимъ и тѣмъ же законамъ, допускающимъ количественное выраженіе въ видѣ уравненій. При такомъ положеніи дѣлъ для естествоиспытателя обыкновенно совершенно безразличны тѣ индивидуальныя сочетанія, въ которыя вступаетъ физическая энергія. Его интересуютъ только общія формулы, въ которыхъ выражаются законы ея распредѣленія. Алмазь Кохинуръ для химика представляетъ не бóльшій интересъ, чѣмъ кусокъ угля. Если этотъ алмазь будетъ разбитъ, то химикъ, какъ таковой, огорченъ не будетъ. У него даже, именно какъ у химика, можетъ явиться соблазнъ для пользы науки подвергнуть этотъ алмазь химическому разложенію и, если что его остановитъ, то только мысль о слишкомъ крупныхъ денежныхъ издержкахъ или же не химическій интересъ къ алмазу, а чисто эстетическій. Химикъ, какъ человѣкъ

съ чувствомъ изяшнаго и прекраснаго, можетъ пожалѣть алмазь, какъ эстетическую цѣнность. Но изъ всего сказаннаго совершенно ясенъ тотъ выводъ, что алмазь является индивидомъ не въ смыслѣ физическаго тѣла, съ которымъ имѣють дѣло естественныя науки, а въ смыслѣ предмета, возбуждающаго наше эстетическое чувство. Кохинуръ есть индивидъ не въ физическомъ мірѣ, но въ мірѣ нашихъ оцѣнокъ, т.-е. въ мірѣ психическихъ переживаній, гдѣ большую роль играютъ основанныя на чувствѣ качественныя оцѣнки. Красивый камень индивидуаленъ не самъ по себѣ, какъ предметъ физическаго міра, со стороны своего объективнаго существованія, но лишь какъ наше психическое ощущеніе, т.-е. будучи взятъ по отношенію къ нашей психикѣ.

Изъ этого не слѣдуетъ, конечно, чтобы въ естественныхъ наукахъ никогда и ни при какихъ условіяхъ единичное не становилось предметомъ спеціальнаго изученія. Любопытность человѣка безгранична и такія науки о мірѣ физическомъ, какъ астрономія, геологія, ученіе о происхожденіи животныхъ видовъ, географія будутъ, конечно, отнесены къ наукамъ о единичномъ. Слѣдуетъ однако замѣтить, что астрономія находится въ особомъ положеніи. Вселенная, взятая въ цѣломъ, есть, конечно, единичное явленіе и только въ качествѣ такового можетъ быть изучаема. Астрономія подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія беретъ именно весь доступный опыту міръ, какъ предметъ спеціальнаго изученія, и потому можетъ изучать только единичное. Что же касается остальныхъ упомянутыхъ наукъ, то едва ли я ошибусь, если буду настаивать на томъ, что спеціальное изученіе исторіи земной коры во всѣхъ ея единичныхъ подробностяхъ интересно для насъ, главнымъ образомъ, потому, что именно земля сдѣлалась въ послѣдствіи той сценой, на которой выступило человѣчество съ своимъ процессомъ культурнаго творчества. Каждая особенность земли, какъ физическаго тѣла, важна для уясненія дальнѣйшихъ судебъ человѣчества. Такой же характеръ имѣетъ и тотъ интересъ, который побуждаетъ насъ къ детальнымъ занятіямъ

географіей. О тѣсной связи географіи съ исторіей человѣчества много распространяться не приходится. Наконецъ, и ученіе объ эволюціи животныхъ видовъ въ значительной степени привлекаетъ къ себѣ наше вниманіе также въ качествѣ той генетической науки, которая естественно предшествуетъ исторіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Для насъ интересно каждое звено того процесса, который привелъ въ результатъ къ появленію на землѣ мыслящаго и чувствующаго человѣчества.

Но какъ бы ни смотрѣть на эти естественныя науки, совершенно очевидно, что при изученіи самой исторіи факторы міра физическаго останавливаютъ наше вниманіе на себѣ лишь постольку, поскольку они имѣли значеніе для психики людей, создававшихъ своими дѣйствіями историческій процессъ. Внѣшняя природа имѣетъ значеніе въ исторіи только со стороны ея воздѣйствія на психику отдѣльных людей и цѣлыхъ народныхъ массъ, дѣйствія которыхъ въ процессѣ культурнаго творчества составляютъ спеціальныи предметъ интереса историка.

Такимъ образомъ, въ исторіи человѣчества интересъ къ индивидуальному особенно усиливается у насъ именно потому, что историческій процессъ есть процессъ духовной жизни и что въ немъ проявляется отличительное свойство духовной причинности—создавать качественно-новые синтезы, то, чего не было раньше. Опираясь на эти соображенія, можно утверждать также, что то индивидуальное, съ которымъ имѣетъ дѣло исторія людей, отличается по своимъ свойствамъ отъ того единичнаго, съ изученіемъ котораго мы иногда встрѣчаемся и въ области наукъ о мірѣ физическомъ. Индивидуальныя событія въ исторіи и индивидуальные дѣятели историческаго процесса, будь то отдѣльные люди или цѣлые народы, привлекаютъ наше вниманіе со стороны того, что мы въ нихъ находимъ качественно-новаго, такого, чего раньше не было. Единичныя же явленія міра физическаго ничего качественно-новаго въ себѣ не содержатъ и отличаются отъ общихъ типическихъ процессовъ этого

міра лишь своею сложностью, которая состоитъ въ сплетеніи въ нихъ цѣлаго ряда общихъ причинныхъ процессовъ, сплетеніи, дающемъ въ конкретной дѣйствительности только запутанные по своей сложности, но не качественно-новые синтезы. Каждый такой синтезъ, какъ это показываетъ любой лабораторный опытъ, можетъ быть безъ остатка сведенъ къ отдѣльнымъ простѣйшимъ элементамъ, изъ которыхъ онъ получился, чего нельзя сдѣлать въ области качественно-новыхъ духовныхъ синтезовъ.

Я настаиваю, слѣдовательно, на томъ, что исторія есть по самому своему существу наука о духѣ и что раздѣленіе наукъ на науки о природѣ и о духѣ въ виду принципиальнаго различія въ характерѣ причинности психической и физической имѣетъ огромное значеніе въ классификаціи наукъ. Только съ точки зрѣнія такого дѣленія становится понятнымъ и тотъ интересъ къ познанію чисто индивидуальныхъ причинныхъ рядовъ, который проявляется съ особенной силой въ историческихъ наукахъ. Основная ошибка Риккерта состоитъ въ томъ, что онъ, увлекаясь своею мыслью о гносеологическомъ субъектѣ, передъ которымъ одинаково непосредственно даны какъ физическій, такъ и психическій міръ, просмотрѣлъ это коренное различіе въ характерѣ физической и психической причинности и такъ создалъ неправильное ученіе о будто бы особомъ видѣ исторической причинности.

Въ остальномъ же я присоединяюсь къ Риккертъ. Именно, я думаю, что Риккертъ правъ, утверждая, что руководящимъ методомъ при отборѣ исторически существенныхъ фактовъ отъ несущественныхъ является методъ отнесенія къ цѣнностямъ. Въдѣ именно интересъ нашъ къ культурнымъ цѣнностямъ приводитъ къ тому, что мы начинаемъ внимательно изучать неповторяющіяся событія въ социальной жизни людей во всей ихъ индивидуальности. Намъ желательно знать каждый шагъ, пройденный людьми въ процессѣ созданія культурныхъ цѣнностей. Но если такъ, то совершенно ясно, что исторически существенными оказываются именно тѣ событія, которыя стояли въ той или иной

связи съ этимъ процессомъ. Согласенъ я съ Риккертомъ и въ томъ, что для историка важно исключительно признаніе того факта, что существуютъ цѣнности, которымъ люди придаютъ значеніе. Никакой оцѣнки событій съ точки зрѣнія своихъ личныхъ взглядовъ на содержаніе этихъ цѣнностей историкъ производить не долженъ. Дѣло въ томъ, что разъ процессъ созданія цѣнностей еще не законченъ, и мы всю исторію именно къ нему и сводимъ, то при научной работѣ нельзя исходить изъ того представленія о содержаніи цѣнностей, которое въ данный моментъ существуетъ у даннаго историка. Это было бы равносильно привнесенію въ научную работу чуждыхъ точной наукѣ элементовъ. Дѣло общей философіи заниматься установленіемъ содержанія цѣнностей и приведеніемъ ихъ въ систему. Философъ при этомъ прибѣгаетъ и къ такимъ приѣмамъ, которые чужды точному знанію, и имѣетъ на это полное право, такъ какъ при построеніи полной системы міровоззрѣнія, отвѣчающей не только теоретическимъ, но и этическимъ запросамъ, мы не можемъ ограничиваться однимъ логическимъ знаніемъ, но должны использовать всѣ тѣ стороны человѣческаго существа, которыя такъ или иначе раскрываютъ намъ связь человѣка съ міромъ. Я не могу согласиться съ Риккертомъ въ его стремленіи отождествить методы философіи и науки. Но въ области строго эмпирической науки, каковой является исторія, мы должны ограничиваться исключительно примѣненіемъ логическихъ критеріевъ, установившимися взглядами на содержаніе логическихъ нормъ. Всѣ же остальные нормы—этическія, эстетическія—могутъ быть лишь предметомъ изученія историка въ ихъ генезисѣ, но не могутъ опредѣлять методовъ историческаго изслѣдованія. Методъ историка состоитъ въ каузальномъ изученіи исторической дѣйствительности при помощи строго логическаго ея анализа. При этомъ тѣ факты считаются существенными и подвергаются изученію, которые стоятъ въ томъ или иномъ отношеніи къ признаваемымъ людьми культурнымъ цѣностямъ. Слѣдуетъ,

впрочемъ, прибавить еще одну необходимую оговорку. Конечно, говоря о культурныхъ цѣнностяхъ, я остаюсь на почвѣ тѣхъ представлений, которыя самъ Риккертъ назвалъ бы „вреднымъ психологизмомъ“. Подъ этими цѣнностями я разумѣю тѣ содержанія мысли, чувства и воли, которыя создаются людьми въ процессѣ ихъ социально-психическаго дѣйствования. Хотя люди надѣются найти общеобязательное содержаніе этихъ цѣнностей, какъ окончательный итогъ своего культурнаго развитія, но это обстоятельство, какъ мнѣ кажется, не даетъ основанія выдѣлять понятіе цѣнности изъ области бытія, какъ это дѣлаетъ Риккертъ, все время противопоставляющій понятія бытія и цѣнности. Это противоположеніе, впрочемъ, приводитъ лишь къ тому, что въ концѣ-концовъ Риккертъ съ величайшими усиліями и затрудненіями вынужденъ отыскивать тотъ способъ, при помощи котораго ему бы удалось вновь объединить эти разорванные имъ самимъ понятія въ одинъ общій синтезъ. По моему разумѣнію, идеаль общезначительныхъ цѣнностей, который предносится людямъ и является психологическимъ факторомъ, опредѣляющимъ направленіе ихъ работы въ области культуры, не можетъ быть оторванъ отъ остальной породившей его психической дѣйствительности. Для такого разрыва бытія и цѣнности я не вижу никакихъ основаній и полагаю, что осуществить его даже въ абстракціи нѣтъ никакой возможности. Стремящіеся къ этому мыслители поэтому только тѣмъ и занимаются, что упрекаютъ другъ друга въ недопустимомъ психологизмѣ. Этотъ психологизмъ, который они гонятъ въ дверь, неизбежно врывается въ окно. Это и понятно: вѣдь свобода отъ психологизма была бы освобожденіемъ отъ всего человѣческаго. Это совершенно послѣдовательно и утверждаетъ, напр., г. Яковенко въ только что вышедшей первой книжкѣ новаго журнала „Логосъ“ (стр. 224). Думаю, что можно вполне основательно усомниться въ томъ, можемъ ли мы, оставаясь людьми, создать философію, свободную отъ „человѣческаго“ вообще, отъ „человѣческаго

въ какомъ бы то ни было отношеніи“, какъ того желаетъ названный авторъ. Не убѣдила меня въ правильности Риккертовской точки зрѣнія на цѣнности и послѣдняя статья самого Риккерта „о понятіи философіи“, помѣщенная въ той же книжкѣ журнала „Логосъ“.

Въ такомъ свѣтѣ мнѣ представляется исторія; я опредѣляю ее какъ индивидуализирующую науку о духѣ, а историческую причинность считаю особымъ проявленіемъ причинности психической съ ея качественно-творческимъ характеромъ.

В. М. Хвостовъ.

Прагматизмъ и проблема терпимости.

Интересъ къ прагматизму есть неоспоримый фактъ, котораго не можетъ отрицать ни одинъ безпристрастный изслѣдователь современныхъ исканій. Въ объясненіи его, по-видимому, сходятся люди, далеко стоящіе другъ отъ друга по своимъ положительнымъ идеаламъ: они соглашаются, что здѣсь надо видѣть реакцію противъ рационалистическаго формализма, противъ чрезмѣрнаго интереса, столь обычнаго въ современной философіи, къ формѣ мысли въ ущербъ ея содержанію, къ методу въ ущербъ плода. Они, часто по существу несогласные, готовы привѣтствовать этотъ здоровый окрикъ жизни, напоминающій о своихъ забытыхъ правахъ.

Правда, этому благодѣтельному воздѣйствію прагматизма на современную мысль противопоставляются и суровыя обвиненія. Не ставить ли онъ на мѣсто велѣній общечеловѣческой логики личное настроеніе и личный вкусъ, не вводитъ ли онъ пагубное начало гетерономности въ исканіе и изслѣдованіе истины? Въ прагматизмъ усматриваемъ болѣе или менѣе тонкую разновидность скептицизма и даже нигилизма: онъ какъ бы воплощаетъ въ себѣ равнодушіе къ общеобязательному въ познаніи. Эта критика не безъ успѣха подчеркиваетъ нѣкоторыя неосторожныя признанія, которыхъ не избѣгнулъ самый крупный представитель прагматизма—Джемсъ, но конечно, она слишкомъ легко проходитъ хотя бы мимо его напоминанія объ очевидныхъ истинахъ, а главное она чрезвычайно упрощаетъ свою задачу, понимая

практическую цѣнность въ грубо-утилитарномъ смыслѣ. Большой, конечно, вопросъ, насколько уваженіе къ объективной истинѣ выражается въ исключительномъ методизмѣ и въ той игрѣ отвлеченными понятіями, которая такъ свойственна нѣкоторымъ современнымъ школамъ, представляющимъ изъ себя какъ бы полюсъ философской мысли относительно прагматизма.

Но дѣло не въ этомъ. Прагматизмъ не есть система законченныхъ положеній и изъ него непосредственно не можетъ быть создана еще одна новая школа, которая прибавится ко всѣмъ существующимъ. Онъ опредѣляетъ только нѣкоторый общій уклонъ мысли, ориентуруетъ ее въ извѣстномъ направленіи: но за человѣческимъ умомъ остается широкій просторъ творчества. Можно было бы сказать, что здѣсь дается только формальный принципъ, если бы различіе формальнаго и матеріальнаго такъ часто не превращалось въ полную ихъ оторванность, столь чуждую именно духу прагматизма. Неоспоримо, что здѣсь есть дѣйствительно опасные подводные камни, которыхъ не избѣгнулъ самъ Джемсъ, не говоря о Шиллерѣ; неоспоримо, что привульгаризаціи прагматизма, — а съ ней почти неизбѣжно связана всякая популяризація, — настроеніе, его проникающее, можетъ вылиться въ антифилософское и антинаучное превознесеніе элементарнаго здраваго смысла, въ пренебреженіе къ болѣе тонкой и болѣе эзотерической дѣятельности человѣческаго духа. Прагматизму угрожаетъ опасность стать любимой философіей Калибана, снабжающей его доводами противъ безпочвенныхъ мечтаній Просперо. Но въ немъ самомъ заключается извѣстная спасительная *vis medicatrix naturae*, въ тѣхъ его качествахъ, которыя дѣлаютъ его столь чуждымъ всякому сектантству и исключительности, всякимъ притязаніямъ на догматическую непогрѣшимость. Прагматизмъ есть прежде всего призывъ къ терпимости, и эта сторона, какъ намъ кажется, заслуживаетъ особеннаго вниманія всѣхъ, кто хотѣлъ бы отдать себѣ ясный отчетъ въ причинахъ, привлекающихъ къ нему

вниманіе людей, менѣ всего дающихъ поводъ подозрѣвать ихъ въ равнодушіи къ высшимъ духовнымъ цѣнностямъ.

Въ настоящее время едва ли остается возможность утверждать, будто проблема терпимости снимается съ очереди въ минуту, когда государственная организація въ той или иной формѣ признаетъ грани, противопоставленныя ей правами человѣка и гражданина. Было бы бесполезно оспаривать этическое, не говоря уже политическое значеніе подобнаго признанія. Поколѣнія, выросавшія подъ властью государствъ, гдѣ проявленіе личной духовной жизни разсматривалось по завѣтамъ Гоббса прежде всего подъ угломъ зрѣнія ихъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія установленному порядку, были, очевидно, мало способны представить себѣ терпимость, какъ часть этого окружающаго ихъ порядка. Мы понимаемъ почему Лопиталь, одинъ изъ тѣхъ представителей эпохи религіозныхъ войнъ во Франціи, въ которомъ трезвость политической мысли сочеталась съ рѣдкой широтой, почему онъ, оплакивая междоусобіе, раздирающее страну и фанатизмъ борющихся, тѣмъ не менѣе не чувствовалъ возможности мирнаго сожителства различныхъ исповѣданій въ одномъ государствѣ. Когда отъ имени государства признана была эта возможность, когда извѣстный минимумъ терпимости сталъ признаваться даже необходимой предпосылкой общественнаго мира, эти старыя психологическія ассоціаціи, закрѣпляемыя вѣковыми впечатлѣніями, начинаютъ распадаться. Но вѣдь подобное признание само можетъ явиться лишь отвѣтомъ на пробудившуюся жажду духовной свободы. За деклараціей правъ 1789 г. современная наука склонна видѣть мощный подъемъ религіознаго энтузіазма, пережитой англійскимъ протестантизмомъ въ XVII вѣкѣ, столь могущественно содѣйствовавшій и разрушенію монархіи Стюартовъ, и созданію новыхъ общежитій въ Америкѣ. Далѣе эти общія начала гражданской свободы—какъ медленно, съ какой оппортунистической непослѣдова-

тельностью и оговорками воплощаются они въ нормахъ дѣйствующаго права, и какъ трудно къ нимъ приспособляется повседневная работа административнаго аппарата. И, наконецъ, какъ часто отказъ отъ старой нетерпимости знаменуетъ собой начало новой, проявляющейся, быть можетъ, въ менѣ яркихъ и грубыхъ формахъ, но тѣмъ болѣе дисгармонирующей съ духомъ провозглашенныхъ принциповъ. Нѣтъ надобности напоминать здѣсь факты хотя бы изъ исторіи отношеній между католической церковью и государствомъ во Франціи послѣ 1789 г.

Въ какой мѣрѣ потребность въ терпимости удовлетворяется этимъ внѣшнимъ нейтралитетомъ государства? Въ самомъ словѣ внѣшній выражается его недостаточность. Онъ можетъ предохранить индивидуума отъ обязательнаго *credo*, предписываемаго государственной властью. Такое *credo* впрочемъ отнюдь не предполагаетъ фанатической убѣжденности въ собственной правотѣ: оно можетъ вытекать изъ простаго сознанія интереса, можетъ существовать рядомъ съ полнымъ скептицизмомъ и нигилизмомъ. Величайшіе представители губернаментальнаго принужденія меньше всего походили на узкихъ фанатиковъ. Меттернихъ, столь характерно воплощающій этотъ вѣчный типъ, какъ это явствуетъ изъ его собственныхъ признаній, отдавалъ себѣ вполне ясный отчетъ въ полной условности той программы, которую онъ такъ безпощадно проводилъ. Клерикализмъ всевозможныхъ исповѣданій никогда не бываетъ въ силахъ обойтись безъ поддержки скептиковъ, принимающихъ его какъ орудіе общественнаго спасенія. Февральская революція и іюльское возстаніе заставили склониться Тьера передъ притязаніями французскихъ епископовъ и конгрегацій руководить подготовкой подростящихъ поколѣній, передъ притязаніями, противъ коихъ онъ еще такъ недавно боролся; никакого откровенія или обращенія здѣсь не произошло. Эта психологія едва ли получила гдѣ-нибудь болѣе глубокое выраженіе, чѣмъ въ „легендѣ о великомъ инквизиторѣ“—глубокое, потому что здѣсь откинута мотивы личной выгоды. Основой

настроения великаго инквизитора является безграничный скептицизмъ, какъ это вполнѣ понималъ Алеша Карамазовъ, отсюда ясно, насколько самъ по себѣ скептицизмъ еще не является почвой, благопріятной для терпимости. Невѣріе въ объективную истину можетъ весьма легко превращаться въ полное пренебреженіе къ ней, при которомъ нѣтъ мѣста и для уваженія къ духовной свободѣ другихъ.

Весьма опасенъ въ этомъ смыслѣ даже столь широкій, все понимающій и принимающій эстетическій эпикуреизмъ Ренана. Авторъ Жизни Христа предлагалъ какому-нибудь богатому любителю сильныхъ впечатлѣній истратить нѣсколько милліоновъ на фейерверки, пущенные съ горы Сафетъ; за эту цѣну можно вызвать къ жизни новую религію, съ обычнымъ фанатизмомъ ея послѣдователей, съ религіозными войнами и доставить себѣ удовольствіе познать всю неистощимость человѣческой глупости. Какъ соблазнительнъ этотъ совѣтъ для „пастырей народовъ“, которые могли бы ссылаться вмѣсто праздної прихоти на истинно значительныя цѣли—устроенія человѣческаго общежитія черезъ благочестивые и возвышенныя обманы, и неизбѣжно подкрѣпляли бы ихъ извѣстной долей принужденія.

Чтобы оцѣнить предѣлы воздѣйствія этихъ внѣшнихъ нормъ, обезпечивающихъ въ современномъ государствѣ духовную свободу индивидуума, представимъ себѣ на минуту, что онѣ установлены въ средѣ, гдѣ непоколебимо признается единоспасающая сила за даннымъ исповѣданіемъ. Какъ трудно онѣ входили бы въ жизнь! Какіе тяжелые конфликты создавались бы тамъ, гдѣ сторонниками господствующаго исповѣданія усматривалось бы намѣреніе ихъ противниковъ пропагандировать пагубныя доктрины. Истина единоспасающая, истина, за гранью которой начинается область сплошныхъ и пагубныхъ заблужденій, какъ можетъ она примириться съ возможностью выбирать между свѣтомъ и мракомъ, какъ можемъ мы воздерживаться отъ соблазна всячески укрѣпить мотивацию, выводящую человѣка на дорогу свѣта. Съ какимъ чрезвычайнымъ трудомъ вѣрующій

католикъ усваиваетъ взглядъ, что свобода не есть только свобода добра.

Можно сказать, такая нетерпимость основана на невѣрной оцѣнкѣ истины и заблужденія. Достиженіе истины не раскрываетъ передъ человѣческимъ родомъ райскихъ вратъ, и заблужденія не ведутъ его въ мракъ ада. Самыя разнообразныя міросозерцанія совмѣщались въ людяхъ и съ великимъ нравственнымъ подъемомъ, и съ глубокимъ паденіемъ. Но надо сознаться, всѣ эти утвержденія, неуязвимыя въ порядкѣ отвлеченно-логическомъ, сталкиваются съ капитальными трудностями психологическими. Превосходство истины надъ заблужденіемъ остается, какъ очевидность; вопросъ лишь въ томъ, какъ далеко идетъ это превосходство и въ чемъ оно выражается. Чѣмъ болѣе истина, такъ сказать, принимаетъ обликъ чего-то совершенно опредѣлившагося, законченнаго, застывшаго въ своей неподвижности, чѣмъ буквальной и категоричной ставится законъ исключеннаго третьяго, тѣмъ легче совершается переходъ отъ признанія ея достовѣрной, къ признанію обязательности: несогласно мыслящій кажется упорствующимъ, человѣкомъ безъ любви къ правдѣ, съ существеннымъ моральнымъ изъяномъ; заблужденіе превращается въ моральную и социальную ересь.

Въ этомъ особая психологическая опасность монизма: его послѣдователямъ особенно присуща извѣстная тенденція къ исключительному догматизму; они сознательно или бессознательно приносятъ въ жертву единыя жизненныя многообразія съ ихъ дисгармоніями и противорѣчіями. Конечно, здѣсь нѣтъ логической неизбѣжности; единство субстанціи можетъ совмѣщаться съ безконечнымъ множествомъ атрибутовъ и модусовъ, въ которыхъ проявляется міръ, но мы знаемъ какъ легко монизмъ перестаетъ быть только метафизическимъ принципомъ или методологическимъ правиломъ, какъ онъ начинаетъ пониматься буквально въ смыслѣ утвержденія единого окружающаго насъ міра и всей реальности. Трудно учестъ, сколько предразсудковъ и заблужденій порождается этимъ признаніемъ: переносъ извѣстныхъ ме-

тодовъ изъ однихъ областей знанія въ другія, имъ совершенно несвойственныя, злоупотребленіе чертами самаго поверхностнаго сходства, существующаго въ этихъ областяхъ, принятіе словесныхъ метафоръ за плодотворныя научныя аналогіи и т. п. Исторія попытокъ примѣнить къ обществовѣдѣнію результаты научной работы естествоиспытателей даетъ здѣсь обильный матеріалъ. Менѣе всего это примѣненіе коснулось тѣхъ свойствъ и пріемовъ изслѣдовательской мысли, которымъ именно и обязана наука о природѣ своими поразительными успѣхами.

По замѣчательному самообману сторонники подобнаго пониманія и примѣненія монистическаго принципа, видятъ въ себѣ подлинныхъ реалистовъ, полагаютъ, что они становятся лицомъ къ лицу съ подлинной дѣйствительностью, а не разсматриваютъ ее сквозь призму человѣческихъ стремленій и идеаловъ. Такой наивный объективизмъ чрезвычайно распространенъ и, конечно, онъ еще болѣе укрѣпляетъ вѣру въ собственную непогрѣшимость. Можно было бы, поэтому, предполагать а priori, что именно монизмъ особенно способенъ давать подобный сектантскій отпечатокъ уму. Конечно, основная причина—не содержаніе утверждаемыхъ истинъ, а отношеніе къ нимъ, черты темперамента и воли, при которыхъ люди особенно трудно воспринимаютъ всякія противорѣчія и стремятся прежде всего къ простотѣ и категоричности мысли, неизбежно односторонней и обычно грубой. Но не подсказывается ли обычно выборъ монистическаго міропониманія этими внѣ-интеллектуальными свойствами человѣка? Вѣдь въ основѣ всякаго монизма лежитъ рядъ предположеній, рacionales недоказуемыхъ.

Хорошимъ образцомъ этого вульгарно-монистическаго направленія могутъ служить знаменитые „Welträthsel“ Э. Геккеля. Книга была написана съ цѣлью даже скорѣе пропаганды, чѣмъ популяризаціи, понятно, почему удалено все сложное, вызывающее недоумѣніе и вопросъ, оставленъ только рядъ совершенно опредѣленныхъ тезисовъ, которые годились бы для катехизиса монистовъ, тезисовъ, гдѣ обобщен-

нія науки съ ихъ характеромъ приближительности и вѣроятности, съ послѣдующими оговорками, возведены въ незыблемыя и необходимыя истины.

Понятно, что отношеніе къ противнику кореннымъ образомъ мѣняется. Оспаривать правдоподобную гипотезу, — значить проявлять, быть можетъ, чрезмѣрную недовѣрчивость и шепетильность изслѣдователя; возражать противъ очевидной аксіомы — значить любить парадоксы больше объективной истины, стремиться къ оригинальности, не уважая того, что общепризнано или скоро будетъ таковымъ. Чрезвычайно обычно такое неоправдываемое поведеніе объясняется извѣстными посторонними мотивами. Въ глазахъ вѣрующихъ еретикъ становится таковымъ или въ силу гордости, или какихъ-нибудь низменныхъ расчетовъ. „Научная“ ортодоксія здѣсь съ точностью воспроизводитъ вѣроисповѣдную, и антиклерикальный монизмъ Геккеля — нетерпимость историческихъ церквей.

Особеннаго вниманія здѣсь заслуживаетъ устраненіе контраста науки и религіи, — устраненіе, къ которому стремится всякій монизмъ. Оно достигается различнымъ образомъ, но никогда не достигается безъ великаго ушерба для той или другой стороны человѣческаго духа. Устранить такой контрастъ въ смыслѣ монизма — значить заключить науку и религію въ одну систему. Геккель поступаетъ послѣдовательно: онъ признаетъ, что функции религіи должны перейти къ новой наукѣ; тогда препятствіе устранится. Само собой разумѣется, сами научныя истины при этомъ должны пріобрѣсти извѣстный сверхъэмпирический характеръ. Химеричность такого разрѣшенія очевидна; вѣдь даже Ог. Контъ, видѣвшій въ позитивной наукѣ наслѣдницу всѣхъ правъ и всѣхъ притязаній теологіи и метафизики, даже онъ, искавшій на ней обосновать единство современной культуры, не могъ устранить у себя этого контраста. Если эпиграфомъ къ „Системѣ позитивной политики“ поставимъ слова Альфреда де-Виньи: „Что такое великая жизнь? Мысль юности, осуществляемая зрѣлымъ

возрастомъ“; но это лишь самообольщеніе, утверждающее послѣдовательность тамъ, гдѣ ея нѣтъ, вся эта религія, съ ея центральной идеей гипостазированнаго человѣчества, выходитъ за границы предпосылокъ положительной философіи О. Конта.

Съ непревзойденной силой эту невозможность ввести религію въ оболочку разсудочныхъ опредѣленій выражаетъ у Гете, на котораго такъ охотно ссылаются мониеты, Фаустъ:

„Erfüll'davon dein Herz, so gross es ist
Und wenn davon du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn's dann wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!
Gefühl'ist alles; Nam'ist Schall und Rauch
Umnebelnd Himmelsglut“.

Къ этому чувству, которое не побѣждается никакимъ рационализмомъ, обращается—ищущій у Байрона, столь противоположнаго Гете, аббатъ, ищущій спасти Манфреда, если даже его разумъ останется непреклоннымъ:

„But yet let not my humble zeal offend
By its abruptness—all it hath of ill
Recoils on me; its good in the effect
May light upon your head—could I say *heart*
Could I touch *that*, with words of prayers, I should
Recall a noble spirit which hath wanderd
But it not yet all lost“.

Невозможность внѣшняго объединенія науки и религіи очевидна всякому, прошедшему черезъ школу научнаго критицизма и способнаго ощущать абсолютную автономность всякаго религіознаго утвержденія; это внѣшнее объединеніе всегда будетъ воспроизводить въ прямомъ или обратномъ смыслѣ средневѣковую формулу философіи, какъ служанки теологіи. Менѣе можетъ быть ясно, что такое объединеніе неизбѣжно создавалось глубокимъ умаленіемъ

духовной свободы человека. Чувство несводимаго различія во внѣшне-эмпирическомъ и религіозномъ аспектѣ міра, конечно, не можетъ быть заглушено этими словесными примирительными формулами. Точно также религіозную потребность никогда не въ состояніи удовлетворить притязанья и обѣщанья монистическаго правовѣрія. Мы это достаточно могли видѣть на примѣрѣ современной социаль-демократіи. Привитый ей вирусъ атеизма, послѣдовательный экономическій детерминизмъ, приводящій, однако, къ царству свободы—все это не въ состояніи преградить религіозныхъ исканій среди людей, къ ней принадлежащихъ, къ немалому огорченію и соблазну ревнителей социаль-демократической ортодоксіи. Какъ ни скудны и малосодержательны плоды этихъ исканій—въ нихъ чувствуется прежде всего здоровый протестъ противъ этого наслѣдственнаго ограниченія правъ человѣческаго духа. Мы поймемъ смыслъ этого ограниченія, когда сопоставимъ противоположный монистическому типъ мысли и вспомнимъ тертулліановское: *credo quia absurdum*. Въ оболочкѣ, гдѣ отпечатались не только темпераменты автора, но и риторическій вкусъ его времени, эти слова намъ кажутся болѣзненнымъ преувеличеніемъ; въ нихъ слышится стремленіе вырыть непроходимую пропасть между вѣчными сторонами человѣческой души, угрозу цѣлостности этого духа. Переведенныя на языкъ болѣе спокойный и болѣе точный, не выразятъ ли они лишь безусловную ограниченность всякаго рационализма? Сверхразумность, именно потому, что она „сверхъ“—совершенно отличается отъ „противоразумности“: для рационализма они слишкомъ легко отождествляются, такъ какъ онъ лишенъ критеріевъ ихъ различенія. Въ попыткѣ установить границы сферы, законно принадлежащей рационализму, и въ защитѣ самостоятельнаго содержанія религіи внѣ этой сферы лежитъ великая заслуга ричлианства, признаніе которой вовсе не связано съ той или другой оцѣнкой его конкретной работы надъ исторіей христіанства.

Если бы когда-нибудь стерлась въ человѣческомъ сознаніи грань науки и религіи, если бы онѣ представлялись какъ однородныя части одной системы, не только оскудѣла бы внутренняя жизнь человѣка, не только онъ почувствовалъ бы себя прикованнымъ къ этой системѣ, но и создались бы новыя ортодоксіи съ чисто средневѣковой нетерпимостью. Онѣ неизбѣжно притяжали бы подобно католической теократіи въ эпоху ея наибольшаго блеска и силы, на духовное правленіе „всѣмъ человѣкомъ“.

Здѣсь мы можемъ оцѣнить освободительную роль прагматизма. Она не ограничивается критикой обычныхъ предпосылокъ монизма, содержащейся, напримѣръ, въ ученіи Джемса о пластичности міра и о свободѣ воли. Она стремится устранить самую потребность въ монизмѣ, показывая, что послѣдняя представляетъ изъ себя лишь плодъ извѣстнаго умственного предразсудка, и энергично отстаивая какъ многообразіе міра, такъ и многообразіе душевныхъ переживаній. Представленіе о формально-единой законченной догмѣ уступаетъ мѣсто образу преемства духовной работы, въ которой никакое звено не можетъ претендовать на абсолютное и исключительное значеніе, но каждое воплощаетъ абсолютное стремленіе человѣческаго духа къ его вѣчнымъ цѣлямъ. Свести это преемство къ отбору біологически полезнаго, къ чему такъ часто стремятся критики прагматизма, значитъ тенденціозно искажать то пониманіе жизни, которое неизмѣримо шире ея біологическаго аспекта. Это исчерпывающимъ образомъ выяснилъ относительно значенія религіи Джемсъ въ своемъ „Многообразіи религіознаго опыта“.

Такимъ образомъ не только умственная энергія сохраняется отъ растрачиванья на безплодную схоластику, но и отнимается всякая теоретическая почва у нетерпимости. Здѣсь особенно бросается въ глаза различіе между прагматизмомъ и скептицизмомъ, которые часто сопоставляются. Скептицизмъ, не давая критерія превосходства однихъ утвержденій надъ другими, приводитъ къ чистому

равнодушію, при которомъ свобода мысли, какъ естественное право человѣческой личности, не представляетъ какой-нибудь особенной цѣнности. Прагматизмъ, напротивъ, подчеркиваетъ на ряду съ многообразіемъ отношеній человѣка къ міру положительныя условія ихъ дѣйствительной цѣнности. Въ немъ проявляется золотая середина между равнодушіемъ и фанатизмомъ. И не случайно, конечно, родственные ему по духу представители современнаго католическаго модернизма явились провозвѣстниками началъ терпимости въ той средѣ, гдѣ эти начала до сихъ поръ прививались съ такимъ чрезвычайнымъ трудомъ. Было бы преждевременнымъ высказываться, конечно, о судьбѣ какъ самого модернизма, такъ и борьбы, которую ведетъ противъ него правящая церковь съ Піемъ X во главѣ, но можно ли допустить, что дѣло, связанное съ именами Тирреля, Леруа и Луази, которые уже вписали блестящую главу въ исторію современной религіозной мысли, пройдетъ безслѣдно?

Будемъ же благодарны прагматизму за эту поддержку, которую онъ оказываетъ великому дѣлу терпимости въ борьбѣ съ сектантскимъ фанатизмомъ и ортодоксіей. Будемъ помнить, что здѣсь дѣло о чрезвычайно важныхъ условіяхъ здороваго развитія—личнаго и общественнаго. Важно не то, чтобы современная философская мысль обогатилась новой школой, приуроченной къ Джемсу, Бергсону, Шиллеру и т. п. Если эта мысль переживаетъ глубокой кризисъ, о которомъ въ своей рѣчи говорилъ Л. М. Лопатинъ, то ей нужно прежде всего выйти на болѣе широкую дорогу, по которой шли въ разные дни исторіи, люди, искавшіе посильнаго отвѣта на вѣчные вопросы, а не матеріала для схоластической виртуозности. Къ счастью человѣческій умъ никогда на долгое время не можетъ удовлетворяться этой виртуозностью, рано или поздно противъ нея возстанетъ незаглушимый жизненный инстинктъ, приводящій къ возрожденію. Быть можетъ и въ прагматистахъ мы по крайней мѣрѣ въ правѣ видѣть предвѣстниковъ такого возрожденія?

С. Котляревскій.

О расширеніи опыта.

Нельзя не порадоваться появленію на русскомъ языкѣ блестящей книги Джемса о религіозномъ опытѣ ¹⁾. Книга Джемса произвела сильное впечатлѣніе на европейскую мысль и создала славу ея автору. И нужно сказать, что необыкновенно даровитый американскій психологъ и философъ Вильямъ Джемсъ обладаетъ блестящимъ литературнымъ талантомъ, рѣдкой ясностью мысли и умѣньемъ такъ ставить философскія проблемы, что онѣ приобрѣтаютъ значеніе общекультурное. Джемсъ — философъ научнаго направленія, эмпирикъ и послѣдователь Д. С. Милля, признанный авторитетъ въ психологіи, трезвый англо-саксонецъ, съ рѣзко выраженными расовыми чертами въ мышленіи. Не знаменательно ли, что такой чело-вѣкъ возсталъ противъ ограниченности позитивизма и раціонализма, началъ борьбу за расширеніе опыта, за поруганныя права опыта религіознаго и мистическаго, за *подсознательное* „я“, которое вновь открывается современной научной и философской мыслью? Значеніе книги Джемса тѣмъ и опредѣляется, что она исходитъ совсѣмъ не изъ сферъ мистическихъ и метафизическихъ, потому она и знаменуетъ собою переломъ въ отношеніи къ проблемѣ религіозной, къ возможности вѣры и допустимости иного, не раціонализированнаго опыта. Въ послѣдніе годы очень повысился интересъ къ научному и философскому изслѣдованію мистики и религіи. Научно-философская мысль все

¹⁾ См. Вильямъ Джемсъ „Многообразіе религіознаго опыта“. Пер. съ англ. В. Г. Малахѣевой-Мировичъ и М. В. Шикъ подъ ред. С. В. Лурье. Изданіе журнала „Русская Мысль“.

болѣе и болѣе оказывается вынужденной признать, что опытъ должно брать во всей его шири и безграничности, что кромѣ опыта вторичнаго и раціонализированнаго есть опытъ первичный и нераціонализированный, кромѣ сознательнаго „я“ есть еще подсознательное „я“. Необходимо бороться противъ эмпириковъ за расширеніе опыта, за права опыта безграничнаго, въ которомъ могутъ быть даны *міры иные*. Слишкомъ ясно, что „опытъ“ эмпириковъ есть „опытъ“ раціонализированный, конструированный разсудкомъ, урѣзанный и ограниченный. Въ опытѣ непосредственнаго переживанія дано безмѣрно больше, чѣмъ въ разсудочномъ опытѣ эмпириковъ. Если брать опытъ въ его цѣльности и полнотѣ, то нѣтъ основаній отрицать реальную цѣнность опыта мистиковъ и святыхъ. Противъ мистики и религій возражаетъ не опытъ, не эмпиризмъ въ его чистотѣ и безграничности, а разсудокъ, раціонализированное сознаніе, возмнившее себя полнотой всего.

Когда читаешь книгу Джемса, съ радостью чувствуешь, что струя свѣжаго воздуха входитъ въ удушливую атмосферу разсудочной культуры. Сокрушается твердыня раціоналистическаго позитивизма и эмпиризма и сокрушается послѣдовательнымъ эмпирикомъ, съ научной трезвостью, безъ всякой фантастики. Джемсъ остается позитивистомъ въ наукѣ и возстаетъ противъ интеллектуалистическаго господства позитивизма въ религій и философіи. Подсознательное „я“, жизнь воли и чувства, опытъ, расширенный въ сферу мистическую и религіозную—вотъ богатства, высвобождающіяся изъ-подъ гнета разсудочности опыта, изсушающаго волю и чувство. Послѣ той схоластики, въ которую все болѣе и болѣе вырождается современное неокантіанство, послѣ всей догматики „критической“ теоріи познанія, отдыхаешь на Джемсѣ, чувствуешь свободу отъ философской полиціи.

Читаешь Когена, Риккерта, Гуссерля и тоскуешь по Томѣ Аквинскомъ; въ томъ меньше было мертвящей схоластики, больше было духа жизни. Въдѣ познаніе есть функція процес

са жизни, и имѣть оно прежде всего огромную жизненную цѣнность, а не самодовлѣюще отвлеченную. Джемсъ вновь приближается къ жизненной тайнѣ познанія, и за это хвалѣму. Есть здоровое и жизненное зерно въ его своеобразномъ тяготѣніи къ наивному реализму, тутъ сказывается не потерянное чувство бытія. Въ самомъ Джемсѣ не чувствуется религіозной силы и сколько-нибудь яркаго мистическаго опыта, но онъ—свободный и широкій человѣкъ, въ немъ нѣтъ предрасудковъ, нѣтъ обычной ограниченности. Заслуги его—часто отрицательныя, не творческія. Книга его имѣетъ мало значенія для людей, живущихъ опытомъ религіознымъ и мистическимъ, но она имѣетъ большое значеніе для тѣхъ, которые находятся въ переходномъ состояніи и хотятъ освободиться отъ гнета раціоналистической ограниченности, жаждутъ выдти изъ темницы. Это—отрицательная помощь въ дѣлѣ освобожденія цѣлостнаго „я„ и цѣлостнаго опыта отъ суевѣрій и предрасудковъ раціонализма. Въ самомъ началѣ своего изслѣдованія Джемсъ признаетъ тотъ фактъ, что религія и мистика связаны съ неврозомъ. Но подрывается ли этимъ цѣнность религіознаго и мистическаго опыта, какъ обычно заключаютъ раціоналисты? Вопросъ о цѣнности не зависитъ отъ фактическихъ соотношеній, и наука не призвана опредѣлять цѣнности. Эту аксіому философіи Джемсъ съ большою свободой примѣняетъ къ вопросу о цѣнности религіознаго опыта.

До сихъ поръ я Джемса хвалю и рекомендую, но слѣдуетъ указать и на его слабости. Джемсъ очень талантливый и умный человѣкъ, но какъ бѣдно и убого его религіозное сознаніе, какое чувствуется въ немъ творческое безсиліе. Въ сферѣ религіозной Джемсъ—минималистъ, онъ такъ боится всякихъ утвержденій, всякихъ дерзаній. Матеріалы, на которыхъ онъ строить свою психологію религіознаго и мистическаго опыта, очень неполны и недостаточны. Джемсомъ совсѣмъ не использованы несмѣтные богатства восточной христіанской мистики, и онъ слишкомъ большое придаетъ значеніе англо-саксонскимъ сектамъ.

Джемсъ не видитъ и не понимаетъ того, что вся такъ называемая христіанская догматика—*опытная* происхожденія, что для подлинно вѣрующихъ и живущихъ религіозной жизнью догматы—*факты* мистическаго порядка, видѣнія. Джемсъ повидимому отождествляетъ догматы со схоластическимъ богословіемъ, что совершенно невѣрно. Для него всякая догматика есть рационализація мистическаго опыта, интеллектуальная теорія въ религіи. Но вѣдь догматика можетъ явиться въ религіозно-мистическомъ опытѣ тогда, когда обостряется зрѣніе; догматы могутъ быть описаніемъ встрѣчъ и видѣній. Догматическія же богословія плодятся тогда, когда мертвѣетъ религіозная жизнь и изсушается опытъ. Но живой и полный религіозный опытъ всегда утверждаетъ догматы, какъ остроту зрѣнія, какъ встрѣчи и видѣнія, всегда стремится къ максимуму, а не минимуму. Къ этому неизбежно должна придти сколько-нибудь полная психологія религіознаго опыта. Многообразіе религіознаго опыта есть исходная данность для подобной психологіи; но дальнѣйшее углубленіе психологіи должно осознать ту истину, что религіозный опытъ многообразными путями влечетъ къ единому, что всякій религіозный опытъ въ *предѣлѣ* стремится утверждать себя, какъ единственный. Удержаться на многообразіи значить закрѣпить бѣдность опыта, недостаточную его углубленность, не желать достигнуть предѣла. Джемсъ потому такъ легко утверждаетъ плюрализмъ, что онъ не хочетъ заходить слишкомъ далеко и говоритъ лишь предпоследнее, а не последнее. Джемсъ даетъ лишь самую элементарную, зачаточную психологію религіознаго опыта, психологія же высшая остается еще не написанной. Нужно помнить, что Джемсъ имѣетъ дѣло не съ религіознымъ опытомъ въ его полнотѣ и цѣлостности, а лишь съ индивидуальными религіозными переживаніями, съ субъективнымъ міромъ личности. Такое ограниченіе задачи вполне правомѣрно. Но Джемсъ склоненъ вообще принимать объективно-историческую и социальную сторону религій, утверждать лишь религіозный индивидуализмъ. Онъ какъ бы боится слишкомъ яркаго религіознаго свѣта.

Джемсъ ведетъ борьбу противъ философской и богословской схоластики съ помощью философіи прагматизма ¹⁾. Прагматизмъ имѣетъ всѣ основанія стать популярнымъ и даже моднымъ направлениемъ. На прагматизмъ почилъ духъ англо-американскаго утилитаризма, чисто практическаго отношенія къ познанію. Для прагматической философіи истина есть нужное для жизни, и она рождается въ дѣйствіи. Абсолютныхъ теоретическихъ критеріевъ не существуетъ. Въ этомъ есть здоровое зерно, здоровый протестъ противъ схоластическихъ гносеологій, противъ отвлеченной конструкціи знанія, какъ чего-то самодовлѣющаго и отъ жизни и воли оторваннаго. Но прагматизмъ не застрахованъ отъ опасностей скептическаго релятивизма и имъ одинаково могутъ воспользоваться, какъ скептики—позитивисты, такъ и сторонники расширенія опыта въ сторону религіи и мистики. И нужно сказать, что относительность прагматизма честнѣе и послѣдовательнѣе той относительности, въ которую насъ повергаетъ формализмъ абсолютныхъ теорій познанія. Въ философіи Джемса все-таки больше здороваго реализма и больше живого опыта, чѣмъ въ безысходномъ формализмѣ современной нѣмецкой философіи. Джемсъ многимъ поможетъ перейти отъ философскаго эпигонства къ философскому возрожденію, которое, подобно всякому возрожденію, требуетъ полноты живого опыта. Опасностямъ же скептической относительности должно противопоставить органическую, жизненно-цѣльную твердость духа. У насъ есть зачатки болѣе высокой философіи, чѣмъ философія прагматическая, болѣе органической, жизненной, конкретной философіи, и потому прагматизмъ не долженъ у насъ стать модой. Духу скептическому, духу относительности можно противопоставить лишь силу воли и волевого избранія, силу цѣлостной жизни духа.

Николай Бердяевъ.

¹⁾ Леруа, ученикъ Бергсона, примѣнилъ прагматическій методъ къ толкованію христіанскихъ догматовъ. Леруа—самый интересный мыслитель изъ католиковъ-модернистовъ. Но французскій прагматизмъ Бергсона и Леруа отличается отъ американскаго прагматизма Джемса. Бергсонъ—интуитивистъ.

Изъ размышленій о національности.

I.

Въ отношеніи къ проблемѣ національности, какъ и къ другимъ проблемамъ философіи культуры, необходимо проявляется характеръ общаго міровоззрѣнія или тѣхъ общеполитическихъ предпосылокъ, которыя неизмѣнно соприсутствуютъ — иногда даже помимо сознанія судящихъ, — а отчасти предопредѣляютъ ходъ разсужденія. Вопросъ о національности — это надо прямо сказать и рѣшительно утвердить — отнюдь не принадлежитъ къ числу такихъ вопросовъ, которые разсматривались бы и изучались бы внѣ этихъ предпосылокъ, voraussetzungslos (если только и вообще существуютъ такіе вопросы), однимъ только строгимъ примѣненіемъ научныхъ методовъ. Какъ ни важно научное изученіе разныхъ проявленій національности, однако въ немъ не ставится и не вмѣщается общая метафизическая проблема націи, т.-е. объ ея природѣ, цѣнности, идеѣ. Какъ и въ другихъ случаяхъ, наука лишь подводитъ къ этимъ вопросамъ, даетъ свой матеріалъ для ихъ постановки, но на этомъ и останавливается, если только она критична, т.-е. находится въ сознаніи своей дѣйствительной компетенціи. Что національность вообще существуетъ, какъ совершенно особая, своеобразная историческая сила, объ этомъ, конечно, никто не спорить, ни даже тотъ, кто желалъ бы этотъ фактъ уничтожить. О томъ, какъ выражается нація въ исторіи, въ бытѣ, въ нравахъ, въ учрежденіяхъ, объ этомъ мы все болѣе узнаемъ изъ расширяющагося жизнен-

наго и историческаго опыта и изъ научнаго изученія. Но вопросъ о томъ, что есть нація, переводить обсужденіе на еще болѣе общую почву. При отвѣтѣ на этотъ вопросъ неизбежно должны проявиться и основныя метафизическія разногласія. Два основныхъ направленія, естественно, обозначились въ исторіи философіи, принимая въ ней разныя формулировки: номинализму и реализму средневѣковой философіи въ новѣйшей соотвѣтствуетъ позитивизмъ, эмпиризмъ или идеализмъ (конечно, „трансцендентальный“), въ ихъ противоположности реализму, мистическому или спиритуалистическому. Для перваго воззрѣнія бытіе исчерпывается непосредственной данностью состоянія сознанія, которая въ своемъ выраженіи и логической обработкѣ облекается въ символику общихъ понятій и сужденій. Для другаго воззрѣнія дѣйствительность несравненно глубже опытной данности, показанія опыта суть только касанія подлинныхъ *res* о нашу субъективность, ея измѣнчивые и несовершенные, неадекватные символы („alles Vergängliche ist nur eine Gleichniss“). Если первое воззрѣніе, номинализмъ, неизбежно разрѣшаетъ міръ въ субъективный иллюзионизмъ замкнутого, имманентнаго опыта (притомъ искусственно ограниченаго и отпрепарированнаго), то второе воззрѣніе постулируетъ и стремится постигать въ доступной намъ теперь формѣ міръ вещей, сущаго (*τὸ ὄντος ὄν.*) Въ примѣненіи къ вопросу о націи это раздвоеніе философскаго мышленія даетъ такіе результаты. Для позитивистическаго или идеалистическаго номинализма и иллюзионизма нація всецѣло разрѣшается въ совокупность фактовъ, такъ или иначе связанныхъ съ національною жизнью, и есть только абстракція отъ этихъ фактовъ, или собирательное понятіе въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., лѣсъ есть совокупность многихъ деревьевъ. Совокупностью національныхъ чертъ и проявленій, опредѣляемой черезъ возможно-полную *enumerationem simplicem*, принципиально исчерпывается здѣсь содержаніе понятія націи, а объясненіе ея происхожденія средствами, доступными исторіи, вполне разрѣшаетъ ея проблему. Такова точка

зрѣнія философіи просвѣтительства, стараго и новаго; такъ разсуждалъ о націи еще Чернышевскій, приблизительно такъ разсуждаетъ теперь Милуковъ. Такъ должны бы разсуждать, оставаясь послѣдовательными, и теперешніе сторонники неокантіанскаго идеализма, хотя, по нѣкоторому недоразумѣнію, иные изъ нихъ и говорятъ о созданіи національной культуры. Совершенно иначе вопросъ о націи освѣщается философіей реализма. Для нея нація есть не только совокупность феноменологическихъ своихъ обнаруженій, исчисляемыхъ и изучаемыхъ наукой, но, прежде всего, нѣкое субстанціальное начало, творчески производящее свои обнаруженія, однако всецѣло не вмѣщающееся ни въ одномъ изъ нихъ и потому не сливающееся съ ними. Идея „національнаго духа“, которой оперировала историческая школа права, не была продумана ею именно съ этой метафизической стороны, но дѣйствительное соотношеніе вещей было формулировано въ ней (впрочемъ, въ примѣненіи къ частному вопросу о правообразованіи) совершенно вѣрно, хотя и въ терминахъ позитивистическаго историзма. *Нація есть*, не какъ коллективное понятіе, или логическая абстракція, но какъ творческое живое начало, какъ духовный организмъ, члены котораго находятся во внутренней живой связи съ нимъ. Когда мы переживаемъ національное чувство, ощущаемъ въ себѣ націю или себя въ націи, мы опознаемъ бытійственное, а не эпифеноменальное лишь свое опредѣленіе. Обычное сравненіе отношенія къ отечеству съ отношеніемъ къ матери становится особенно интересно и поучительно при сопоставленіи двухъ этихъ противоположныхъ міровоззрѣній. Что такое представляютъ собою отношенія сыновства, отцовства, материнства, или же столь излюбленная естествоиспытателями, столь таинственная и загадочная сила, именуемая наслѣдственностью? Для однихъ это—половое зачатіе, затѣмъ развитіе организма во чревѣ матери, „девятимѣсячная квартира“, затѣмъ совокупность отношеній бытовыхъ, воспоминаній дѣтства, привычки и пр. и пр., и, кромѣ того, передача по наслѣдству вмѣстѣ съ болѣзнями и предрасполо-

женіями къ нимъ иногда мельчайшихъ чертъ характера. Для другихъ — здѣсь тайна изъ тайнъ, почти непосредственнае самообнаруженіе запредѣльнаго. Ни въ чемъ, можетъ быть, тайна и глубинность жизни и реальное единство человѣчества такъ не обнаруживаются, какъ здѣсь. *Отечество* (patria, patrie, Vaterland, fatherland, πατρίς) есть только расширенное понятіе отцовства и сыновства, собраніе отцовъ и матерей, породившихъ и непрерывно порождающихъ сыновство ¹⁾. Эта идея націи, какъ realнаго, кровнаго единства, получила пластическое выраженіе въ языкѣ Библии (впрочемъ, и не въ ней одной) въ томъ, что племена и народы здѣсь обозначаются какъ лица по именамъ ихъ родоначальниковъ или вождей (имена колѣнъ Израилевыхъ, Ассуръ, Моавъ, Гогъ и др.), и эта персонификація національностей, конечно, не есть только художественный образъ или способъ выраженія, но подразумѣваетъ опредѣленную религіозно-метафизическую идею.

Итакъ, оба философскія міровоззрѣнія, номинализмъ и реализмъ, необходимо приводятъ и къ различной метафизикѣ націи, въ одномъ случаѣ разрѣшая ее всецѣло въ феноменологію, въ другомъ утверждая ее какъ трансцендентную реальность интуитивно опознаваемую въ непосредственномъ переживаніи. Эти метафизическія разногласія совершенно не касаются опытнаго изученія націи, науки о націи, которая, при вѣрности своимъ методамъ, можетъ вестись до извѣстной степени независимо отъ философскихъ предпосылокъ. Но они становятся очень чувствительны, когда обсуждаются вопросы о цѣнностяхъ, и вообще въ такихъ случаяхъ, когда человѣкъ выступаетъ не только какъ научный регистраторъ, но и какъ дѣятель, руководимый извѣстными идеями, настроеніями, волевыми импульсами. Исходя изъ предпосылокъ мистическаго реализма, мы должны мыслить и чувствовать національность лишь какъ нѣкоторое субстанціальное бытіе,

¹⁾ Величайшей заслугой Н. О. Седорова является это указаніе огромнаго философскаго значенія идеи отцовства и сыновства.

существующее прежде сознанія и составляющее его бытійственный *prīus*. Мы *сознаемъ* себя членами націи, потому что мы *реально принадлежимъ* къ ней, какъ къ живому духовному организму. Эта наша принадлежность совершенно не зависитъ отъ нашего сознанія; она существуетъ и до него и помимо него и даже вопреки ему. Она не только не есть порожденіе нашего сознанія или нашей воли, скорѣе наоборотъ, самое это сознаніе національности и воля къ ней суть порожденія ея въ томъ смыслѣ, что вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагаютъ для своего существованія нѣкоторое бытійственное ядро личности, какъ питательную, органическую среду, въ которой они возникаютъ и развиваются, конечно, получая затѣмъ способность воздѣйствовать и на самую личность. Какъ бы мы ни опредѣляли это ядро личности,—какъ инстинктъ вмѣстѣ съ Бергсономъ, или сублиминальное сознаніе вмѣстѣ съ Джемсомъ, или въ какихъ-либо иныхъ, рационалистическихъ понятіяхъ, созданныхъ при свѣтѣ дневного, уже проявленнаго сознанія, все это будутъ практически, для оріентировки въ цѣляхъ „инструментальныхъ“, болѣе или менѣе пригодныя, но по существу, конечно, одинаково неадекватныя попытки выразить словомъ, логизировать то, что алогично или сверхлогично или даже антилогично, но служить въ то же время субстратомъ для логоса. Сознаніе проходитъ по грани между бытіемъ и небытіемъ; оно есть различіе, или, какъ показалъ Гегель, всякое Werden синтезировано изъ Sein и Nichtsein, *omnis definitio est negatio*. Потому эмпирическое я не только не выражаетъ нашу подлинную, субстанціальную личность, но и не можетъ на это притязать, неадекватно ей; оно ее только *обнаруживаетъ*, выявляетъ, притомъ, въ состояніи афекціи инымъ бытіемъ и въ соотвѣтствіи характеру этой афекціи. Однако человѣкъ, хотя получилъ вмѣстѣ съ образомъ Творца и творческія силы, все же есть тварь, а не свой собственный творецъ; онъ въ этомъ смыслѣ и самъ для себя есть данность, т.-е. созданіе. И создается человѣкъ, по непреложному опредѣленію Творца, какъ сынъ и, вмѣстѣ, отецъ, какъ дочь или мать, не въ

вербальномъ только, но въ реальномъ смыслѣ, такъ, какъ вѣтки деревьевъ не растутъ въ лѣсу прямо изъ воздуха или изъ земли, но вырастаютъ изъ ствола. И въ этой реальности опять-таки безсильно что-либо измѣнить по существу наше сознаніе, такъ же точно, какъ русскому нельзя переродиться въ иностранца, хотя бы онъ былъ такой же французъ въ душѣ, какъ фонвизинская бригадирша, или столь же ожесточенно поносилъ Россію, какъ послѣднее время Д. С. Мережковскій.

Въ научомъ мышленіи, живущемъ въ мірѣ отвлеченностей, абстрактное и потому болѣе общее становится привычнѣе реальнаго и конкретнаго, наука какъ бы только снисходитъ, позволяя существовать отдѣльному экземпляру даннаго вида или рода во всей его бунтовщической и непослушной индивидуальности, во всякомъ случаѣ для науки индивидуальность это *accidentia*, общіе же, видовые признаки—*essentia*. Нельзя, конечно, упрекать науку за эту условность, которая проистекаетъ изъ ея „прагматическихъ“ цѣлей и ограниченности познавательныхъ силъ человѣка, заставляющей его прибѣгать къ помощи абстракціи, но слѣдуетъ въ то же время всегда бороться съ распространеніемъ этой привычки мысли и за предѣлы науки. Согласно этой привычкѣ принято думать, что непосредственно существуетъ человѣчество или человѣкъ вообще (*homo sapiens*,—тоже характерное видовое опредѣленіе естествознанія), хотя этотъ человѣкъ, между прочимъ, принадлежитъ къ извѣстной націи, говоритъ опредѣленнымъ языкомъ (до изобрѣтенія эсперанто), наконецъ, состоитъ членомъ семьи. Дѣйствительное же соотношеніе, какъ разъ противоположно такъ изображаемому. Существуетъ въ дѣйствительности конкретный человѣкъ, индивидъ, онъ рождается въ опредѣленной семьѣ, въ опредѣленномъ племени, націи, при чемъ въ каждую изъ этихъ болѣе широкихъ группировокъ онъ вступаетъ лишь чрезъ посредство своей непосредственной конкретности, не уничтожая ея, но лишь въ извѣстномъ смыслѣ переростая. Абстрактныхъ, космополитическихъ всечеловѣ-

ковъ, изъ которыхъ состоитъ абстрактное же всечеловѣчество вообще не существуетъ; въ дѣйствительности оно состоитъ изъ націй, а націи состояются изъ племенъ и изъ семей. Стоитъ только переложить абстрактный языкъ науки на конкретный языкъ дѣйствительности, какъ вся проблема о соотношеніи общечеловѣческаго и національнаго или индивидуальнаго получаетъ полную перестановку, и проблематичнымъ становится уже не существованіе національнаго рядомъ съ общечеловѣческимъ, какъ прежде, но, наоборотъ, возможность общечеловѣческаго въ національномъ, всеобщаго въ конкретномъ.

Итакъ, дѣйствительность конкретна, и эта конкретность ея и переживается въ опытѣ. Въ немъ, если мы не будемъ произвольно суживать его и закрывать глаза на его показанія, мы находимъ и такія изначальныя чувства, какъ отцовство, сыновство, національность. Это именно, прежде всего, чувства или, если угодно, инстинкты, и лишь въ моментъ рефлексіи они сознаются какъ идеи. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, не сознаніемъ порождается бытіе или инстинктъ, но бытіемъ порождается сознаніе. Национальности нельзя выдумать или создать сознательной, рефлектирующей идеологіей, она существуетъ раньше нея какъ ея основа. Можно искать различныхъ объясненій генезиса этого чувства, напр., господствующая эволюціонная доктрина стремится разрѣшить вопросъ допущеніемъ нечувствительныхъ, безконечно малыхъ измѣненій, приспособленій, которыя, удерживаясь „наслѣдственностью“, и создаютъ потомъ объясняемое явленіе. Этого типа объясненіемъ совершенно уничтожается, растворяется сущность вопроса въ эволюціи. Какъ бы мы ни изыскали эволюціонно генезисъ человѣка, все-таки остается неопровержимымъ, что *люди рождаются*, т.-е., что существуетъ какой-то неизслѣдимый научно *transcensus*, за которымъ внезапно получается новая индивидуальность, новый человѣкъ. Стирая всѣми силами эту роковую грань, эволюція думаетъ разрѣшить вопросъ его упраздненіемъ. Подобнымъ же образомъ и національности, хотя онѣ

исторически возникаютъ изъ сложныхъ этнографическихъ смѣшеній, но въ то же время остается вѣрнымъ и то, что *національности рождаются*, т.-е., что существуетъ историческая грань, за которою этнографическая смѣсь превращается въ націю съ ея особымъ бытіемъ, самосознаніемъ, инстинктомъ, и эта нація затѣмъ ведетъ самостоятельную жизнь, борется, отстаивая свое существованіе и самобытность. И весь логическій фокусъ теоріи „происхожденія человѣка отъ обезьяны“ въ ея грубой формѣ только и сводится къ молчаливому уничтоженію именно этой предѣльной грани, которая человѣка отъ обезьяны раздѣляетъ, такъ что не дается объясненія происхожденія человѣка отъ обезьяны, но происходитъ лишь уничтоженіе ихъ различія, подставляемое въ качествѣ такого объясненія.

Итакъ, національность опознается въ интуитивномъ переживаніи дѣйствительности или въ мистическомъ опытѣ, въ которомъ обнаруживается нуменальное бытіе, какъ сущее, лежащее въ основѣ своей феноменологіи. Но эта послѣдняя не содержитъ самаго этого сущаго, а только обнаруживаетъ, выявляетъ его. Національный духъ не исчерпывается никакими своими обнаруженіями, не сливается съ ними, не окостенѣваетъ въ нихъ. Ни къ одному изъ нихъ, какъ бы ни было оно цѣнно, нельзя окончательно пріурочить національный духъ, начало живое и творческое. Въ этомъ лежитъ осужденіе безкрылаго, исключительно консервативнаго отношенія къ національности, ибо въ немъ фактически живое мыслится мертвымъ или омертвѣвшимъ, но въ этомъ же заключается и осужденіе легкомысленнаго и непочтительнаго отношенія къ прошлому, ибо въ немъ исторически выражается та же духовная субстанція.

Нуменальное опознается нами въ мистическомъ опытѣ какъ сущее, но познается оно нами лишь въ своей феноменологіи. Познавать самихъ себя въ національномъ смыслѣ мы можемъ не заглядываньемъ себѣ за пазуху или разсматриваніемъ себя въ лупу, но изученіемъ національнаго творчества, объективированнаго въ отдѣльныхъ его про-

дуктахъ. Это изученіе индуктивно, а не интуитивно, хотя безъ этой первоначальной интуиціи оно было бы слѣпо. Сдѣлать его зрячимъ можетъ только сильное непосредственное чувство. Вотъ почему въ эпохи возбужденнаго, обостреннаго національнаго самосознанія открываются глаза и на національную феноменологію, изучается народный языкъ, лирика, эпосъ, искусство, обычаи и т. д., и все то, что не замѣчалось или не различалось дремлющимъ національнымъ самосознаніемъ, оживаетъ, становится красочнымъ и колоритнымъ. Самый поворотъ вниманія въ эту сторону, его изошреніе, пробужденіе любви къ родному есть уже заслуга передъ національнымъ самосознаніемъ, ибо на этомъ оно воспитывается. Инстинктъ переходитъ въ сознаніе, а сознаніе становится самопознаніемъ. А отсюда можетъ родиться и новое національное творчество. Конечно, нельзя быть національнымъ наказъ или преднамѣренно, ибо въ основѣ своей національность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный инстинктъ, а все инстинктивное не преднамѣренно и въ этомъ смыслѣ наивно (потому такъ приторны и непріятны всякія преднамѣренныя потуги къ національничанью), но національное сознаніе и чувство можетъ извѣстнымъ образомъ воспитываться, конечно, также, какъ и извращаться.

Инстинктъ національности, изъ слѣпота становясь зрячимъ, переходя въ сознаніе, переживается какъ нѣкоторое глубинное, мистическое влеченіе къ своему народу, какъ любовь, не въ скудномъ, моралистическомъ пониманіи рационалистической этики (какъ, напр., у Толстого), но въ мистическомъ смыслѣ, какъ нѣкоторый родъ эроса, рождающаго крылья души, какъ нахожденіе себя въ единствѣ съ другими, переживаніе соборности, реальный выходъ изъ себя, особый *transcensus*. Конечно, это натуральное единство или соборность принципиально отлично отъ единой, истинно католической соборности въ царствѣ благодатномъ, Церкви, и, насколько всякая такая натуральная соборность (народъ, классъ, человѣчество, государство) ставитъ себя

на мѣсто этой католической соборности, она становится лжесоборностью, во имя низшаго и стихійнаго отрицая высшее и благодатное. Въ порядкѣ соборности также существуетъ нѣкоторый іерархизмъ, послѣдовательность ступеней котораго безнаказанно не можетъ быть нарушаема. Но уже всякое преодоленіе своего индивидуалистическаго отъединенія отъ цѣлаго, своего естественнаго „протестантизма“, всякое чувство соборности человѣкъ переживаетъ какъ нѣкоторый эротическій пафосъ, какъ любовь, которая даетъ любящему особое ясновидѣніе относительно любимаго. Чѣмъ крѣпче любовь, тѣмъ крѣпче и вѣра: одно на другое опирается и одно другое поддерживаетъ. Не изъ разсужденій рождаются наши основныя и наиболѣе глубокія чувства, они возникаютъ прежде разсужденій изъ темной глубины нашей личности. Потому и доказательства имѣютъ здѣсь второстепенное значеніе. Въ нихъ стремится осознать себя, полнѣе раскрыться почувствованная любовь, но ошибочно было бы думать, что изъ-за нихъ она рождается ¹⁾.

Такимъ образомъ зарождается и крѣпнеть идея національнаго призванія. Національный мессіаниззмъ, помимо всякаго опредѣленнаго содержанія, въ него влагаемаго, есть, прежде всего, чисто формальная категорія, въ которую неизбежно отливается національное самосознаніе, любовь къ своему народу и вѣра въ него. Содержаніе это, вмѣстѣ съ славянофилами, можно видѣть въ церковнорелигіозной

¹⁾ „Кто дѣйствительно любитъ, вѣрить, не можетъ не вѣрить, что любимый человѣкъ обладаетъ въ какомъ бы то ни было отношеніи исключительными достоинствами, представляетъ собой индивидуальную и въ таковомъ качествѣ незамѣнимую цѣнность. Мало того, онъ *видитъ* эти достоинства, онъ *чувствуетъ* эту цѣнность. Это не значитъ, чтобы любимому лицу приписывались всевозможныя совершенства и полное отсутствіе недостатковъ, нѣтъ, но въ немъ усматривается нѣчто и такое, чего нѣтъ ни у кого въ мірѣ. И то, что происходитъ въ индивидуальной любви, бываетъ и съ любовью къ родинѣ, изъ которой и рождается вѣра въ національное призваніе“. (Такъ писалъ я въ очеркѣ „Душевная драма Герцена“, напечатанномъ въ „Вопр. Философ. и Психол.“ 1902, IV—V, перепечатанномъ въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“, Спб. 1903 и изданномъ отдѣльно. Кіевъ, 1905, стр. 34).

миссіи—въ явленіи міру „русскаго Христа“, можно, вмѣстѣ съ Герценомъ и народничествомъ, видѣть его въ социалистическихъ наклонностяхъ народа, можно, наконецъ, вмѣстѣ съ революціонерами послѣднихъ лѣтъ, видѣть его въ особенной „апокалиптической“, русской революціонности, благодаря которой мы совершимъ социальную революцію впередъ Европы,—эти противоположныя или различныя содержанія имѣютъ формальное сходство, суть разныя выраженія національной миссіи. И этотъ мессіаниззмъ появляется во всѣ эпохи и у всѣхъ народовъ въ пору ихъ національнаго подъема; это общая форма сознанія національной индивидуальности.

Национальный духъ стихійно выражается въ разныхъ сторонахъ національнаго творчества, но не отвергается ни въ какой изъ нихъ въ особенности, какъ на это справедливо указывается. Но совершенно ошибочно однако отсюда дѣлается иногда еще дальнѣйшее заключеніе, что и не должно стремиться къ его осознанію. Стремленіе найти логосъ національнаго чувства понять и привести къ возможной отчетливости идеаль національнаго призванія неистребимо коренится въ самомъ этомъ чувствѣ, которое, какъ и всякое глубокое чувство, не довольствуется инстинктивнымъ самосознаніемъ, но ищетъ своего логоса. Пусть всѣ попытки его опредѣленія относительны и измѣняются въ исторіи, это нисколько не есть возраженіе противъ ихъ правомѣрности. Работа національнаго самосознанія идетъ безостановочно вмѣстѣ съ историческимъ ростомъ націи, при чемъ въ этомъ своемъ ростѣ она дѣлаетъ все новыя попытки самоопредѣленія. Здѣсь происходитъ нѣчто подобное тому, что мы наблюдаемъ при ростѣ личнаго самосознанія ¹⁾.

¹⁾ Для П. Н. Милюкова достаточно констатировать, что старыя попытки русскаго національнаго самосознанія рушились (конечно, это также ничѣмъ не доказано), чтобы вывести отсюда, что національное сознаніе въ Россіи начинается чуть ли не съ интеллигенціи новѣйшей формаціи того разсудочно-просвѣтительскаго типа, яркимъ представителемъ котораго является самъ П. Н. Милюковъ. (Ср. сборникъ «Интеллигенція въ Россіи», статья П. Н. Милюкова, § VI «Безнаціональность интеллигенціи»).

Это самоопредѣленіе бываетъ органически связано со всѣмъ религіознофилософскимъ міровоззрѣніемъ и представляетъ собой одно изъ его частныхъ приложений. Потому при общемъ различіи міровоззрѣній, обусловливающимъ разность воспріятій и оцѣнокъ, никоимъ образомъ не можетъ получиться одинаковая національная идеологія. Такъ, напр., у религіознаго мыслителя типа Соловьева, Хомякова, Достоевскаго, конечно, не можетъ быть одинаковой философіи русской исторіи какъ у рационалистическаго, безрелигіознаго интеллигента, и то, что для одного представляется пережитой аберраціей ума, для другого какъ разъ явится наиболѣе цѣннымъ. Поэтому, при всей стихійности національнаго чувства, едва ли можетъ быть одинаковая философія націи, но въ то же время, едва ли можно только поэтому воздерживаться отъ такой философіи.

Идеаль національнаго мессіанизма требуетъ своего выраженія въ нѣкоторой идеальной проэкціи, въ то же время неизбежно становится и нормой для суда надъ дѣйствительностью. Народность представляетъ собой идеальную цѣнность не какъ этнографическій матеріаль, не своей внѣшней оболочкой — плохо для національнаго самосознанія, если только къ этому и сводится оно, — но какъ носительница идеальнаго признанія высшей миссіи. Потому чистѣйшее выраженіе духа народности представляютъ собой его „герои“ (въ Карлейлевскомъ смыслѣ) или „святые“ (въ религіозномъ смыслѣ). Вотъ почему каждый живой народъ имѣетъ и чтить, какъ умѣетъ, своихъ святыхъ и своихъ героев. Они тѣ праведники, ради которыхъ существуетъ сырой матеріаль этнографической массы, въ нихъ осуществляется миссія народа. Они самый прекрасный и нѣжный цвѣтокъ, расцвѣтающій на вѣтвяхъ дерева, которое имѣетъ толстый и грубый стволъ и глубоко уходящіе въ землю корни. Эта мысль, что самое существованіе народа оправдывается лишь его праведностью, вѣрностью своему призванію и своему служенію, получила свое классическое выраженіе у еврейскихъ пророковъ; это противопоставленіе всего народа, какъ

этнографическаго матеріала и „святого остатка“ „святого Израиля“, ради котораго Богъ избралъ этотъ народъ, получаетъ у нихъ исключительно трагическій характеръ. Все пониманіе внѣшней исторіи еврейства, его трагическихъ судебъ, концентрируется въ этомъ противопоставленіи массы народа, измѣнившаго своему призванію, и „святого остатка“, для котораго сохраняютъ силу непреложныя обѣтованія. Высокимъ призваніемъ своимъ не только возвышается народъ, но имъ онъ и судится. Національная вѣра находится въ трагическомъ конфликтѣ съ печальной дѣйствительностью; она колеблется, порою какъ будто гаснетъ, потомъ опять возрождается подъ волнами разныхъ впечатлѣній. Такому огненному испытанію подвергается теперь и наша національная вѣра въ „святую Русь“, въ тотъ „святой остатокъ“, ради котораго—въ высшемъ смыслѣ—только и существуетъ „Россія“. Національная вѣра, какъ это показали на своемъ примѣрѣ іудейскіе пророки, не только не уполномочиваетъ къ самодовольству и самовосхваленію, но она обязываетъ быть требовательнымъ, неумолимымъ, жесткимъ, она понуждаетъ къ самобичеванію и самообличенію. Тѣ, сердце которыхъ истекало кровью отъ боли за родину, были въ то же время ея нелицемѣрными обличителями. Но только страждущая любовь даетъ право на это національное самозаушеніе, тамъ же, гдѣ ея нѣтъ, гдѣ она не ощущается, поношеніе родины, издѣвательство надъ матерью, проистекающее изъ легкомыслія или духовнаго оппортунизма, вызываетъ чувство отвращенія и негодованія. Національный мессіаниззмъ есть поэтому жгучее чувство, всегда колеблющееся между надеждой и отчаяніемъ, полное страха, тревоги, отвѣтственности. Онъ не только не закрываетъ неприглядной дѣйствительности, стоящей въ такомъ противорѣчій съ высокой миссіей, но ее сильнѣе подчеркиваетъ. „О, недостойная избранья, ты избрана“,—вырвалось однажды у Хомякова. И это чувство недостойнства въ избраніи, которое все-таки остается неотмѣннымъ для вѣрующаго сердца, наполняетъ душу смятеніемъ, страхомъ, ее волнуетъ и терзаетъ.

Въ національномъ чувствѣ есть поэтому страшная и всегда подстерегающая опасность измѣнить ради него каеволично-сти, всечеловѣчности, такъ же какъ національной церкви легко отъединиться отъ церкви вселенской, „единой, соборной и апостольской“. Национальность есть хотя и органическая, но не высшая форма человѣческаго единенія, ибо она не только соединяетъ, но и разъединяетъ. И національный мессіаниззмъ, особенно въ годину историческаго благополучія, слишкомъ легко переходитъ въ національную исключительность, т.-е. въ то, что зовется обыкновенно націонализмомъ. Классическій примѣръ такого націонализма даетъ намъ та же исторія еврейства; но его можно наблюдать и повсемѣстно.

Национальное чувство поэтому нужно всегда держать въ уздѣ, подвергать аскетическому регулированію и никогда не отдаваться ему безраздѣльно. Идея избранія слишкомъ легко вырождается въ сознаніе особой привилегированности, между тѣмъ какъ она должна родить обостренное чувство отвѣтственности и усугублять требовательность къ себѣ. При правильномъ развитіи національнаго чувства имъ должно порождаться историческое смиреніе, несмотря на вѣру въ свое призваніе, такъ же точно, какъ высота христіанскаго идеала и возвышенность обѣтованій не надмѣваетъ, но смиряетъ ихъ подлинныхъ носителей. Однимъ словомъ, національный аскетизмъ долженъ полагать границу національному мессіанизму, иначе превращающемуся въ карикатурный отталкивающій націонализмъ.

II.

Однако, идя далѣе и въ этомъ направленіи, мы наталкиваемся на своеобразную трудность. Дѣло въ томъ, что національность не только необходимо смирять въ себѣ, но въ то же время ее надо и защищать, ибо въ этомъ мірѣ все развивается въ противоборствѣ. И насколько предосудителенъ націонализмъ, настолько же обязателенъ патриотизмъ.

Націи не существуютъ безъ историческаго покрова, или

облегающей ихъ скорлупы. Эта скорлупа есть государство. Конечно, есть націи, не имѣющія своего государства; нація въ этомъ смыслѣ первичнѣе государства. Именно она родитъ государство, какъ необходимую для себя оболочку. Національный духъ ищетъ своего воплощенія въ государствѣ, согласно красивому выраженію Лассалы въ рѣчи о Фихте (употребленному въ примѣненіи къ германскому народу). Въ высшей степени знаменателенъ тотъ фактъ, что государства создаются не договоромъ космополитическихъ общечеловѣковъ и не классовыми или групповыми интересами, но самоутверждающимися національностями, ищущими самостоятельнаго историческаго бытія. *Государства національны* въ своемъ происхожденіи и въ своемъ ядрѣ,—вотъ фактъ, на которомъ неизбѣжно останавливается мысль. Даже тѣ государства, которыя въ своемъ окончательномъ видѣ состоятъ изъ многихъ племенъ и народностей, возникли въ результатѣ государствообразующей дѣятельности одного народа, который и является въ этомъ смыслѣ „господствующимъ“ или державнымъ. Можно идти какъ угодно далеко въ признаніи политическаго равенства разныхъ націй,—ихъ исторической равноцѣнности въ государствѣ это все же не установить. Въ этомъ смыслѣ Россія, конечно, остается и останется *русскимъ* государствомъ при всей своей многоплеменности даже при проведеніи самаго широкаго національнаго равноправія. Совмѣстное существованіе многихъ націй подъ одной государственной кровлей создаетъ между ними не только отношенія солидарности, но и соревнованія, борьбы. Въ этой борьбѣ напрягается чувство національности, и оно, конечно, всегда угрожаетъ перейти въ націонализмъ, хотя внѣшнія проявленія послѣдняго могутъ весьма различаться въ разныя эпохи исторіи. Нравственное сознаніе современнаго человѣка все менѣе мирится съ угнетеніемъ болѣе слабыхъ національностей господствующею; въ этомъ оно видитъ прежде всего униженіе для этой послѣдней и вопіющую несправедливость. Однако, рядомъ съ этими политическими отношеніями существуютъ

еще и нравственныя отношенія между національностями, и эти отношенія не всегда распредѣляются въ соотвѣтствіи политическимъ. Вслѣдствіе раціоналистическаго космополитизма нашей интеллигенціи, задающей тонъ въ печати и общественномъ мнѣніи, у насъ какъ-то получилось такое положеніе вещей, что русская національность въ силу своей одіозной политической привилегированности въ общественномъ сознаніи оказывается подъ нѣкоторымъ моральнымъ бойкотомъ; всякое обнаруженіе русскаго національнаго самосознанія встрѣчается недовѣрчивостью и враждебностью, и этотъ бойкотъ или самобойкотъ русскаго самосознанія въ русскомъ обществѣ отражаетъ его духовную слабость. Вся ненормальность этого положенія, которая достаточно чувствуется изъ непосредственнаго повседневнаго опыта, ярко обнаруживается при самомъ даже деликатномъ прикосновеніи къ этому вопросу, какъ это случилось, напр., въ характерномъ эпизодѣ съ полемикой о „національномъ лицѣ“. Достаточно было П. Б. Струве высказать ту простую мысль, что русскіе суть русскіе и имѣютъ право и обязанность чувствовать себя русскими, такъ же какъ евреи чувствуютъ себя евреями, чтобы по поводу этого признанія элементарнаго духовнаго равноправія націй поднялась газетная буря ¹⁾).

Ростъ индивидуализма, повидимому, приносить съ собой обостреніе и національнаго чувства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его дифференціацію. Рядомъ съ общенароднымъ или общегосударственнымъ самосознаніемъ развивается мѣстный, племенной патріотизмъ, коверъ національностей становится все пестрѣе и многоцвѣтнѣе, а борьба ихъ принимаетъ болѣе сложный, притомъ не только политическій, но и культурный характеръ. Во всякомъ случаѣ будущимъ государство-

¹⁾ Между тѣмъ именно еврейскій вопросъ, въ которомъ проблема русскаго національнаго самосознанія ставится въ чрезвычайно остромъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и замаскированномъ видѣ, требуетъ особенно искренняго обсуждения. Изъ этого обсуждения могли бы выиграть внутреннія взаимныя отношенія той, по крайней мѣрѣ, части русской и еврейской интеллигенціи, которая ищетъ правдиваго и ничѣмъ не замаскированнаго самоопредѣленія.

вѣдамъ предстоитъ еще много поработать для удовлетворительнаго разрѣшенія политической стороны этихъ вопросовъ, о чемъ съ прозорливостью думалъ еще въ прошломъ вѣкѣ нашъ замѣчательный политическій мыслитель Драгомановъ ¹⁾).

При всей борьбѣ и соревнованіи національностей въ предѣлахъ одного государства, это послѣднее все же является общимъ ихъ домомъ, и сознаніе этой общности тѣмъ выше, чѣмъ больше ихъ политическая самостоятельность. Такимъ образомъ изъ отдѣльныхъ проявленій національнаго патріотизма образуется общегосударственный патріотизмъ. Государство или власть содержитъ въ себѣ самостоятельное мистическое начало, власть *есть*, какъ воля къ власти и способность къ повиновенію въ человѣкѣ. Эмпирическимъ государствомъ не вызывается къ жизни, а только выявляется это сверхъ-эмпирическое начало власти, какъ Божьяго установленія, по опредѣленію ап. Павла. Потому было бы поверхностно и антиисторично разсматривать государство какъ средство, кѣмъ-либо изобрѣтенное и созданное для опредѣленной цѣли по общественному договору, какъ это казалось раціоналистамъ XVIII вѣка. Государство есть въ насъ и потому только существуетъ внѣ насъ, иначе, безъ этого предположенія, существованіе власти вообще было бы совершенно непостижимымъ чудомъ ²⁾, и государство было бы всегда побѣждаемо анархіей, или, точнѣе, изъ анархіи никогда не родилось бы государства. Но это не мѣшаетъ однако тому, что въ іерархіи цѣнностей государство стоитъ ниже націи, служить для нея органомъ или средствомъ.

Хотя и не существуетъ жизни внѣгосударственной, однако самостоятельное національное государство не есть единственно возможная форма существованія націи, какъ это слишкомъ убѣдительно показываетъ исторія еврейскаго на-

¹⁾ См. Собраніе сочиненій М. И. Драгоманова, т. I, и вступительный очеркъ Б. А. Кистяковского, превосходно ориентирующій въ идеяхъ Драгоманова.

²⁾ Ср. на эту тему вдумчивый очеркъ С. Л. Франка. „Проблема власти“ въ сборникѣ „Философія и жизнь“. Спб. 1910.

рода (а въ новѣйшее время и польскаго). Но самостоятельное государство представляет собой огромнѣйшую національную цѣнность, а потому патріотизмъ распространяется неизбежно и на государство, на политическое тѣло народа. Русское государство дорого мнѣ не какъ *государство*, или извѣстная опредѣленная форма организациі правового порядка вообще (мы знаемъ, какъ велики его несовершенства въ этомъ отношеніи), но какъ *русское* государство, въ которомъ моя народность имѣетъ свой собственный домъ. И насколько въ немъ могутъ чувствовать себя дома и другія народности, стоящія подъ русской державой, и насколько онѣ исторически связаны съ русскою, это же чувство раздѣляется и ими, хотя и въ разной степени. Это чувство не остается платоническимъ, оно выражается въ заботѣ о государствѣ, о его внѣшней безопасности и мощи, о внутреннемъ благосостояніи. Потому во время внѣшней войны съ такою силою вспыхиваетъ патріотическое чувство, и отсутствіе его можно объяснить или дефектами гражданственности, или же преобладаніемъ разныхъ раціоналистическихъ настроеній надъ инстинктами. Патріотическій же характеръ усваивается при нормальныхъ условіяхъ и освободительному движенію съ программой внутреннихъ реформъ. Съ здоровой и крѣпкой государственностью тѣсно связано и народное хозяйство, которое развивается лишь въ національно-государственной организациі, хотя и перерастаетъ со временемъ эту форму. Нельзя не желать своей странѣ, чтобы она успѣшно развивалась экономически (нужно ли это еще особо доказывать!) и крѣпла политически, чтобы національно-государственное тѣло было здорово и сильно. А это обозначаетъ цѣлую государственно-экономическую программу здороваго національнаго эгоизма, какъ это слѣдуетъ прямо и не лукавя сказать. Ибо, если вдуматься въ характеръ современной политической и экономической борьбы, въ ея историческое развитіе, начиная отъ эпохи меркантилизма, этого наивнаго, а вмѣстѣ и классическаго выраженія національнаго эгоизма, и кончая современнымъ империализмомъ,

то нельзя не видѣть здѣсь напряженной міровой борьбы, въ которой отстающій или слабый неизбѣжно падаетъ и выбивается изъ строя. Поэтому національный эгоизмъ, чувство національно-государственного самосохраненія (такъ же какъ, если взять болѣе узкую сферу, забота о благосостояніи своей семьи) неизбѣжно становится руководящей нормой политики, политической добродѣтелью. Ибо на насъ лежать и обязанности, и отвѣтственность какъ передъ своими близкими, такъ и передъ своими потомками.

Но и здѣсь насъ подстерегаетъ конфликтъ высшихъ и низшихъ нормъ. Ибо въ заботѣ о національномъ тѣлѣ, въ служеніи національному эгоизму слишкомъ легко перейти границу, и тогда политика становится просто международнымъ разбоемъ, а сама побѣждающая нація вырождается въ хищника. Слѣдовательно, и здѣсь необходимъ коррективъ, и здѣсь національное самоограниченіе, аскетизмъ національности долженъ быть всегда насторожѣ. Но и помимо этихъ конфликтовъ, сама по себѣ задача созданія или поддержанія государственнаго могущества и экономической моши хотя и безконечно важна, но не есть все-таки первая. Не ради того, чтобы жирѣть и собирать жиръ, угрожая бронированнымъ кулакомъ всякому сопернику, существуетъ національность въ исторіи. Если здоровье есть благо и забота о немъ необходима, то нельзя вѣдь заботу о сохраненіи здоровья сдѣлать высшей или единственной нормой поведения. И если подобныя цѣли становятся господствующими, происходитъ нравственное, а затѣмъ и государственное вырожденіе. При этомъ идеальныя цѣли уходятъ вдаль, а совсѣмъ неидеальныя ихъ заслоняютъ въ сознаніи. Конфликтъ духа и „плоти“ воспроизводится и здѣсь въ національно-государственномъ масштабѣ.

Рядомъ съ національнымъ и государственнымъ единеніемъ людей стоитъ еще экономическая ихъ группировка, основанная на „классовыхъ“ интересахъ. Существуетъ распространенное мнѣніе, ставящее выше націи классы. „Пролетаріи не имѣютъ отечества“, „пролетаріи всѣхъ странъ,

соединяйтесь“, — кому не знакомы въ наши дни эти лозунги. Нельзя уменьшать силы классовой солидарности и объединяющаго дѣйствія общихъ экономическихъ интересовъ и борьбы на этой почвѣ. И однако при всемъ томъ національность сильнѣе классоваго чувства, и въ дѣйствительности, несмотря на всю пролетарскую идеологию, рабочіе все-таки интимнѣе связаны съ своими предпринимателями соплеменниками нежели съ чужеземными пролетаріями, какъ это и сознается въ случаѣ международнаго конфликта. Не говоря уже о томъ, что и экономическая жизнь протекаетъ въ рамкахъ національнаго государства (указаніе этой связи составляетъ безсмертную заслугу Фр. Листа), но и самые классы существуютъ *внутри* націи, не разсѣкая ея на части. Послѣднее если и возможно, то лишь какъ случай патологической. Экономическія группировки коренятся въ измѣнчивыхъ внѣшнихъ условіяхъ жизни, въ исторической эмпири; національность же нуменальна, корни ея заложены глубже даннаго эмпирическаго фундамента. Люди не рождаются, но дѣлаются пролетаріями или капиталистами; они могутъ перемѣщаться на соціальной лѣстницѣ, сынами же даннаго народа люди рождаются, но не дѣлаются. Существуетъ національная культура, національное творчество, національный языкъ, но міръ не видѣлъ еще классовой культуры. Нервы національной солидарности проникаютъ черезъ броню классоваго отъединенія. Если это не сознается при обычныхъ условіяхъ жизни, то лишь по той же самой причинѣ, по которой низкій пригорокъ можетъ заслонять на близкомъ разстояніи высокую гору, но она становится видна, стоитъ отступить отъ него на нѣсколько шаговъ. Классъ есть внѣшнее отношеніе людей, которое можетъ породить общую тактику, опредѣлять поведеніе, въ соотвѣтствіи нормѣ классоваго интереса, но оно не соединяетъ людей изнутри, какъ семья или какъ народность. Между индивидомъ и человѣчествомъ стоитъ только нація, и мы участвуемъ въ общекультурной работѣ человѣчества, какъ члены націи ¹⁾.

¹⁾ Ср. объ этомъ мѣткія сужденія Н. А. Бердяева въ предисловіи къ его книгѣ „Духовный кризисъ интеллигенціи“. Спб. 1910.

III.

Національність проявляется въ культурномъ творествѣ. Культуры не слѣдуетъ, конечно, отождествлять съ новѣйшей образованностью, ибо культурное творчество изначально и древнѣе ея. Самое могучее орудіе культуры, въ которомъ отпечатлѣвается душа національности, есть *языкъ* (не даромъ по-славянски языкъ прямо и обозначаетъ народъ, и не напрасно Фихте въ „Рѣчахъ къ нѣмецкому народу“ чистоту и первоначальность языка считаетъ основнымъ признакомъ національности). Въ языкѣ мы имѣемъ неисчерпаемую сокровищницу возможностей культуры, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отраженіе, и созданіе души народной. Вотъ почему, любя свой народъ, нельзя не любить, прежде всего, свой языкъ. Вотъ почему, при всемъ своемъ скептицизмѣ и западниществѣ, такой мастеръ русскаго языка, какъ Тургеневъ, столь ясно сознавалъ, что „великій русскій языкъ можетъ быть данъ лишь великому народу“. Столь же національна, какъ языкъ, на раннихъ ступеняхъ исторіи оказывается народная вѣра, что отражается и въ народномъ словоупотребленіи: христіане или православные какъ синонимъ русскихъ. Внѣхристіанскія, натуральныя религіи зарождаются въ темной глубинѣ религіознаго инстинкта исключительно какъ національныя. Онѣ выражаютъ собой религіозное самосознаніе цѣлаго народа. Національный характеръ религій есть, конечно, нѣчто общеизвѣстное, и тѣмъ не менѣе, думается намъ, эта связь религіи и національности все же еще недостаточно оцѣнивается. Явленія религіознаго синкретизма и предполагаемой миграціи религіозныхъ вѣрованій, съ такимъ увлеченіемъ и даже азартомъ отыскиваемая современной наукой, отнюдь не отрицаютъ этого факта, скорѣе даже можно сказать по поводу ихъ, что исключенія лишь подтверждаютъ общее правило. Кромѣ того, даже и несомнѣнныя, а не предполагаемыя только явленія религіознаго синкретизма предполагаютъ вовсе не механическое заимствованіе заграничной новинки, но нѣкоторую ассимиляцію, процессъ органическій,

чего не принимаютъ во вниманіе въ достаточной мѣрѣ современные историки. Съ точки зрѣнія того реалистическаго пониманія націи, котораго мы придерживаемся, эти національныя религіи представляютъ собой ступени естественнаго откровенія, касанія міра божественнаго, лучи котораго преломляются черезъ призму національной души и ея своеобразныхъ воспріятій. И богословіе этихъ религій, или ихъ міѳологія является символическимъ выраженіемъ этихъ своеобразныхъ переживаній и откровеній. Конечно, если видѣть въ немъ только міѳологеми или басни, тогда явленія религіознаго синкретизма получаютъ очень простое объясненіе: оно сводится почти къ констатированію литературныхъ заимствованій и вліяній. Если же отказаться отъ этого совершенно ненаучнаго и вмѣстѣ перерелигіознаго пониманія природы естественныхъ (или „языческихъ“) религій и видѣть въ нихъ прежде всего извѣстный религіозный опытъ и систематизацію этихъ переживаній, тогда проблема религіознаго синкретизма пріобрѣтаетъ совершенно иной характеръ, и на первый планъ выдвигается самостоятельный вопросъ о внутреннихъ условіяхъ этого усвоенія или ассимиляціи одной религіей элементовъ другой. Есть одна только сверхнародная, воистину каѳолическая религія—Воплощеннаго Слова, она и обращается поэтому ко „всѣмъ языкамъ“. Она содержитъ откровеніе абсолютной истины и потому свободна отъ національной ограниченности. Однако и она, будучи сверхнародна по своему содержанію, остается не безнародна по способу усвоенія. Она обращается къ личности, къ какой бы націи она ни принадлежала, съ одной и той же благой вѣстью, она создаетъ этимъ сверхнаціональнаго общечеловѣка. Но человѣкъ этотъ остается живой, конкретной личностью, облеченной въ національно-историческую плоть и кровь. Единое благовѣстіе каждый слышитъ по-своему въ переводѣ на языкъ своей національной души и отзывается на него также по-своему. Вселенская проповѣдь Евангелія не дѣлаетъ человѣка абстракт-

нымъ, обезличеннымъ существомъ; душа каждого по-своему вибрируетъ въ отвѣтъ на зовъ Воскресшаго. Поэтому мы и наблюдаемъ въ исторіи, что христіанство воспринимается и осуществляется въ жизни тоже національно; устанавливается—и очень рано—особый національный характеръ помѣстныхъ церквей, и это различіе приводитъ въ послѣдствіи къ великому расколу между восточной и западной церковью. Мы отнюдь не хотимъ въроисповѣдныхъ разногласій (въ особенности въ такихъ основныхъ противорѣчіяхъ, какъ между церковнымъ христіанствомъ и протестантизмомъ) сводить всецѣло къ различію національныхъ типовъ, тѣмъ болѣе, что различныя въроисповѣданія можно, хотя, правда, лишь въ видѣ исключенія, наблюдать въ предѣлахъ и одного народа (нѣмцы). Но несомнѣнно, что они все-же находятся въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи національнымъ характерамъ. Даже въ предѣлахъ одного и того же въроисповѣданія чувствуются эти національныя черты. Поэтому славянофильское выраженіе „русскій Христосъ“ можно понимать между прочимъ, и въ смыслѣ констатированія того факта, что разныя народности, какъ реально, различныя между собою, каждая по-своему воспринимаетъ Христа и измѣняется отъ этого принятія. Въ этомъ смыслѣ можно говорить (вполнѣ серьезно и безъ тѣни всякаго кощунства) не только о русскомъ Христѣ, но и о греческомъ, объ итальянскомъ, о германскомъ, такъ же какъ и объ національныхъ святыхъ. Конечно, непосредственно, изнутри, по характеру собственнаго религіознаго опыта, намъ, русскимъ, ближе и доступнѣе именно нашъ русскій Христосъ, Христосъ преп. Серафима и преп. Сергія, нежели Христосъ Бернарда Клервосскаго или Екатерины Сіенской или даже Франциска Ассизскаго. Мы отнюдь не превращаемъ этимъ религію въ атрибутъ народности, скорѣе наоборотъ, народность становится здѣсь атрибутомъ религіозной, точнѣе, той индивидуальной формой, въ которой воспринимается вселенская истина, ея пріемникомъ.

И именно эта способность совершенно особаго воспріятія божественной полноты, выдѣленія своего особаго луча изъ божественной плеромы и есть то, что для религіознаго воззрѣнія представляется въ природѣ національности наиболѣе цѣннымъ и важнымъ. „Святая Русь“ это та сторона души русскаго народа, которою онъ воспринимаетъ Христа и Церковь и которая по отношенію ко всей народной жизни есть свѣтъ, свѣтящійся во тьмѣ.

Глубоко ошибочно то противопоставленіе, которое вообще дѣлается нерѣдко между національнымъ и общечеловѣческимъ. Общечеловѣческое можетъ имѣть двоякій характеръ—абстрактночеловѣческаго, безличнаго и внѣнаціональнаго, или конкретночеловѣческаго, индивидуальнаго и національнаго. Въ первомъ смыслѣ общечеловѣческимъ будетъ всякое техническое изобрѣтеніе, пущенное во всеобщій оборотъ, научная истина, однажды установленная и сдѣлавшаяся общимъ достояніемъ. И техника жизни, то, что называется внѣшней культурой, и теоретическая и прикладная наука одинаково принадлежать къ этому типу, суть безличное анонимное достояніе единаго человѣчества, многорукаго Бриарея, въ своемъ коллективномъ бытіи порождающаго и развивающаго и эту „технику“, и эту „науку“. Здѣсь національность проявляется сравнительно слабо, какъ степень общей одаренности или спеціальныхъ способностей, и гораздо большее значеніе имѣетъ при этомъ культурный возрастъ, ступень историческаго развитія. Во второмъ смыслѣ общечеловѣческое мы получаемъ при наиболѣе полномъ выявленіи своей индивидуальности, личной или національной: когда Ницше выбрасываетъ изъ себя запекшіеся куски крови и желчи, раскрываетъ свою истерзанную душу, когда Гёте творить такое до послѣдней степени національное по языку и по духу произведеніе какъ „Фаустъ“, мы не сомнѣваемся, что это—общечеловѣческое достояніе, которое въ то же время могло родиться только изъ нѣдръ индивидуальнаго и національнаго духа.

Несомнѣнно, что на языкѣ эсперанто никогда не будетъ написанъ ни Фаустъ, ни ему подобное произведеніе. Замѣна конкретнаго *homo* абстрактнымъ гомункуломъ, къ счастью, совершается не такъ легко, и гомункулизмъ торжествуетъ преимущественно въ области внѣшней культуры, техники жизни. Все же культурное творчество, создающее духовныя цѣнности, конкретно и національно. Это положеніе можетъ считаться въ настоящее время общепризнаннымъ относительно искусства, мистическіе корни котораго для всѣхъ явно уходятъ въ матернюю землю и прямо питаются ея соками. Гораздо сложнѣе и спорнѣе обстоитъ дѣло съ той дѣятельностью человѣческаго духа, которая принадлежитъ обѣимъ областямъ, т.-е. какъ абстрактно-человѣческаго, такъ и конкретно-человѣческаго. Мы разумѣемъ философію. Безспорно есть отдѣлы или проблемы философіи, которыя совершенно отходятъ въ область науки, напр., логика, методологія, частныя проблемы теоріи познанія (однако, кромѣ основной и центральной—о природѣ знанія и объ истинѣ). Здѣсь имѣютъ значеніе только различія культурнаго возраста, и болѣе молодыя націи, естественно, становятся въ отношеніе ученичества къ старшимъ. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ, конечно, прямо признать (да, насколько мнѣ извѣстно, никѣмъ и никогда и не отрицалось), что молодой русской философіи приходится учиться у болѣе зрѣлой западной и вообще слѣдуетъ пріобщиться къ движенію міровой философской мысли. (Эту простую мысль за послѣднее время начинаютъ провозглашать чуть ли не въ качествѣ цѣлой философской программы). Однако исчерпываются ли этимъ задачи философской мысли? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ неизбежно скажется то основное различіе философскихъ міровоззрѣній, — реалистическаго и идеалистическаго, о которомъ мы говорили вначалѣ. Для идеалистическаго иллюзіонизма („трансцендентализма“) задача философіи исчерпывается логической обработкой предѣльныхъ понятій опыта и проблемами теоріи познанія. Въ этомъ смыслѣ философія объявляется наукой и, конечно, она ли-

шена въ качествѣ таковой особыхъ національныхъ чертъ ¹⁾. Но философія имѣетъ и инья, творческія задачи, сближающія ее съ религіей и искусствомъ. Она стремится къ построенію цѣлостнаго міровоззрѣнія, которое имѣетъ въ своей основѣ своеобразное міроощущеніе. Она также питается мистическими корнями бытія, и въ ея творествѣ неизбежно проявляется и качественно опредѣленная національная индивидуальность. Это скажется и въ преобладаніи излюбленныхъ проблемъ, и особыхъ способовъ къ нимъ подхода, въ особомъ направленіи философскаго интереса. Пользуясь выраженіемъ марксизма, можно сказать, что философія есть идеологія метафизическаго бытія, которымъ и опредѣляется философское сознаніе. Конечно, всѣ значительныя произведенія національной философской мысли неизбежно становятся общечеловѣческимъ достояніемъ, но это не мѣшаетъ Платону или Плотину оставаться настоящими греками, а Канту (или даже Риккерту) типичнымъ нѣмцемъ, такъ же какъ Джемсу—съ ногъ до головы американцемъ. При такомъ пониманіи задачъ философіи и ея природы вполнѣ умѣстно говорить и о русской философіи, хотя бы она была еще и очень молода по сравненію съ европейскою, и въ ея первыхъ шагахъ и раннихъ зачаткахъ любовно отыскивать и внутренне опознавать ея національныя черты. Это отнюдь не значитъ, что не существуетъ единой философской истины. Но она иной природы, чѣмъ научная; она не отвлеченна, но конкретна, и въ разныхъ аспектахъ можетъ быть доступна познанію. Нельзя отрицать возможности того, что это любовное сосредоточеніе вниманія на своемъ родномъ отвратить или ослабить вниманіе къ работѣ западной мысли въ ту пору, когда еще такъ необходима заморская школа, но не менѣе естественно и другое опасеніе, что ученики этой школы превратятся въ „вѣчныхъ студентовъ“, не желающихъ или

¹⁾ Съ наибольшей прямолинейностью эта точка зрѣнія недавно была выражена г. Яковенко въ статьѣ „О задачахъ философіи въ Россіи“ („Рус. Вѣд.“, 30 апр. 1910 г.).

уже неспособныхъ духовно возвращаться на родину. Сила западной культуры, очевидное старшинство ея возраста до такой степени располагають и къ внутренней передъ ней капитуляціи, что пока приходится бороться скорѣе съ наклонностью къ этой послѣдней, нежели съ культурнымъ націонализмомъ. И потому, обращаясь мыслью къ старому спору славянофиловъ и западниковъ, мы съ невольной признательностью вспоминаемъ какъ объ особой заслугѣ славянофиловъ передъ русской культурой именно объ ихъ подвигахъ національной вѣры. Нашему поколѣнію слѣдовало бы унаслѣдовать ихъ широкое и основательное философское образованіе, но затѣмъ, чтобы, вооружившись имъ, продолжать ихъ же національнокультурную работу.

До сихъ поръ нашему обществу не удастся достигнуть духовнаго равновѣсія въ своемъ національномъ самочувствіи. Попрежнему оно страждетъ отъ раціоналистическаго космополитизма своей интеллигенціи и отъ воинствующаго націонализма правящихъ сферъ и руководящихъ партій. Въ вопросахъ культуры, гдѣ пора бы проникнуться стремленіемъ къ національному самоопредѣленію и самосознанію, мы пробавляемся космополитическими или западническими настроеніями, напротивъ, въ вопросахъ государственности и политики, гдѣ давно уже пора выходить на путь свободы и равноправія народностей, мы опять вступили на путь реакціоннаго націонализма (какъ показываетъ и законопроектъ финляндскій и вся новѣйшая польская политика). Между тѣмъ путь, который повелительно указывается намъ исторіей, долженъ бы вести насъ къ подъему культурнаго патріотизма и ослабленію политическаго націонализма. Русская народность, конечно, останется и должна остаться державной въ русскомъ государствѣ, но пусть это будетъ положеніе перваго среди политически равноправныхъ и свободныхъ народностей, соединенныхъ общей государственностью, общимъ домомъ. Націонализмомъ у насъ убивается патріотизмъ и косвенно поддерживается космополитизмъ, а въ этомъ послѣднемъ, въ свою очередь, находитъ свою

духовную опору воинствующій націонализмъ. Получается порочный кругъ.

Однако въ этомъ отношеніи за послѣднее время обозначается нѣкоторое улучшеніе. Въ образованномъ обществѣ какъ будто начинается пробуждаться національное самосознаніе. Ему приходится прокладывать себѣ дорогу среди предубѣждений, воспитанныхъ нашимъ офиціальнымъ націонализмомъ и космополитическими или западническими предрасудками, главною же трудностью при этомъ остается — все-таки слабость нашей культурной традиціи. Но тѣмъ больше должны мы дорожить хотя и слабыми, но своими культурными ростками, ибо только искренно любя родное и стремясь быть ему вѣрными, можемъ мы плодотворно работать для созданія національной культуры и, насколько есть силъ, готовить постановку высокихъ задачъ, для которыхъ, мы вѣримъ, призванъ нашъ великій народъ.

С. Булгаковъ.

Беркли как родоначальник современного имманентизма.

Для того, чтобы поставить во *внутреннюю* связь Беркли и имманентную философию, мнѣ нужно начать нѣсколько изда-лека.

Въ своихъ „изслѣдованіяхъ о сущности человѣческой сво-боды“ Шеллингъ говоритъ:

„Въ новой философіи отсутствуетъ понятіе *природы*“.

Это парадоксальное положеніе таитъ въ себѣ глубокую мысль.

Если мы подойдемъ къ новой философіи съ анализомъ съ точки зрѣнія этого положенія, мы увидимъ, что основная черта всей новой философіи, въ противоположность антич-ной и средневѣковой, заключается въ томъ, что новая фѣ-лософія на всемъ своемъ протяженіи и во всѣхъ своихъ представителяхъ не признаетъ *природы, какъ сущаго*. И можно сказать, весь ходъ развитія, всѣ детали и изгибы основныхъ типовъ новой европейской мысли (а также новѣйшей) *пред-рѣшаются* этимъ непризнаніемъ.

Бэконъ и Декартъ—вотъ два генія, съ особою силою во-плотившіе въ себѣ основныя тенденціи новаго мышленія и блескомъ своихъ писаній какъ бы навсегда отдѣлившіе новое время отъ античности и средневѣковья. Декартъ съ несравненною силою мысли закладываетъ основы того *механическаго міросозерцанія*, которое въ продолженіе трехъ столѣтій лишь развивается и детализируется, и которое даже въ XX вѣкѣ является основнымъ и господствующимъ

типомъ научной мысли и сверхнаучныхъ построеній. Бэконъ съ огромнымъ успѣхомъ и необычайной для философа славой становится теоретикомъ и пророкомъ того практическаго завоеванія природы и утилитарнаго господства надъ нею, которое дало такіе пышные плоды въ совершенно исключительномъ и единственномъ во всей исторіи человѣчества расцвѣтѣ европейской *индустріи* и побѣдномъ шествіи *матеріальной цивилизаціи* Европы по всѣмъ странамъ свѣта.

Какъ механическое міросозерцаніе Декарта, такъ боевая завоевательная философія Бэкона въ равной степени, хотя и съ разныхъ сторонъ, окончательно порываютъ съ *природой, какъ сущимъ*, т.-е. съ живой *φύσις* античности, полной органическихъ *εἶδος*овъ, творческихъ энтелехій, сперматическихъ логосовъ и съ неменѣе живой *natura archetypa* патристики и средневѣковья, *natura creata creans*, которая никакъ не исчерпывается тѣмъ, что въ ней открывается человѣку и ведетъ самостоятельную глубоко скрытую и таинственную жизнь.

„Наша главная цѣль,—говоритъ Бэконъ,—это *заставитъ природу служить дѣламъ и потребностямъ человека*“¹⁾ для того, чтобы человѣкъ простеръ свою власть надъ природой, которая ему *принадлежитъ* по божественному дару²⁾. Онъ понимаетъ, что, „только повинаясь природѣ, можно ею управлять“³⁾. Но это повиновеніе не сыновнее, а дипломатическое. Умственно приспособиться къ глубокимъ и сложнымъ процессамъ природы нужно лишь для того, чтобы завладѣть ея тайнами и даже не тайнами, а „секретами“⁴⁾, а завладѣвши заставить служить. Природа какъ субъектъ для Бэкона не существуетъ, она лишь объектъ, изъ котораго можно черпать много открытій, а эти открытія очень полезны, потому что увеличиваютъ господство и благосостояніе Человѣчества.

1) N. O. lib. II § 31.

2) N. O. lib. I, § 129.

3) N. O. lib. I, § 129.

4) N. O. lib. II, § 8.

Это практическое и, можно сказать, прагматическое игнорированіе природы, какъ сущаго, получаетъ теоретическое завершеніе въ механистической философіи Декарта. Если Бэкономъ природа, какъ сущее не признается фактически, то Декартъ не можетъ признать природу за сущее *принципально*. Res cogitans непереходимою пропастью отдѣляется отъ res extensa. Res extensa,—т.-е. весь матеріальный, природный міръ, есть чистая протяженность, лишенная всякихъ энергій и всякихъ формъ дѣятельнаго существованія. Res extensa—*существенно пассивна, инертна*. Но будучи такою, она лишена всякой *жизни въ себѣ*. Не имѣя же никакой жизни въ себѣ, природа есть чистый объектъ и ни въ какомъ смыслѣ субъектомъ, т.-е. сущимъ признана быть не можетъ.

Какъ Бэконъ, такъ и Декартъ, участвуя—первый практически, второй теоретически—въ великомъ историческомъ *отрывѣ* отъ природы какъ сущаго, оставались въ полномъ и сладкомъ невѣдѣніи тѣхъ разрушительныхъ слѣдствій, которыя съ неизбежностью вытекали изъ ихъ основныхъ принциповъ. И Бэконъ, и Декартъ даже не подозревали, какую колоссальную, затяжную, многовѣковую революцію, какъ въ области мысли, такъ и въ области жизни—они *начинали* своими великими трудами. И Бэконъ, и Декартъ одинаково были увѣрены, что все остается по-старому, и природа, т.-е. внѣшній міръ, продолжаетъ существовать и вѣчно будетъ существовать такъ же непоколебимо, такъ же устойчиво и такъ же неоспоримо, какъ она существовала въ ихъ сознании.

Въ *этомъ* они глубоко ошиблись!

Вольтеръ говоритъ: „Il y a des diables, qui ne cedent à aucun exorcisme; celui de la logique par exemple“, и какъ *ни хотѣлось* Декарту и Бэкону, чтобы все оставалось по-старому,—дѣволъ логики въ зависимости отъ основного сдвига, наиболѣе крупными глашатаями котораго были Бэконъ и Декартъ,—произвелъ въ дальнѣйшемъ развитіи философской мысли Европы цѣлый рядъ самыхъ неожиданныхъ, самыхъ парадоксальныхъ и невѣроятныхъ перемѣненій.

Если природа не существуетъ, какъ сущее, если она пассивна, инертна въ себѣ, если она существенно-безжизненна—тогда что изъ себя представляетъ весь матеріальный міръ? Что такое та *матерія*, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ процессовъ вселенной?

Для Декарта матерія абсолютно пассивна. Но вмѣстѣ съ тѣмъ реально и абсолютно *существуетъ*. Вedomые діаволомъ логики окказіонализмъ и Мальбраншъ начинаютъ чувствовать затрудненіе. Если матерія только пассивна, тогда вся активность, вся дѣйствующая причинность всецѣло перемѣщается въ Бога и въ конечныхъ духовъ, надѣленныхъ свободою волей. Но тогда матерія только совокупность случайныхъ *поводовъ*. Тогда причинность матеріальныхъ процессовъ, какъ таковыхъ, окказіоналистична, т.-е. причинность эта въ себѣ не существуетъ и призрачна. Еще одинъ шагъ и призрачной окажется не только причинность матеріальныхъ процессовъ, но и сама *матерія*.

Матерія не существуетъ — вотъ послѣдовательный, парадоксальнѣйшій выводъ неизбежно вытекающій изъ Бэконо-Декартовскаго отрицанія природы, какъ сущаго.

Любопытно, что неизбежность этого вывода, кромѣ внутренней необходимости мысли, доказывается исторически тѣмъ, что къ нему одновременно, независимо другъ отъ друга, пришли съ двухъ сторонъ три различныхъ философа:

1. *Джонъ Норрисъ*, соединявшій традиціи платонизма съ горячимъ преклоненіемъ передъ Мальбраншемъ, въ своемъ „Разсужденіи о божественной любви“ говорить:

„Подумайте, что за мертвая и инертная вещь матерія, насколько бѣденъ и пусть матеріальный міръ. Это *совершенная фикція*... Человѣкъ живетъ среди иллюзій и обмановъ“ ¹⁾.

2. *Артуръ Кольтеръ* — также соединявшій увлеченіе платонизмомъ съ картезіанствомъ Мальбранша, понимая матерію, какъ чистую *внѣшность* принципиально отрицаетъ существованіе внѣшняго, т.-е. матеріальнаго міра въ своемъ трудѣ

¹⁾ Lyon. L'idéalisme en Angleterre au XVIII siècle p. 183.

Clavis universalis, который носить характерный подзаголовокъ: „Новое разысканіе истины, состоящее въ доказательствѣ несуществованія и невозможности *внѣшняго міра*“¹⁾.

3. Геніальный епископъ клойнскій *Беркли*, внѣ всякой связи съ платонизмомъ и очевидно безъ всякаго воздѣйствія Мальбранша, въ силу одной лишь внутренней логики, въ цѣломъ рядѣ блестящихъ сочиненій побѣдоносно раскрываетъ всю нелѣпость того мертвого понятія матеріи, которое затвердѣло въ какой-то не философскій догматъ, какъ въ континентальномъ картезіанствѣ, такъ и въ англійскомъ эмпиризмѣ.

Громадное, исключительное мѣсто Беркли въ развитіи новой философіи заключается именно въ томъ, что онъ къ маіор Декарта и Бэкона съ необыкновенной ясностью приставимъ миногъ своихъ глубокихъ психологическихъ и философскихъ разысканій и съ поражающей смѣлостью сдѣлалъ неизбѣжный, необходимый и въ то же время парадоксально неожиданный выводъ.

Теперь нѣсколько обрисовавъ духовную почву, на которой выросла философія Беркли, мы можемъ съ большей ясностью представить основныя черты, такъ сказать, *внутренній рельефъ* его міровоззрѣнія.

Въ Беркли поражаетъ рѣдкая оригинальность и свѣжесть мысли. Еще студентомъ Trinity college'a въ краткихъ, но рѣзкихъ чертахъ набрасываетъ онъ всѣ основныя идеи своей философіи и въ самомъ концѣ замѣтокъ пишетъ:

„Къ такимъ мыслямъ я имѣлъ неизъяснимое стремленіе *съ самаго дѣтства*“²⁾.

Всѣ его сочиненія поэтому проникнуты рѣдкимъ единствомъ замысла и внутренней связанностью.

1) Clavis universalis or a new inquiry after truth, being the demonstration of the non existence or impossibility of an external world. London 1713. Эта книга стала библиографич. рѣдкостью. Эшенбахъ даетъ переводъ въ своемъ Sammlung d. vornehmsten Schriftsteller die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen.

2) Commohplace bookbusq. Fraser'a p. 157.

Шопенгауэръ гордо сказалъ: „моя философія подобна стовратнымъ Оивамъ: въ нее можно проникнуть со всѣхъ сторонъ и черезъ каждыя ворота дойти до центра“.

Если философія Беркли не имѣетъ сотни воротъ, то, кромѣ второстепенныхъ, въ ней можно отмѣтить *три* главныхъ входа, и каждый входъ дѣйствительно ведетъ къ самому центру. Это, во-первыхъ, „новая“ теорія зрѣнія, во-вторыхъ, критика отвлеченныхъ идей, въ-третьихъ, распространеніе идеальности вторичныхъ свойствъ на первичныя.

1. Въ 1709 г., т.-е. за годъ до обнародованія своего главнаго философскаго сочиненія „Трактата о началахъ чело-вѣческаго познанія“, 24-лѣтній Беркли выпускаетъ „Новую теорію зрѣнія“. Хотя его имматеріализмъ въ общихъ чертахъ уже сложился,—ислѣдованіе вопросовъ теоріи зрѣнія онъ хотѣлъ вести чисто научно, т.-е. внѣ связи съ своимъ общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ. „Чтобы сдѣлать болѣе понятными принципы нашей теоріи зрѣнія, мы сочли наилучшимъ, оставить въ сторонѣ *неизвѣстныя субстанціи, внѣшнія причины, агенты или силы*, не дѣлать никакихъ заключеній о вещахъ, не составляющихъ предмета нашего наблюденія, а также не дѣлать ихъ основаніемъ для какихъ-либо выводовъ“¹⁾. Тѣмъ интереснѣе, что *духъ времени* сказался даже въ чисто-научномъ изслѣдованіи, и результаты фізіологической оптики оказались великолѣпнымъ, прочно подогнаннымъ фундаментомъ для системы абсолютнаго идеализма.

Основная мысль теоріи зрѣнія Беркли, принятая съ энтузіазмомъ и детально разработанная англійской психологіей XVIII и XIX вв., заключается въ томъ, что внѣположность матеріальнаго міра, разстояніе, величина предметовъ, положеніе ихъ въ трехмѣрномъ пространствѣ не составляютъ прямого и *первоначальнаго* объекта зрѣнія. Смѣна свѣтовыхъ впечатлѣній—вотъ что дано непосредственно глазу. О разстояніи и величинѣ предметовъ намъ говоритъ не зрѣніе, а *всязаніе*. Если бы слѣпой внезапно получилъ зрѣніе, онъ

¹⁾ The Theory of vision § 17. Grimm. Geschichte d. Erkenntnissproblems S. 212.

не могъ бы глазами различить куба отъ шара. Лишь ассоціруя свои точныя осязательныя ощущенія съ новыми неопредѣленными зрительными, онъ научился бы со временемъ и глазами воспринимать различіе одной фигуры отъ другой. Беркли позднѣе съ торжествомъ могъ сослаться на знаменитый опытъ съ слѣпорожденнымъ Числденомъ, который подтвердилъ результаты его *психологическаго анализа*.

Что же въ такомъ случаѣ представляетъ изъ себя *зрѣніе*? Все, что даетъ зрѣніе—это не что иное, какъ въ извѣстномъ порядкѣ расположенные ряды зрительныхъ *знаковъ*, которые говорятъ намъ, что сейчасъ послѣдуютъ такія-то осязательныя ощущенія. Ничего объективнаго въ *вещахъ* зрѣніе не открываетъ. *Зрительный символизмъ* имѣетъ для Беркли лишь практическое назначеніе: оріентировать насъ въ нашихъ же осязательныхъ и другихъ ощущеніяхъ. Но осязаніе? говоритъ ли оно что-нибудь о *вещахъ*? Или же и оно символично? И оно служить знаками и лишь оріентируетъ?

Задать этотъ вопросъ, значитъ попасть въ самую сердцевину философіи Беркли.

2. Второй корень идеализма Беркли—въ его критикѣ отвлеченныхъ идей. Въ этомъ пунктѣ онъ рѣзко расходится съ Локкомъ, который полагалъ, что обладаніе общими отвлеченными идеями отличаетъ больше всего людей отъ животныхъ.

„Между всѣми ложными принципами, когда-либо признаваемыми въ мірѣ, ни одинъ не имѣлъ такого глубокаго, широко-распространеннаго и въ то же время такого вреднаго вліянія, какъ предразсудокъ, что *мы можемъ имѣть общія отвлеченныя идеи*. Это ученіе служило источникомъ большой путаницы и безчисленныхъ заблужденій во всѣхъ отрасляхъ знанія“ ¹⁾.

Говорятъ, что, оставляя безъ вниманія отличительные признаки Петра, Якова, Ивана и удерживая лишь общее имъ,

¹⁾ Princ. of hum. knowl § 6.

мы можемъ образовать отвлеченную идею *человѣка, чело-вѣческой природы, чело-вѣчности*. Постепенно же восходя по этой лѣстницѣ обобщенія, мы можемъ составить еще болѣе отвлеченныя идеи *животнаго, существа вообще* ¹⁾.

„Обладаютъ ли другіе люди,—говоритъ Беркли,—такую чудесною способностью... объ этомъ слѣдуетъ спросить ихъ самихъ. Что касается меня, я долженъ сознаться, что *лишенъ этой способности*“ ²⁾.

„Для меня невозможно составить отвлеченную идею движенія, отличную отъ движущагося тѣла,—движеніе, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно, и то же самое можетъ быть сказано о всѣхъ прочихъ ка-кихъ бы то ни было отвлеченныхъ идеяхъ. Чтобы быть яснымъ, скажу, что я сознаю себя способнымъ къ отвлеченію въ одномъ смыслѣ, а именно, когда я разсматриваю нѣкоторыя отдѣльныя части или качества особо отъ другихъ, съ которыми они, правда, соединены въ какомъ-либо предметѣ, но безъ которыхъ они могутъ въ дѣйствительности существовать. Но я отрицаю, чтобы я могъ отвлекать одно отъ другого такія качества, которыя не могутъ существовать въ такой отдѣльности или чтобы я могъ образовывать общее понятіе, отвлекая его отъ частныхъ вышеуказаннымъ способомъ“ ³⁾.

Итакъ, отвлеченныя идеи есть выдумка школь. Это слова, за которыми не стоитъ никакой реальности. Но что такое ненавистная Беркли *матерія*, какъ не отвлеченная идея? Развѣ матерія какъ таковая дана въ какомъ-нибудь опытѣ? Конкретно даны лишь предметы. А матерія есть продуктъ отвлеченія, обобщенія, или—что для Беркли тождественно—*вымысла*. Матерія поэтому только *помен*:—и какъ *помен* не таить въ себѣ никакого *имен'а*. Ея бытіе также призрачно, какъ призрачно бытіе треугольника, который былъ бы ни равностороннимъ, ни неравностороннимъ, ни равно-

1) Ibid § 9.

2) Ibid § 10.

3) Ibid § 10.

бедреннымъ, ни неравнобедреннымъ. Какъ всякая отвлеченная идея, матерія полна самыхъ противорѣчивыхъ и взаимно исключających опредѣленій и потому не только не можетъ быть признана существующей, но даже не можетъ быть признана *мыслимой*.

3. Третій, можно сказать самый существенный корень идеализма Беркли въ его смѣломъ распространеніи идеальности вторичныхъ качествъ на первичныя.

Еще въ древности было признано, что такія качества тѣлъ, какъ цвѣтъ, звукъ, вкусъ, существуютъ лишь въ насъ и не могутъ быть признаны объективными опредѣленіями вещей. Галилей и Декартъ приняли это какъ несомнѣнное и, слѣдуя имъ, Локкъ произвелъ извѣстное различіе качествъ первичныхъ отъ качествъ вторичныхъ. Если вторичныя качества — цвѣтъ, звукъ, вкусъ, запахъ, температура — субъективны, то первичныя качества — протяженіе, плотность, фигура, движеніе, число — *трансубъективны*. Если первыя говорятъ лишь о нашей способности ощущенія, то вторыя вѣрно воспроизводятъ то, что *существуетъ въ самыхъ вещахъ*.

Беркли нашелъ различіе это глубоко непослѣдовательнымъ. На чемъ оно основано? Почему тепло или холодъ — ощущенія субъективныя, а фигура или величина предметовъ признается за объективное? Потому ли, что тѣло, кажущееся для одной руки теплымъ, для другой кажется холоднымъ? Но развѣ *фигура* и *величина* предметовъ не кажутся различными при различномъ разстояніи или при различномъ строеніи глаза? Башня издали кажется круглой, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается четырехугольной. Какая же разница между первичными качествами и вторичными? Беркли рассматриваетъ одно первичное качество за другимъ и находитъ, что *никакой*. *Движеніе* измѣряется временемъ, время же есть данное субъективное. *Сопротивленіе* познается потому духовному состоянію, которое оно въ насъ вызываетъ. А духовное состояніе есть опять-таки данное субъективное. Что касается *пространства*, то психологическій анализъ этой

идеи въ „Новой теоріи зрѣнія“ уже показали, что пространство *разложимо*. Его составные элементы могутъ и должны быть сведены на данныя субъективныя.

Но если и первичныя качества субъективны, тогда что остается отъ всего матеріальнаго міра? Во что превратится вселенная, если все, рѣшительно все, что мы знаемъ о ней, есть не больше, какъ субъективная картина, вырастающая изъ нашей способности ощущенія, оплодотворенной рефлексіей и закрѣпленной привычкой?

Мы находимся уже въ самомъ центрѣ міровоззрѣнія Беркли. Діаволь логики завелъ Беркли въ любопытныя мѣста.

Въ чемъ состоитъ, чѣмъ исчерпывается существованіе матеріальныхъ вещей, т.-е. существованіе всего внѣшняго міра.

„Я говорю столъ, на которомъ пишу я, существуетъ. Это значить, что я вижу и осязаю его; если бы я находился внѣ моего кабинета, то также бы сказалъ, что столъ существуетъ, разумѣя тѣмъ самымъ, что, находясь въ моемъ кабинетѣ, я могъ бы воспринять его или же, что какой-либо другой духъ дѣйствительно воспринимаетъ его. Здѣсь былъ запахъ—это значить его обоняли; былъ звукъ—значить его слышали; были цвѣтъ или фигура—значить они были восприняты зрѣніемъ или осязаніемъ“¹⁾.

Въ такомъ случаѣ весь матеріальный міръ существуетъ ровно настолько, насколько воспринимается. Бытіе матеріальныхъ вещей исчерпывается ихъ восприимчивостію. Для нихъ *быть* — значить *быть воспринимаемыми*. Ихъ *esse* математически равно ихъ *percipi*²⁾.

Беркли умѣетъ быть смѣлымъ и первый въ исторіи новой философіи съ опредѣленностью говорить:

„Я считаю... что весь небесный хоръ, и все убранство земли, однимъ словомъ всѣ вещи, составляющія вселенную, не имѣютъ существованія внѣ духа“³⁾.

¹⁾ Ibid § 3.

²⁾ Ibid § 3.

³⁾ Ibid § 6.

...„Существуетъ поразительно распространенное между людьми мнѣніе, будто дома, горы, рѣки — однимъ словомъ всѣ ощущаемые предметы имѣютъ естественное или реальное существованіе, отличное отъ ихъ воспринимаемости умомъ. Но... что такое вышеупомянутые предметы, какъ не вещи, воспринимаемыя нами въ ощущеніяхъ? и что же мы воспринимаемъ, какъ не наши собственные идеи или ощущенія? и не будетъ ли полнымъ противорѣчіемъ допустить, что какое-либо ихъ сочетаніе существуетъ, не будучи воспринимаемымъ?“¹⁾.

Но что такое въ такомъ случаѣ *матерія*, та матеріальная субстанція, которая такъ нужна была Декарту, Галилею, Локку? Которая для нѣкоторыхъ типовъ мышленія замѣнила само Абсолютное?

Беркли съ торжествомъ и желѣзной логичностью дѣлаетъ выводъ: *этой воображаемой матеріи просто не существуетъ*. Этотъ мертвый кумиръ, заставившій склониться передъ собой столько гениальныхъ головъ, есть химера, возставшая изъ небытія школьнаго отвлеченія и снова свергнутая анализомъ Беркли въ вѣчное небытіе. Съ міра какъ бы снимается тяжелый, бездушный матеріальный покровъ и все внѣшнее бытіе представляется состоящимъ изъ самага тончайшаго матеріала: *идей*.

Для того, чтобы правильно понимать Беркли, нужно правильно понимать, что разумѣтъ онъ подъ идеями. Это ни идеи Платона, ни отвлеченныя понятія школьной философіи. *Idea* Беркли не репрезентативна, а презентативна. Она ничего не воспроизводитъ и ничего не повторяетъ. Она есть то, что воспринимается. Она есть неразложимо-конкретное содержаніе воспріятія. А такъ какъ воспріятіе есть то же, что сознаніе, то идея для Беркли есть то, что сознается. Поэтому сказать, что внѣшній міръ есть совокупность идей — для Беркли все равно что сказать: внѣшній міръ есть *содержаніе сознанія*.

¹⁾ Ibid § 4.

Понятно поэтому, что идеализм Беркли эмпирическую реальность внѣшняго міра принимаетъ ни сколько не въ меньшемъ размѣрѣ, чѣмъ это дѣлается философіей Декарта или Бэкона. Говорить, что Беркли болѣе химериченъ, чѣмъ Декартъ или какой угодно другой представитель новой или новѣйшей философіи, совершенно неправильно. Онъ отрицаетъ лишь то, что всей новой философіей въ принципѣ *было отвергнуто*. Къ уже совершившемуся отрицанію онъ принципиально не прибавляетъ *ни единой* капли отрицанія. Количественно не умножая отрицанія Декарта и Бэкона, Беркли даетъ ему лишь болѣе совершенную логическую форму. Умолчанное онъ произноситъ вслухъ, скрытое выводитъ наружу. Беркли прекрасно сознавалъ свою полную общность въ вопросѣ о реальности внѣшняго міра, со всей современной ему философіей и потому справедливо настаивалъ, что его философія оставляетъ бытіе этого внѣшняго міра также неоспоримо, какъ... и вся новая философія.

Любопытно, что Беркли считалъ свою философію гораздо болѣе близкой *къ наивному сознанию*, чѣмъ какую бы то ни было другую философію. Онъ подчеркиваетъ много разъ эту близость и еще студентомъ пишетъ: „Не печальтесь. Вы не потеряете ничего ни изъ реального, ни изъ химерическаго. Я стою за реальность болѣе, чѣмъ всякій другой философъ“. „Во всѣхъ вопросахъ я согласенъ *съ толпой*“ ¹⁾. Онъ увѣренъ, что своимъ отрицаніемъ матеріальной субстанціи онъ противорѣчитъ только школьнымъ философамъ и, устранивъ этотъ призракъ,—такъ сказать мѣшавшій смотрѣть на вещи *просто*,—онъ низводитъ философію съ неба отвлеченности на землю конкретной жизни и возвращаетъ ее къ наивному, естественному сознанию всего человѣчества.

„Философы теряютъ ихъ матерію, математики ихъ нечувствительныя ощущенія; профаны ихъ протяженное Божество. Ради Бога скажите, что теряетъ остальное человечество?“ ²⁾.

¹⁾ Common place book p. 54. Princ. § 35.

²⁾ Ibid p. 56.

Но если матеріи нѣтъ, что сообщаетъ устойчивость нашимъ воспріятіямъ? Почему они не разсыпаются на рядъ безсвязныхъ видѣній, подобныхъ тѣмъ, что бываютъ въ лихорадочномъ снѣ? Почему воспріятія наши закономѣрны и *предстоятъ намъ въ видѣ связной*, непрерывной картины дѣйствительности?

Доселѣ Беркли шелъ путемъ аналитической логики и общее направленіе его мысли (не говоря о деталяхъ) было необычайно послѣдовательнымъ. Скрытую трещину новой европейской мысли онъ съ неустрашимой послѣдовательностью расковырялъ до того, что кумиръ матеріи, явившейся суррогатомъ природы, какъ Сущаго, раскололся и рассыпался на куски. Но рассыпаясь въ куски, кумиръ матеріи своимъ внезапнымъ исчезновеніемъ не вовлекалъ ли Беркли въ непроходимый и безысходный *иллюзіонизмъ*? Если Беркли фактически сумѣлъ въ иллюзіонизмъ не впасть, то свою свободу отъ иллюзіонизма онъ купилъ дорогой цѣной. Въ полномъ противорѣчій какъ съ основными тенденціями всей новой мысли, такъ и съ *тѣмъ* своимъ собственнаго философствованія, Беркли пришлось серьезно использовать *остатки того онтологизма*, который былъ основной стихіей какъ античной философіи, такъ и внутренне связанной съ нею философіи отцовъ Церкви и средневѣковья. Эти остатки онтологизма онъ почерпнулъ изъ своей личной религіозности и, не замѣтивъ всей неизмѣримой разницы этихъ двухъ стихій философствованія: религіознаго онтологизма и меоническаго рачіонализма, онъ цѣльностью своей личности и единствомъ своей субъективной увѣренности слилъ воедино то, что для насъ представляется логически несоединимымъ.

Иллюзіонизмъ Беркли устранилъ очень просто. Если бытіе матеріальнаго міра исчерпывается его воспринимаемостью и въ конечномъ счетѣ безъ остатка разлагается на данныя нашего сознанія, то бытіе духовъ, носителей сознанія и субъектовъ воспріятія, есть бытіе особаго рода, бытіе истинное, безотносительное и абсолютное. Какъ центры реального воленія „духи“ обладаютъ самостоятель-

нымъ существованіемъ и, пребывая прочно въ потокѣ своихъ собственныхъ внутреннихъ состояній, сообщаютъ прочность и пребываемость тому внѣшнему міру, который является лишь закономѣрной частью этихъ внутреннихъ состояній. Но закономѣрность внѣшняго міра, строгая, необходимая, превышаетъ степень прочности и пребываемости отдѣльныхъ смертныхъ конечныхъ духовъ, и ими одними объяснена быть не можетъ.

Существуетъ *Абсолютный Духъ*, Премудрый и Всемогушій, который вызвалъ изъ небытія, какъ конечныхъ духовъ, такъ и внѣшній міръ, ими перципируемый, и какъ *Универсальное Сознаніе*, содержитъ и сохраняетъ тотъ міръ „идей“, въ которомъ духи живутъ. Вся послѣдовательность нашихъ воспріятій зависитъ отъ Бога. Каждое ощущеніе наше это знакъ, символъ, по которому мы узнаемъ какъ нужно приспособливаться къ дальнѣйшимъ нашимъ ощущеніямъ. Въ существѣ весь матеріальный міръ — это *языкъ*, ознаменовательный, символическій, которымъ говоритъ съ нами Божество. Постоянство Его воли и общія направленія Его дѣятельности и сообщаютъ внѣшнему міру тѣ закономѣрности, которыя называются нами законами природы.

Беркли не остановился и на этомъ. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ много читалъ Платона и неоплатониковъ и въ позднѣйшемъ своемъ произведеніи „*Siris*“ существенно видоизмѣнилъ всю свою систему въ направленіи къ платонизму. Но надъ всей онтологической частью его воззрѣній исторія насмѣялась такъ же, какъ Беркли насмѣялся надъ матеріей картезіанства. Самъ Беркли считалъ главнымъ достоинствомъ своей философіи ея согласіе съ *вѣрой*, ея несокрушимое отрицаніе безвѣрія и скептицизма. Но уже Юмъ, очень высоко почитавшій Беркли, говоритъ, что своему скептицизму онъ учился у этого благочестиваго епископа; Юмъ безъ труда устранилъ все онтологическое изъ философіи Беркли и холодно сдѣлалъ изъ нея нѣсколько необходимыхъ выводовъ. Подвергнувъ „сознаніе“, „душу“, „личность“ точно такому же анализу, какому Беркли под-

вергнулъ внѣшній матеріальный міръ, и слѣдуя тому же самому *методу*, онъ пришелъ къ аналогичнымъ результатамъ: мы имѣемъ ясныя представленія только о перцепціяхъ. Душевная субстанція есть нѣчто совершенно отличное отъ перцепцій; значить, у насъ нѣтъ никакого познанія душевной субстанціи. Душа обращается въ „пучокъ перцепцій“. Постоянство и законмѣрность перцепцій зависятъ лишь отъ механизма ассоціацій. Въ основѣ же ассоціацій лежитъ просто *Привычка*. Беркли, отвергнувъ матерію, чтобъ придать прочность матеріальному міру, заставилъ его держаться Сознаніемъ Абсолютнаго Духа. Юмъ, устранивъ Абсолютнаго Духа, поставилъ на мѣсто Его привычку. Чью привычку? Привычку *чего?* Это уже не привычка съ маленькой буквы, — это Привычка съ большой буквы. На мѣстѣ *фрѣмъ* античности съ замѣчательной послѣдовательностью мысли новая философія создаетъ пышный *меоническій миогъ*.

Отъ Беркли, переходя къ современной имманентной философіи, мы переходимъ отъ геніальности, творчества и общихъ грандіозныхъ концепцій къ трудолюбію, кабинетной работѣ и къ детальной, методической, можно сказать, ажурной разработкѣ понятій, не созданныхъ творчески, а найденныхъ уже готовыми въ философскомъ обиходѣ новаго европейскаго мышленія.

Собственно говоря, подъ знакомъ имманентности находится почти вся *германская* философія со второй половины XIX столѣтія, за самыми немногими исключеніями. Ланге, Когенъ, Авенариусъ, Виндельбандъ, Риккертъ—все это имманентисты чистой воды. Даже философія новѣйшаго католическаго модернизма называетъ себя имманентизмомъ. Въ большой близости къ имманентизму находится и русскій философъ Лосскій. Но я остановлюсь только на той имманентной философіи, которая сама себя называетъ этимъ именемъ, которая имѣетъ четырехъ главныхъ представителей: Шуппе, Леклера, Шуберта Зольдерна, Ремке, и которая съ 1895 г. имѣла своимъ органомъ *Zeitschrift für immanente Philosophie*, издававшийся Кауфманомъ.

Я считаю, что всѣ главныя идеи имманентной философіи содержатся въ идеализмѣ Беркли. Но чтобы была понятна новая терминологическая форма, приданная имъ представителями имманентной философіи, мнѣ нужно сказать нѣсколько словъ о Кантѣ.

Какъ отнесся Кантъ къ меоническому миѳу о матеріальной дѣйствительности, созданному новой философіей? Какъ отнесся Кантъ къ отрицанію природы, какъ Суцаго? Къ миѳу онъ пріобщился, отрицаніе это принялъ не только въ полномъ объемѣ, но довелъ до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ. Трансцендентализмъ Канта есть послѣднее, *предѣльное* звено въ отрицаніи природы, какъ Суцаго, творческое созданіе новой, чрезвычайно оригинальной меонической миѳологемы. Производя какъ разъ *обратное* тому, что сдѣлалъ Коперникъ (это можно назвать *птоломеевскимъ подвигомъ* Канта), Кантъ создалъ необычайно глубокую систему трансцендентальнаго *антропоцентризма*. Абсолютнымъ законодателемъ всей природы явился для Канта *трансцендентальный человекъ*. Если для Беркли внѣшній міръ обратился въ *мнѣ* бѣ т.-е иллюзію, лишь практически нужную для развитія духовъ и вызываемую закономѣрно и съ высшими цѣлями благимъ Провидѣніемъ, то Кантъ въ „Аналитикѣ“ находитъ трансцендентальное объясненіе и этой иллюзіи, и этой закономѣрности. Природа для него вся безъ остатка исчерпывается двойной совокупностью: „*явленій*“ и „*правилъ*“. „Вообразить, что я имѣю дѣло съ природой какъ вещью самой по себѣ“, это значить для Канта „впасть въ недоразумѣніе“ ¹⁾. Если Беркли сказалъ: внѣшній природный міръ есть иллюзія, ибо въ себѣ не существуетъ, то Кантъ добавилъ: иллюзія *трансцендентально-необходимая*. Если, съ другой стороны, продолжая Беркли, Юмъ сказалъ, что и отдѣльное „я“, т.-е. душа человека есть иллюзія, ибо въ себѣ не существуетъ, то Кантъ и къ этому прибавилъ—иллюзія трансцендентально-необходимая.

¹⁾ Proleg. § 17.

Идеалистическій меонизмъ Беркли и Юма, трансформируясь въ новое, бесконечно усугубляется и углубляется Кантомъ.

Но это лишь благочестивыя *desideria* Канта. Меонизмъ по существу невыполнимая точка зрѣнія. На землѣ не родилось до сихъ поръ такого совершеннаго трансцендентальнаго философа, который бы не начиналъ съ чего-нибудь даннаго (самъ Когенъ исходитъ изъ факта науки) и который бы въ діалектическомъ увлеченіи незамѣтно для себя и другихъ не вдыхалъ въ себя элементы онтологизма, тончайшей атмосферой проникающаго и объемлющаго безусловно всю совокупность дѣйствительности. Какъ показано съ достаточной ясностью многочисленными критиками, трансцендентализмъ Канта развивался въ прямой логической зависимости отъ цѣлаго ряда совсѣмъ не трансцендентальныхъ, скорѣй трансцендентныхъ догматическихъ взглядовъ. У Канта опредѣленная гносеологическая и моральная антропологія. Сознаніе, меонически трактуемое какъ только явленіе, обладаетъ тѣмъ не менѣе сверхфеноменальной логичностью и сверхфеноменальной способностью различенія нуменовъ отъ феноменовъ. То же сознаніе, какъ субъектъ морали, обладая свободой, признается реальнымъ членомъ сверхчувственнаго царства вещей въ себѣ. Къ этому нужно прибавить глубокомысленнѣйшія страницы въ „Кр. практ. раз.“ о „возможной черезъ свободу сверхчувственной природѣ“, которая „предлежитъ нашему опредѣленію воли, какъ бы проектъ для рисунка“ и которая есть „первообразная природа“ (*natura archetypa*), познаваемая нами „только въ разумѣ“ и совпадающая съ нашей моральной автономіей¹⁾. Этотъ неожиданный поворотъ въ глубинѣ философіи Канта къ существенному признанію природы былъ замѣченъ Шеллингомъ и сталъ исходнымъ пунктомъ его философіи.

Имманентная философія, тѣсно примыкая къ Канту, заним-

1) Кр. д. пр. V. I ч. I отд. Олед. основ. ч. пр. раз.

ствуя у него свой кругъ идей и всю терминологию, отбрасываетъ его скрытый онтологизмъ и въ духѣ Фихте, борется съ наиболѣе трансцендентнымъ моментомъ философіи Канта—съ понятіемъ вещи въ себѣ.

Основнымъ пунктомъ имманентной философіи является отрицаніе какой бы то ни было трансцендентности. Трансцендентно все, что выходитъ за предѣлы нашего опыта, трансцендентно все, что допускается въ качествѣ предмета, существующаго *внѣ* сознанія. Это „внѣ сознанія“, говоритъ Шуппе, означаетъ, что есть бытіе, которое въ то же время не является объектомъ мысли или воспріятія“ ¹⁾. Тогда поднимается вопросъ, какъ можетъ бытіе, существованіе коего замыкается въ себѣ и для себя, стать объектомъ мысли или какимъ-нибудь другимъ путемъ попасть въ сознаніе (*in das Bewusstsein hineinpracticirt werden*)“? ²⁾. Если это даже осуществится, то въ результатѣ получится, что въ сознаніи имѣется содержаніе, т.-е. объектъ мысли, котораго раньше въ немъ не было. „Если это, находясь въ сознаніи, какъ содержаніе и объектъ мысли, есть познаніе, то естественно познаніе это направлено на то, что есть содержаніе сознанія“ ³⁾. Мы впадемъ въ совершенную нелѣпость, если станемъ утверждать, что познаемъ въ данномъ случаѣ не то, что содержится въ сознаніи, а то, что находится внѣ его. Уже тѣмъ самымъ, что это внѣ сознанія находящееся мы все же *мыслимъ* именно какъ таковое, какъ внѣ сознанія находящееся, мы *eo ipso* уничтожаемъ абсолютный смыслъ слова „*внѣ*“. И самое это „внѣ“, разъ мы его мыслимъ, находится не внѣ нашей мысли, а *въ ней*. Итакъ, понятіе трансцендентнаго, какъ нѣкоего объекта, находящагося абсолютно внѣ сознанія, немислимо, какъ внутренне противорѣчивое; оно просто *не осуществимо* въ мысли, ибо это значить пожелать мыслить какую-нибудь вещь *въ то же время не мысля ея* ⁴⁾.

¹⁾ Erkenntnissth. Logik S. 34.

²⁾ Ibid S. 34.

³⁾ Ibid S. 34.

⁴⁾ Ibid S. 34.

„Бытіе,—говоритъ Леклеръ,—понятно только, какъ нѣчто такое, что гдѣ-либо мыслится, т.-е. какъ бытіе, выступающее въ качествѣ даннаго сознанія. Такимъ образомъ антитеза „мышленіе—бытіе„ превращается въ уравненіе „мышленіе бытія=мыслимое бытіе“¹⁾.

Эта борьба съ трансцендентнымъ есть развитіе той самой мысли, которая вложена Беркли въ его отрицаніе „матеріи“. Беркли также нелѣпость матеріи усматривалъ въ самой немыслимости идеи чистаго объекта.

Въ связи съ отрицаніемъ трансцендентнаго,—имманентная философія посвящаетъ много вниманія вопросу объ отношеніи субъекта къ объекту. Нѣтъ субъекта безъ объекта, нѣтъ объекта безъ субъекта. „Самое раздѣленіе міра на субъектъ и объектъ,—говоритъ Кауфманъ,—не эмпирично, а метафизично“²⁾. „Невозможно,—говоритъ Шуппе,—исходя изъ одного, (т.-е. субъекта), притти къ другому (т.-е. объекту), конструировать или дедуцировать его, ибо одно предполагаетъ другое и безъ него абсолютно не можетъ быть мыслимо“³⁾. Какъ понятія мышленія и бытія, субъектъ и объектъ „относятся другъ къ другу, какъ поверхность и цвѣтъ: нѣтъ поверхности безъ цвѣта, нѣтъ цвѣта безъ поверхности“⁴⁾. Если мы возьмемъ „я“ отвлеченно отъ всего содержанія сознанія, то это будетъ не конкретное существованіе, а абстрактный моментъ“⁵⁾. „Каждое „я“ только потому есть „я“, что временно и пространственно опредѣленные факты составляютъ содержаніе его сознанія, а послѣдніе въ свою очередь получаютъ единство только потому, что они суть содержаніе сознанія этого „я“. Я-субъектъ само себя знаетъ какъ я-объектъ. Но зная себя и въ себѣ самомъ различая „я-субъектъ“ и „я-объектъ“, „я абсолютно просто и есть абсолютная точка единства“⁶⁾. Шуппе со-

¹⁾ Къ монист. гносеологіи стр. 24.

²⁾ Immanente Philosophie. Erstes Buch § 109.

³⁾ Erk. Logik S. 27, 108.

⁴⁾ Леклеръ о. с. стр. 18.

⁵⁾ Schuppe Grundriss d. Erk. und Logik S.S. 16—34.

⁶⁾ Ibid S. 19.

гласенъ, что это совпаденіе субъекта и объекта въ „я“ — загадочно, но это загадка всего міра, и онъ спѣшить прибавить, что безъ этого совпаденія невозможна была бы ни логика съ гносеологіей, ни какая-нибудь другая наука о существующемъ¹⁾.

При такой соотносительности понятій объекта и субъекта какъ представляется имманентной философіи такъ называемый внѣшній міръ? Міръ есть сознаніе, не сознаніе Ивана или Петра, а сознаніе вообще. Онъ не продуцируется, не изводится творческимъ полаганіемъ изъ глубинъ „я“. Онъ просто сознанію данъ, данъ во всѣхъ своихъ связяхъ и во всей своей цѣлкупности. Противоположенія: пространство и содержаніе пространства, форма и вещество, формы мышленія и содержанія мышленія, — Шуппе находитъ глубоко абстрактными и въ чистомъ своемъ видѣ невысказанными. „Формы мышленія могутъ быть мыслимы только при допущеніи основного представленія „мышленія“, которое въ нихъ специфицируется“²⁾. Каждый отдѣльный объектъ есть такимъ образомъ *спецификація субъекта*, и всѣ такъ называемые предметы суть не что иное, какъ нѣкоторыя сгущенія и конкретныя образованія въ основной *матеріи сознанія*, которая изнутри объемлетъ все сущее. Предметный міръ существуетъ постольку, поскольку онъ данъ сознанію и этой данностью исчерпывается.

Мы видимъ опять, какъ близки эти положенія къ основнымъ идеямъ философіи Беркли. Это искусныя варіаціи на тему: *esse-percipi*; и параллелизмъ имманентной философіи съ Берклевскимъ идеализмомъ въ этомъ пунктѣ идетъ далѣе до второстепенныхъ вопросовъ. Такъ характерное и настойчивое отрицаніе пространства безъ содержанія находитъ полнѣйшую параллель въ горячей полемикѣ Беркли противъ „отвлеченной идеи“ пустого геометрическаго пространства. Понятіе „данности“, замѣнившее понятіе „продуктив-

1) Ibid S. 19.

2) Erk. Logik. S. 17, 72.

ности“ Канта, возвращаетъ имманентную философію какъ разъ къ тому пониманію отношенія объекта къ субъекту, который былъ данъ въ философіи Беркли. И далѣе, недифференцированное понятіе „духовъ“ вовсе не такъ чуждо имманентной философіи. Понятіе абсолютно простаго „я“, въ которомъ до тождества и абсолютнаго единства совпадаютъ „я—субъектъ“ и „я—объектъ“, и которое, по признанію Шуппе, вмѣщаетъ въ себѣ *всю загадочность міра*—лишь матеріально отлично отъ Берклеевскихъ „духовъ“, формально же нарушаетъ гладкую схематичность и раціоналистическую послѣдовательность общихъ настроеній совершенно въ томъ же духѣ и въ такомъ же объемѣ, какъ субстанціальныя „восприниматели“ перцепцій Беркли.

При общемъ параллелизмѣ самаго *типа* этихъ двухъ міровоззрѣній, естественно, что имманентной философіи пришлось столкнуться съ тою же самой основной трудностью, съ которой пришлось бороться и Беркли.

Если міръ данъ сознанію и существуетъ лишь въ качествахъ и количествахъ этой данности, тогда, во-первыхъ, откуда устойчивость міра при неустойчивости сознаній, которымъ онъ данъ? и во-вторыхъ, какъ различить тогда призраки воображенія отъ реальности, какая черта отдѣляетъ субъективное отъ объективнаго, въ узкомъ смыслѣ этихъ словъ?

„Галлюцинація,—отвѣчаетъ Леклеръ на второй вопросъ—принципіально дѣйствительна такъ же, какъ нормальное воспріятіе; мышленіе безумнаго предложенія... является не менѣе дѣйствительнымъ, чѣмъ образцовое мышленіе точнаго изслѣдователя“ ¹⁾.

„*Всѣ* данныя сознанія представляютъ бытіе, дѣйствительность; существуютъ же однако различные виды бытія и дѣйствительности или, выражаясь образно, цѣлая скала *степеней дѣйствительности*“ ²⁾.

Логически этотъ вопросъ зависитъ отъ перваго, а на

¹⁾ О. с. стр. 27.

²⁾ Ibid стр. 27.

первый вопросъ отвѣчаетъ Шуппе своимъ ученіемъ о родовомъ „я“.

Отвлекаясь отъ конкретнаго содержанія сознанія, мы постепенно теряемъ признакъ за признакомъ, которымъ одно индивидуальное „я“ отличается отъ другого. Если отвлеченіе произвести совершенно, мы получимъ „я“ in abstracto, сознаніе родовое, которое уже не содержитъ никакого конкретнаго содержанія и потому свободно отъ всякихъ эмпирическихъ опредѣленій. Оно вѣ временно, вѣ пространственно, оно же и вѣ реально. Его нельзя встрѣтить въ мірѣ конкретной дѣйствительности, и тѣмъ не менѣе оно есть необходимое условіе возможности индивидуальнаго „я“; какъ абстрактно общій моментъ круглости или треугольности содержится въ каждомъ отдѣльномъ кругѣ или треугольникѣ и воспринимается вмѣстѣ съ нимъ“,—такъ родовое „я“ содержится въ индивидуальномъ, и послѣднее безъ него воспринято быть не можетъ. Это-то родовое „я“, пребывающее-неизмѣнное, сообщаетъ характеръ постоянства всѣмъ содержаніямъ отдѣльныхъ индивидуальных сознаній, т.-е. предметному міру. Взаимоотношеніе между субъективно измѣнчивой частью нашего опыта и объективно постоянной, т.-е. взаимоотношеніе между психическимъ и физическимъ, а также отношеніе конкретно-психическимъ и нормативно-логическимъ есть взаимоотношеніе индивидуальнаго „я“ къ родовому ¹⁾).

Опять параллель съ Беркли. Родовое „я“—это новое имя для тѣхъ же трудностей, которыя заставили обратиться Беркли къ идеѣ Абсолютнаго духа и любопытно, что имманентная философія впадаетъ въ непослѣдовательность *такого же* характера, какъ и Беркли. Прежде всего абстрактное „я“ совершенно *немыслимо* съ точки зрѣнія основоположеній имманентной философіи, ибо оно есть чистая форма, абсолютно лишенная содержанія, оно есть субъектъ, абсолютно свободный отъ всякаго отношенія къ объекту. Какъ немис-

¹⁾ Grundriss S. 16—34.

лимое, оно съ точки зрѣнія имманентной философіи должно быть признано „трансцендентнымъ“, т.-е. совершенной нелѣпостью,—*contradictio in se*. Вундтъ называетъ родовое „я“ Шуппе платоновской *идеей* (несправедливо, ибо идея Платона онтологична, а родовое „я“ Шуппе, — меонично). *Непослѣдовательность* въ признаніи родового „я“ — скорѣе напоминаетъ великую непослѣдовательность Аристотеля, основоположеніе котораго о нераздѣльности матеріи и формы нарушалось признаніемъ *чистой* формы—Божества. Правда, родовое „я“ Шуппе признано не всей школой. Шубертъ-Зольдернъ энергически его отвергаетъ. Но вѣдь и Богъ Беркли признавался лишь самимъ Беркли, и берклеянцемъ Юомъ былъ совершенно отвергнутъ.

Мы могли бы продолжать параллели дальше. Имманентная философія съ той же трогательною увѣренностью, какъ и Беркли, гордится своей близостью къ наивному міровоззрѣнію „естественнаго“ человѣка ¹⁾. Въ имманентной философіи существуютъ тѣ же самыя внутренне обусловленные наклонны въ сторону солипсизма, какъ и въ философіи Беркли ²⁾. Даже любопытное повышенное квалифицированіе себя какъ *научной*, имманентная философія въ значительной степени раздѣляетъ съ Беркли, который чувствовалъ себя очень „научнымъ“, а свою философію чрезвычайно благопріятной для развитія и процвѣтанія отдѣльныхъ наукъ.

Но, сказаннаго уже достаточно, чтобы стала ясной наша общая мысль. Если, внимая завѣту Лейбница, мы поостережемся „prendre la paille des termes pour le grain des choses“—мы увидимъ, что имманентная философія въ существенныхъ чертахъ повторяетъ философію Беркли. Ея новизна и значеніе заключаются въ томъ, что она въ новой терминологической редакціи попробовала рассказать тотъ самый меоническій миѳъ о природѣ, который былъ начатъ Бэкономъ и Декартомъ, развить въ цѣлую систему Беркли,

1) Schuppe. Die Bestätigung d. naiven Realismus.

2) Schuppe. Der Solipsismus. Zeitschrift für immanente Philosophie 313 III Heft.

дополненъ Юмомъ и съ необыкновенной силой поновому пересказанъ Кантомъ. Вундтъ въ своей критической статьѣ говоритъ про имманентную философію глубокое и мѣткое слово: „По существу дѣла это возобновленіе онтологизма“. „Это старый онтологизмъ навыворотъ“ ¹⁾.

Но вѣдь онтологизмъ навыворотъ и есть *меонизмъ*. Имманентная философія имѣетъ тенденцію довести скрытый меонизмъ новой философіи до такой законченности, которая *формально* почти совпадаетъ уже со старымъ какъ міръ онтологизмомъ. Для того, чтобы совпаденіе стало и *матеріальнымъ*, достаточно изнанку перевернуть на лицо. Въ надеждѣ на возможность такого переворота, мы считаемъ, что всякія досказыванія меоническаго міра до конца должны быть желательны и потому, какъ Беркли въ большей степени, такъ и представители имманентной философіи въ меньшей, своей прямолинейной логичностью оказали большія услуги развитію человѣческой мысли.

В. Эрнъ.

¹⁾ О наивномъ и критич. реализмѣ стр. 23.

Приложеніе къ „Краткому историческому очерку“.

Списокъ засѣданій Московскаго Психологическаго Общества за 25 лѣтъ.

1885 годъ.

1. 24 января. Первое засѣданіе Общества, на которомъ былъ избранъ первый совѣтъ Общества (предсѣдатель проф. М. М. Троицкій, товарищъ предсѣдателя—проф. В. А. Легонинъ, секретарь проф. Н. А. Звѣревъ, товарищъ секретаря—проф. Д. Н. Анучинъ).

2. 10 февраля. Соединенное публичное засѣданіе Обществъ—Психологическаго и Любителей Россійской Словесности, посвященное памяти Д. Бруно. Рѣчи: А. Н. Веселовскаго, «Біографія Д. Бруно», М. М. Троицкаго «Философское міросозерцаніе Д. Бруно», Н. И. Стороженко «Поэтическая дѣятельность Д. Бруно».

3. 14 марта. Публичное засѣданіе. Рѣчь М. М. Троицкаго «О задачахъ и методахъ современной психологіи».

4. 24 октября. Публичное засѣданіе. Рѣчь М. М. Троицкаго «К. Д. Кавелинъ (страница изъ исторіи философіи въ Россіи)».

5. 12 декабря. Рефератъ Е. В. Де-Роберти «Прошедшее философіи».

1886 годъ.

6. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

7. 6 марта. Публичное засѣданіе. Рефератъ Г. Н. Дурдуфи «Физическія условія сознанія (по новымъ изслѣдованіямъ Герцена)».

8. 5 мая. Публичное засѣданіе. Рефераты: А. П. Казанскаго «Причины нашихъ иллюзій по ученію Селли» и Е. А. Шмидта «Центръ жизни организма».

1887 годъ.

9. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

10. 25 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О свободѣ воли».

11. 5 марта. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Н. Я. Грота «О свободѣ воли».

12. 14 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. Н. Толстого «О понятіи жизни».

13. 21 марта. Публичное засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О внутреннемъ опытѣ въ его значеніи для психологіи и для общаго философскаго міросозерцанія».

14. 10 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. С. Корсакова «О нѣкоторыхъ формахъ расстройства памяти».

15. 6 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «О пространственномъ сознаніи зрительныхъ ощущеній».

16. 31 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «О гипнотизмѣ и внушеніи».

17. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Демонстрація А. А. Токарскимъ опытовъ съ гипнотизмомъ.

1888 годъ.

18. 18 января. Закрытое распорядительное собраніе.

19. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

20. 14 февраля. Торжественное засѣданіе въ память Шопенгауэра (по поводу столѣтія со дня рожденія). Рѣчи: Н. Я. Грота «О значеніи философіи Шопенгауэра», Л. М. Лопатина «Нравственное ученіе Шопенгауэра», В. П. Преображенскаго «Очеркъ теоріи знанія Шопенгауэра».

21. 10 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Общіе результаты психометрическихъ изслѣдованій въ Лейпцигской лабораторіи Вундта и ихъ значеніе для психологіи».

22. 17 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Объ отношеніи методовъ и задачъ психологіи и философіи».

23. 24 марта. Закрытое засѣданіе. Демонстрація А. А. Токарскимъ и Г. И. Россолимо опытовъ съ гипнотизмомъ.

24. 31 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. О. Михайлова о книгѣ Охоровича «De la suggestion mentale».

25. 7 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу ранѣ прочитанныхъ рефератовъ Г. И. Челпанова и Н. Я. Грота.

26. 14 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ О. П. Герасимова «Опытъ исторіи внутренней жизни Лермонтова по его произведеніямъ».

27. 7 мая. Закрытое засѣданіе. Истолкованіе А. А. Токарскимъ ранѣ демонстрированныхъ опытовъ съ гипнотизмомъ.

28. 24 сентября. Закрытое распорядительное собраніе.

29. 8 октября. Открытое засѣданіе. Рефератъ В. А. Гольцева «О задачахъ искусства».

30. 21 октября. Открытое засѣданіе. Рефератъ Д. Н. Стефановскаго «Пушкинъ, какъ психологъ».

31. 5 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «По поводу «Этики» Гефдинга».

32. 12 ноября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата В. А. Гольцева «О задачахъ искусства».

33. 19 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Тимковскаго «Нравственное ученіе Канта».

34. 3 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О волѣ по ея природѣ и значенію въ общей жизненной экономіи».

35. 20 декабря. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу ранѣ прочитаннаго реферата П. Е. Астафьева.

1889 годъ.

36. 21 января. Закрытое распорядительное собраніе.

37. 24 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчь Н. Я. Грота «Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка».

38. 4 февраля. Открытое засѣданіе. Рефераты: Н. В. Бугаева «О свободѣ воли» и В. А. Грингмута «О психологіи у древнихъ египтянъ».

39. 25 февраля. Открытое засѣданіе. Сообщение В. А. Гольцева о «Психологіи вниманія» Рибо и пренія по поводу реферата Н. В. Бугасва.

40. 4 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Шишкина «О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи».

41. 24 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. П. Герасимова «О міросозерцаніи Гаршина».

42. 30 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. С. Корсакова «О сознаніи».

43. 3 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Общія условія свободной самодѣятельности челоуѣка».

44. 22 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «О нравственной свободѣ челоуѣческой личности».

45. 29 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Звѣрева «О свободѣ воли».

46. 4 мая. Открытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Н. А. Звѣрева.

47. 23 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: Н. Я. Грота «Отчетъ о международномъ психологическомъ конгрессѣ въ Парижѣ» и С. С. Корсакова «Отчетъ о международномъ съѣздѣ психіатровъ въ Парижѣ».

48. 22 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Гипнотическій съѣздъ въ Парижѣ».

49. 28 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Н. Баженова «О съѣздѣ криминальной антропологіи въ Парижѣ».

50. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Объ отношеніяхъ между философіей и наукой».

51. 18 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. В. Леоновой «О локализациі въ мозговой корѣ».

52. 2 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О задачахъ метафизики».

53. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ г. Вилькинса «О телепатіи».

1890 годъ.

54. 23 января. Распорядительное собраніе.

55. 24 января. Годишное публичное засѣданіе. Рѣчи: Н. А. Иванцова «Воспоминанія о воззрѣніяхъ С. А. Усова на искусство» и Н. А. Звѣрева «Что такое философія».

56. 3 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Физиологическая теорія памяти».

57. 17 февраля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата В. Р. Буцке.

58. 2 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Тимковскаго «О прекрасномъ».

59. 26 марта. Закрытое засѣданіе. Рефераты: А. А. Токарскаго «О заклинаніяхъ со стрѣлой тибетскихъ ламъ» и Л. М. Лопатина «По поводу современнаго философскаго міросозерцанія».

60. 10 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. И. Карѣева «О свободѣ воли съ точки зрѣнія теоріи историческаго процесса».

61. 14 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Л. М. Лопатина («По поводу современнаго философскаго міросозерція»).

62. 26 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «О меряченіи» (форма душевной болѣзни).

63. 22 сентября. Распорядительное собраніе.

64. 13 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «По поводу гипотезы объ индуктивномъ происхожденіи математическихъ истинъ».

65. 27 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Теорія математическихъ познаній Канта».

66. 10 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Самонаблюденіе—единственный источникъ познанія душевной жизни».

67. 22 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Объ отношеніяхъ между психіатріею и психологіей».

68. 7 декабря. Открытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Теорія апперцепціи и психической активности въ современной психологіи».

69. 20 декабря. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу предшествующаго реферата Г. И. Челпанова.

1891 годъ.

70. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

71. 27 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчи: П. А. Каленова «Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ чувствѣ», В. А. Гольцева «Идеалы и дѣйствительность», Н. Н. Баженова «Область и предѣлы внушенія».

72. 23 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Н. Шишкина «О математической психологiи».

73. 28 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. С. Соловьева «Идеалы и идолы».

74. 16 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О цѣнности жизни».

75. 30 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ К. Н. Вентцеля «Мораль дома и свободнаго идеала (этическое ученіе Гюйо)».

76. 12 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. В. Преображенскаго «Объ иллюзіяхъ воспріятія и о гипотезахъ цвѣтового зрѣнія Гельмгольца и Геринга».

77. 3 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ К. Н. Вентцеля «Критика этического ученія Гюйо».

78. 24 мая. Экстренное закрытое засѣданіе (по вопросу о присужденіи преміи Д. А. Столыпина).

79. 21 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванова «Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія».

80. 5 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «О воспріятіи пространства».

81. 19 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. С. Соловьева «О причинахъ упадка средне-вѣкового міросозерцанія».

82. 13 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О безусловномъ критеріи нравственности».

83. 28 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. А. Гольцева «Идея справедливости въ трудахъ французскихъ мыслителей XIX вѣка».

84. 14 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «О различномъ отношеніи мысли къ своему предмету въ вѣрѣ и знаніи».

1892 годъ.

85. 16 января. Экстренное распорядительное засѣданіе.

86. 24 января. Годичное распорядительное собраніе (закрытое).

87. 26 января. Годичное публичное засѣданіе. Рѣчи: А. А. Кириллова «Объ устройствѣ человѣческой рѣчи» и кн. С. Н. Трубецкого «О противорѣчіяхъ въ философіи».

88. 29 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванова «Проблема бытія внѣшняго міра».

89. 14 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Зрѣніе и осязаніе».

90. 26 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Е. Гіацинтова «Замѣтки объ опредѣленіи общей задачи искусства у Тэна».

91. 16 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Ф. Долгинцева «Къ вопросу объ этикѣ Талмуда».

92. 10 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Типическія формы эвдемонизма».

93. 24 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. П. Преображенскаго «Фридрихъ Ницше, критикъ морали альтруизма».

94. 31 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Ф. Долгинцева «Моисей Маймонидъ, какъ психологъ и философъ».

95. 7 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ Н. В. Бугаева «Основныя начала эволюціонной монадологіи».

96. 28 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Красота, жизнь и творчество».

97. 12 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Е. Астафьева «Разборъ положеній А-ра Ив. Введенскаго въ его книгѣ «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія».

1893 годъ.

98. 23 января. Годичное распорядительное собраніе (закрытое).

99. 10 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Конисси «О китайскомъ философѣ Лаоси».

100. 21 февраля. Торжественное публичное (какъ 100) засѣданіе. Рѣчи: Н. Я. Грота «Психологическое общество и его значеніе для развитія философской мысли въ Россіи», Г. И. Россоломо «О мозговомъ органѣ музыкальной способности», О. П. Герасимова «О вліяніи воспитанія на развитія пессимизма въ нашемъ обществѣ».

101. 6 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. П. Сербскаго «Психологія Мейнерта».

102. 13 марта. Закрытое засѣданіе. Сообщенія: Н. А. Иванцова «Четыре метода Милля» и В. А. Гольцева «Нѣкоторыя замѣчанія о сознаніи, снѣ и творчествѣ».

103. 9 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Вѣра и знаніе».

104. 16 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Ф. Долгинцева «О значеніи арабской философіи».

105. 1 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. С. Корсакова «Къ психологіи микроцефаловъ».

106. 8 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «О подвижныхъ ассоціаціяхъ представленій».

107. 9 октября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу представляющаго доклада Л. М. Лопатина.

108. 16 октября. Закрытое засѣданіе. Продолженіе преній по докладу Л. М. Лопатина.

109. 30 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Формулы и термины въ области прекраснаго».

110. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Анализъ условій мѣста и времени при ассоціаціи идей».

111. 11 декабря. Закрытое распорядительное собраніе.

112. 18 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О значеніи идеи параллелизма въ психологіи».

1894 годъ.

113. 24 января. Годичное распорядительное собраніе (закрытое).

114. 5 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Споръ разсудка съ вѣрой».

115. 19 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. Д. Н. Цертелева «Пространство и время, какъ формы явленій».

116. 9 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Къ вопросу объ ассоціаціи идей».

117. 30 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. А. Гольцева «Психологія идей-силъ» (по поводу сочиненія Фулье).

118. 7 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Роль воли въ психическомъ процессѣ».

119. 10 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О времени».

120. 24 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Р. Буцке «Анализъ условій числа при ассоціаціи идей».

121. 5 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: В. А. Гольцева «Самуилъ Пүффендорфъ» (по поводу 200 лѣтія со времени кончины) и А. Я. Ефименко «О малороссійскомъ фило-

софѣ Г. С. Сковородѣ» (по поводу столѣтней годовщины его смерти).

122. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «О времени».

123. 19 ноября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу предшествоващаго реферата Н. Я. Грота.

124. 26 ноября. Закрытое распорядительное собраніе.

125. 1 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Природа красоты».

126. 3 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Б. Н. Чичерина «Пространство и время».

127. 17 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «О происхожденіи и развитіи нравственныхъ чувствъ».

1895 годъ.

128. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

129. 18 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Жизнь какъ нравственная борьба».

130. 4 марта. Публичное засѣданіе по поводу 10-лѣтія существованія Общества. Рѣчи Н. Я. Грота «Устои нравственной жизни и дѣятельности», П. В. Преображенскаго «О нѣкоторыхъ чертахъ психической стороны зрѣнія», А. Н. Вессловскаго «Вольтеръ какъ мыслитель».

131. 11 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Э. Гартвига «О необходимости созданія новаго типа науки».

132. 15 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Н. Я. Грота «Устои нравственной жизни и дѣятельности».

133. 13 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Параллелистическая теорія душевной жизни».

134. 9 сентября. Распорядительное собраніе.

135. 30 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: В. А. Гольцева «Памяти Гуго Гроція (по поводу 250-лѣтія кончины) и А. А. Токарскаго «О методахъ экспериментальной психологіи».

136. 14 октября. Закрытое засѣданіе. Пренія по поводу реферата Л. М. Лопатина «Параллелистическая теорія душевной жизни».

137. 4 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Явленіе и сущность въ жизни сознанія».

138. 18 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Основанія экспериментальной психологіи».

139. 2 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефераты: В. Н. Иванова «Къ вопросу о цвѣтномъ слухѣ» и С. Г. Шахъ-Назарова «Основанія фізіологической психологіи по Вундту, Цигену и Мейнерту».

140. 9 декабря. Закрытое распорядительное собраніе.

1896 годъ.

141. 27 января. Годишное распорядительное собраніе.

142. 10 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Бернштейна «Міръ звуковъ, какъ объектъ воспріятія и мысли».

143. 17 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ц. П. Балалона «Чувство сходства, какъ источникъ эстетической эмоціи и красоты».

144. 24. февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. А. Суханова «Ученіе о нейронахъ въ приложеніи къ объясненію нѣкоторыхъ психическихъ явленій».

145. 16 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Понятіе души по даннымъ внутренняго опыта».

146. 11 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефераты: Н. Я. Грота «Памяти Н. Н. Стрхова (къ характеристикѣ его философскаго міросозерцанія)» и В. А. Гольцева «Н. Н. Стрховъ, какъ художественный критикъ».

147. 21 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токарскаго «Отчетъ о четвертомъ конгрессѣ криминальной антропологіи».

178. 12 октября. Торжественное засѣданіе въ память Декарта (по поводу трехсотлѣтія со дня рожденія). Рѣчи: Н. Я. Грота «О жизни и личности Декарта», Л. М. Лопатина «Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія», Н. А. Умова «Значеніе Декарта въ исторіи физическихъ наукъ».

149. 19 октября. Вторичное публичное засѣданіе въ память Декарта (были повторены рѣчи, сказанныя въ предшествующемъ засѣданіи).

150. 2 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: А. А. Токарскаго «О сообщеніяхъ, которыя были сдѣланы на трехъ общихъ

собраніяхъ во время 3-го Психологическаго Конгресса въ Мюнхенѣ» и В. А. Гольцева «О книгѣ Де Роберти «Le bien et le mal».

151. 7 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Н. Иванова «Къ исторіи ученія объ апперцепціи въ психологіи».

152. 22 декабря. Распорядительное собраніе.

1897 годъ.

153. 25 января: Годичное распорядительное собраніе.

154. 8 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Бернштейна «О воспріятіи постоянныхъ и переменныхъ раздраженій».

155. 1 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. К. Ангельмейера «Теорія познанія Эрнеста Маха».

156. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Попытка социологической системы» (по поводу книги J. Izoulet «La cité moderne»).

157. 29 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Понятіе души и психической энергіи въ психологіи».

158. 10 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Гипотеза души въ современной психологіи».

159. 18 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. А. Суханова «Тончайшее строеніе нервной клѣтки, въ связи съ ея жизнедѣятельностью въ нормальномъ и патологическомъ состояніяхъ».

160. 1 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. В. Воробьева «Опытъ классификаціи выразительныхъ движеній по ихъ генезу».

161. 15 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. С. Н. Трубецкого «Значеніе философіи Гегеля».

1898 годъ.

162. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

163. 7 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Бернштейна «Новыя вѣянія въ теоріи воспріятія».

164. 28 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. В. Тихомирова «Объ экзистенціальныхъ сужденіяхъ».

165. 21 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. Д. Н. Цертелова «Логика воздухоплаванія».

166. 26 сентября. Распорядительное собраніе.

167. 3 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «О красотѣ и искусствѣ».

168. 17 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. В. Бугаева «Математика и философское міросозерцаніе».

169. 31 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Каленова «Красота и искусство» (2-я часть).

170. 12 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Я. Грота «Критика понятія прогресса».

1899 годъ.

171. 23 января. Годичное распорядительное собраніе.

172. 6 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Нѣсколько словъ объ идеалахъ въ искусствѣ».

173. 25 мая. Экстренное распорядительное собраніе (по случаю кончины Н. Я. Грота).

174. 9 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ц. П. Балталона «Опыты Фехнера по эстетикѣ пространственныхъ воспріятій».

175. 23 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «О реальномъ единствѣ сознанія».

176. 6 ноября. Публичное засѣданіе въ память Н. Я. Грота. Рѣчи: Л. М. Лопатина «Вступительное слово, посвященное памяти Н. Я. Грота», В. Н. Ивановскаго «Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота», Ю. И. Айхенвальда «Очеркъ этическихъ воззрѣній Н. Я. Грота», П. П. Соколова «Н. Я. Гротъ какъ мыслитель».

177. 13 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванцова «Бэконъ какъ писатель».

178. 27 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефераты: Д. В. Викторова «Памяти Н. Я. Грота, какъ профессора» и В. П. Сперанскаго «Ученіе Шопенгауэра о правѣ и нравственности».

1900 годъ.

179. 24 января. Годичное распорядительное собраніе.

180. 5 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ц. П. Балталона «Опыты по эстетикѣ зрительныхъ воспріятій».

181. 12 февраля. Открытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Токар-

скаго «Къ вопросу о зрительной памяти» и демонстрація г-номъ Діаманди своихъ опытовъ.

182. 14 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. Н. Иванова «М. М. Троицкій».

183. Открытое засѣданіе. Рефератъ Л. Е. Оболенскаго «Аристократизмъ, какъ всеобщій идеаль».

184. 15 апрѣля. Экстренное засѣданіе (по случаю кончины В. П. Преображенскаго). Рѣчи: Л. М. Лопатина и Г. А. Рачинскаго.

185. 29 апрѣля. Открытое засѣданіе. Рефератъ гр. Л. А. Кама-
маровскаго «Къ вопросу о философіи войны».

186. 6 мая. Экстренное засѣданіе (по случаю кончины С. С. Корсакова). Рѣчи: Л. М. Лопатина, А. А. Токарскаго, Н. Н. Баженова.

187. 7 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. А. Иванова «О Лейбницѣ».

188. 14 октября. Публичное засѣданіе въ память В. П. Преображенскаго. Рѣчи: Н. А. Котляревскаго «Памяти В. П. Преображенскаго» и кн. С. Н. Трубецкаго «Памяти В. П. Преображенскаго».

189. 5 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. А. Рачинскаго «Трагедія Ницше».

190. 12 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ю. И. Айхенвальда «Педагогическія воззрѣнія Фихте Старшаго».

1901 годъ.

191. 27 января. Годишное распорядительное собраніе.

192. 2 февраля. Торжественное засѣданіе въ память В. С. Соловьева. Рѣчи: А. Г. Петровскаго «Памяти В. С. Соловьева», Л. М. Лопатина «Философское міросозерцаніе В. С. Соловьева», Г. А. Рачинскаго «Взглядъ В. С. Соловьева на красоту», П. И. Новгородцева «Идея права въ философіи В. С. Соловьева», кн. С. Н. Трубецкаго «Основное начало ученія В. С. Соловьева».

193. 5 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. В. Софронова «Психика и механика общественныхъ идеаловъ».

194. 19 мая. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. В. Тихомирова «Теорія познанія А. Рилея».

195. 1-го октября. Торжественное соединенное засѣданіе

Обществъ—Невропатологовъ и Психіатровъ и Психологическаго, въ память С. С. Корсакова. Рѣчи: В. К. Рота «С. С. Корсаковъ, какъ человѣкъ и общественный дѣятель», В. П. Сербскаго «О научномъ значеніи С. С. Корсакова», А. А. Корнилова «С. С. Корсаковъ, какъ невропатологъ», Н. П. Постовскаго «С. С. Корсаковъ, какъ клиницистъ-преподаватель», Л. М. Лопатина «Личность и міросозерцаніе С. С. Корсакова», А. Н. Бернштейна «Психологическія и философскія воззрѣнія С. С. Корсакова», Н. Н. Баженова «Внѣуниверситетская дѣятельность и значеніе С. С. Корсакова», Г. И. Россолимо «Памяти С. С. Корсакова».

196. 13 октября. Закрытое засѣданіе. Рѣчи памяти А. А. Токарскаго, произнесенныя Л. М. Лопатинымъ и Г. А. Рачинскимъ. Рефератъ В. О. Саводника «Нищепанецъ сороковыхъ годовъ (М. Штирнеръ)».

197. 8 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Д. С. Мережковскаго «Русская культура и религія».

198. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. О. Кони «Этическія начала въ уголовномъ процессѣ».

1902 годъ.

199. 1 февраля. Годичное распорядительное собраніе.

200. 20 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. Н. Булгакова «Основная проблема теоріи прогресса».

201. 11 мая. Закрытое распорядительное собраніе.

202. 14 ноября. Открытое засѣданіе. Рефератъ П. И. Новородцева «Къ вопросу о возрожденіи естественнаго права».

203. 7 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. Е. Рыбакова «Психологическія условія гипноза».

1903 годъ.

204. 25 января. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. А. Некрасова «Философія и логика наукъ о массовыхъ проявленіяхъ человѣческой дѣятельности».

205. 1 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ О. В. Софронова «Умозрѣніе и математика въ соціологіи (по поводу точной логики общественныхъ наукъ П. А. Некрасова)».

206. 8 февраля. Годичное распорядительное собраніе.

207. 8 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ И. Н. Холчева «Мечтательная ложь».

208. 27 марта. Открытое засѣданіе. Рефератъ В. В. Воробьева «Основы энергетическаго міросозерцанія (В. Оствальдъ: «Философія природы»)».

209. 11 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. О. Бачинскаго «Что такое натуралистическій идеализмъ?».

210. 24 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Объ умозрительныхъ предпосылкахъ научнаго міросозерцанія».

211. 20 ноября. Закрытое распорядительное собраніе.

212. 16 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Научное міровоззрѣніе и философія».

1904 годъ.

213. 31 января. Закрытое засѣданіе. Рефератъ М. О. Шайкевича «Психопатологическій методъ въ русской литературной критикѣ».

214. 14 февраля. Годичное распорядительное собраніе.

215. 21 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Къ вопросу объ общепризнанныхъ философскихъ истиннахъ».

216. 28 февраля. Закрытое соединенное засѣданіе Психологическаго Общества и Общества невропатологовъ и психіатровъ (для разсмотрѣнія вопросовъ, предложенныхъ постояннымъ Бюро съѣздовъ русскихъ исправительныхъ заведеній).

217. 16 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ С. А. Котляревскаго «Объ истинномъ и мнимомъ реализмѣ».

218. 30 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. О. Бачинскаго «Фазы непрерывности».

219. 19 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. Е. Оболенскаго «Этическое значеніе «субъективной социологіи» Н. К. Михайловскаго и возраженія противъ нея нашихъ неоидеалистовъ».

220. 28 декабря. Торжественное засѣданіе въ память Канта (по поводу столѣтней годовщины его смерти). Рѣчи: Л. М. Лопатина «Теоретическая философія Канта», В. И. Вернадскаго «Кантъ и естествознаніе 18 в.», П. И. Новгородцева «Кантъ, какъ моралистъ».

1905 годъ.

221. 29 января. Годичное распорядительное собраніе.

222. 24 сентября. Распорядительное собраніе.

223. 7 октября. Экстренное засѣданіе по случаю кончины кн. С. Н. Трубецкаго. Рѣчи: Л. М. Лопатина, Б. А. Фохта, М. П. Поливанова, С. А. Котляревскаго.

1906 годъ.

224. 11 марта. Годичное распорядительное собраніе.

225. 4 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. Н. Шукарева «Энергетическія основанія закона Вебера-Фехнера и динамика памяти».

1907 годъ.

226. 26 марта. Годичное распорядительное собраніе.

227. 31 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Ю. В. Каннабиха «Къ вопросу о свободѣ воли».

228. 6 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. Г. Шпетта «Физиологическое объясненіе въ психологіи».

229. 20 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Физикъ-идеалистъ (памяти Н. И. Шишкина)».

230. 10 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. П. Блонскаго «Ученіе о цѣлесообразности у Канта».

231. 1 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ И. В. Попова «Религіозный идеаль древне-восточной церкви и его культурно-историческія предпосылки».

232. 22 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Л. М. Лопатина «Вопросъ о безсмертіи съ механической точки зрѣнія (памяти Н. И. Шишкина)».

1908 годъ.

233. 19 января. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. М. Хвостова «Теорія права проф. Петражицкаго».

234. 26 января. Годичное распорядительное собраніе.

235. 16 февраля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Н. Г. Городенскаго «Общественная природа моральнаго сознанія».

236. 8 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. К. Энгельмейера «Къ теоріи творчества».

237. 22 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «О предметѣ психологіи».

238. 11 октября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ П. П. Блонскаго «Фридрихъ Паульсенъ, какъ философъ и педагогъ».

239. 8 ноября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ Г. И. Челпанова «Объ экспериментальномъ изслѣдованіи высшихъ умственныхъ процессовъ».

240. 13 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ И. В. Попова «Элементы греко-римской культуры въ исторіи древняго христіанства».

241. 20 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. М. Хвостова «Къ вопросу о свободѣ воли».

1909 годъ.

242. 31 января. Годичное распорядительное собраніе.

243. 7 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ А. А. Эйхенвальда «Современное міровоззрѣніе физиковъ».

244. 14 марта. Закрытое засѣданіе. Рефератъ кн. Е. Н. Трубецкого «Панметодизмъ въ этикѣ (къ характеристикѣ ученія Когена)».

245. 25 апрѣля. Закрытое засѣданіе. Рефератъ М. Б. Кроля «Объ апраксіи» (съ демонстраціей больныхъ).

246. 23 мая. Распорядительное собраніе.

247. 26 сентября. Закрытое засѣданіе. Рефератъ В. М. Хвостова «Предметъ и методъ соціологіи».

248. 5 декабря. Закрытое засѣданіе. Рефератъ М. Ю. Лактина «Къ вопросу о бѣсоодержимости въ современной деревнѣ».

249. 19 декабря. Рефератъ П. Д. Боборыкина «Антропоцентризмъ и космическое міропониманіе».

1910 годъ.

250. 23 января. Годичное распорядительное собраніе.

251. 13 февраля. Распорядительное засѣданіе.

Московское Психологическое Общество.

ССЛII. Протоколъ торжественнаго засѣданія 21 марта 1910 г.
по поводу двадцатипятилѣтія существованія Общества.

Засѣданіе было открыто въ 8¹/₂ ч. вечера, въ актовомъ залѣ университета, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Н. Д. Виноградовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ Общества: Н. А. Абрикосова, А. С. Алексѣва, К. А. Андреева, Н. А. Бердяева, А. Н. Бериштейна, П. П. Блонскаго, С. Н. Бутгакова, К. Н. Вентцеля, Д. В. Викторова, В. Е. Гиацинтова, И. М. Громогласова, А. А. Грушка, Н. Г. Городенскаго, Н. В. Давыдова, И. А. Ильина, Ю. В. Каннабиха, В. П. Карпова, Д. П. Конисси, Н. П. Корелиной, Д. Г. Коновалова, С. А. Котляревскаго, А. В. Кубицкаго, М. Ю. Лахтина, М. К. Любавскаго, Б. К. Млодзѣвскаго, М. К. Морозовой, П. И. Новгородцева, И. Ф. Огнева, Д. М. Петрушевскаго, Н. П. Постовскаго, В. В. Пржевальскаго, Г. А. Рачинскаго, В. К. Рота, Э. Е. Рыбакова, А. Н. Савина, Н. В. Самсонова, В. П. Сербскаго, П. П. Соколова, Е. Н. Трубецкого, Н. А. Умова, А. Н. Филиппова, В. М. Хвостова, Г. И. Челпанова, Г. Г. Шпетта, А. М. Щербины, членовъ сореоовнателей: А. В. Бломеріусъ, Н. П. Ферстеръ, С. Г. Шахъ-Назарова, и многочисленной публики.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1) Л. М. Лопатинъ сказалъ вступительное слово, посвященное краткой характеристикѣ дѣятельности Общества и памяти скончавшихся дѣятелей Общества. По предложенію Л. М. Лопатина собраніе почтило вставаньемъ память почившихъ дѣятелей Общества.

2) Л. М. Лопатинъ сообщилъ о полученныхъ привѣтствіяхъ и огласилъ привѣтственную телеграмму отъ ректора Московскаго Университета проф. А. А. Мануилова.

3) Секретарь Общества Н. Д. Виноградовъ прочелъ краткій историческій очеркъ дѣятельности Общества.

4) Л. М. Лопатинъ произнесъ рѣчь подѣ заглавіемъ: „Настоящее и будущее философіи“.

5) Послѣ перерыва въ 15 минутъ Г. И. Челпановъ произнесъ рѣчь подѣ заглавіемъ: „О современной индивидуальной психологіи и ея практическомъ значеніи“.

6) П. И. Новгородцевъ произнесъ рѣчь подѣ заглавіемъ: „Общественный идеалъ въ свѣтѣ современныхъ исканій“.

Засѣданіе было закрыто въ 11^{3/4} часовъ вечера.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ ХХІ.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга IV (104).

СЕНТЯБРЬ-ОКТЯБРЬ.—1910 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.

Пименовская ул., соб. домъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Уильямъ Джемсъ (Некрологъ). Отъ редакціи	V
Джемсъ, какъ психологъ. Г. Челпанова	437
О философіи исторіи Гегеля. Окончаніе. В. Герье	457
Идея безсмертія души, какъ проблема теоріи знанія. Н. Лосскаго	488
Проблемы философіи хозяйства. С. Булгакова	504
Основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса и идея естественнаго закона. П. Струве	528
Этика Д. Юма. II. Основные принципы. Н. Виноградова.	571
Результаты анкеты по вопросу о постановкѣ преподаванія психологіи въ средней школѣ. П. Блонскаго	228
Мѣсто ли психологіи въ средней школѣ? Г. Челпанова .	256

Критика и библіографія.

I. Библіографическій листокъ.

Извѣстія и замѣтки.

Объявленія.

У. Джэмсъ.

(Некрологъ.)

13 (26) августа отъ болѣзни сердца скончался знаменитый американскій философъ *Уильямъ Джемсъ*, заслуженный профессоръ Гарвардскаго университета. Уильямъ Джэмсъ сынъ Генри Джэмса, извѣстнаго мистика сведенборгіанца и братъ американскаго писателя Генри Джэмса, родился въ Нью-Йоркѣ, 11 января 1842 года. Первоначально онъ изучалъ медицину и въ 1869 году получилъ степень доктора медицины. Вся его дѣятельность въ теченіе почти 40 лѣтъ была посвящена Гарвардскому университету. Съ 1872 по 1880 годъ онъ былъ преподавателемъ сравнительной анатоміи и фізіологіи. Въ 1880 году дѣлается преподавателемъ философіи, затѣмъ въ 1889 году преподавателемъ психологіи. Въ 1897 году онъ возвращается къ преподаванію философіи. Въ 1907

году онъ покидаетъ профессуру, чтобы заняться исключительно литературной дѣятельностью.

Съ 1878 года во французскомъ журналѣ *Critique philosophique* начинаетъ появляться рядъ его статей. Въ 12 томѣ помѣщается статья *Quelques considérations sur la méthode subjective*. Затѣмъ идутъ его этюды: *La caractéristique intellectuelle de l'homme* (1879), *Sentiment de la rationalité* (1880), наконецъ его статья «*Sens de l'effort*» (1881). Эти статьи очень скоро обратили на него вниманіе французскихъ философовъ. Онъ сотрудничалъ также въ журналахъ: *Mind*, *Journal of speculative Philosophy*, въ *Scribner's Magazine* и въ *Proceedings of Lond. Society for Psychical Researches*.

На его первоначальныхъ философскихъ трудахъ отразилось вліяніе французскаго неокантіанскаго критицизма. Наиболѣе онъ обязанъ, повидимому, Ренувье и Пиллону. Этому послѣднему онъ посвящаетъ два тома своихъ «*Основаній Психологіи*», по его собственнымъ словамъ, «какъ выраженіе любви и признательности за все то, чѣмъ онъ обязанъ журналу *Critique philosophique*». На его психологическихъ трудахъ отразилось вліяніе французской школы психіатровъ.

О его широкой извѣстности свидѣтельствуєтъ то, что онъ состоялъ членомъ мно-

гихъ академій и ученыхъ обществъ. Онъ былъ членомъ Американской «Национальной академіи наукъ», членомъ корреспондентомъ Французскаго Института, членомъ Берлинской академіи наукъ, членомъ Королевской Датской академіи наукъ, членомъ академіи dei Lincei въ Римѣ. Между прочимъ онъ былъ почетнымъ членомъ Московскаго Психологическаго Общества.

Его важнѣйшіе труды: 1) *Principles of Psychology*, 1890. 2) *Text-book of Psychology*. 1892. 3) *The Will to believe and other Essays*. 1894. 4) *Human Immortality*. 1897. 5) *Talks to Teacher's on Psychology*. 1899. 6) *The Varieties of Religious Experience*. 1902. 7) *Pragmatism* 1907. 8) *A pluralistic Universe* 1909. 9) *The Meaning of Truth: a sequel to Pragmatism*. 1909. Всѣ эти книги, за исключеніемъ первой и двухъ послѣднихъ, переведены на русскій языкъ.

Трудно сказать, въ какой области онъ приобрѣлъ наибольшую извѣстность. Его сочиненія по психологіи представляютъ очень выдающееся явленіе въ современной литературѣ. Огромная популярность выпала на его долю за сочиненіе «О различныхъ видахъ религіознаго опыта». Книга эта появилась въ моментъ наиболѣе напряженнаго интереса къ религіознымъ вопросамъ и получила очень широкое распространеніе. Но, можетъ быть,

наибольшее вниманіе онъ привлекъ къ себѣ, ставъ во главѣ того философскаго теченія, которое называется «прагматизмомъ». Онъ возбудилъ къ нему живѣйшій интересъ, вызвалъ споры, сомнѣнія.

Тяжелой скорбью отозвалась вѣсть о его неожиданной кончинѣ среди его многочисленныхъ почитателей на протяженіи всего земного шара. Онъ ушелъ, не успѣвъ досказать очень многого... и нѣтъ надежды на то, что въ скоромъ времени найдется достойный продолжатель его дѣла!

Джэмсъ какъ психологъ.

Въ 1890 году вышла книга У. Джэмса „Основанія Психологiи“, и съ этого момента Джэмсъ занялъ выдающееся положенiе въ мировой литературѣ. Съ тѣхъ поръ всякій, кто высказывается относительно основныхъ принциповъ психологiи, долженъ считаться со взглядами Джэмса. „Основанія Психологiи“ Джэмса появились въ свѣтъ въ такую пору, когда понятiе *физиологической* психологiи еще такъ сильно владѣло умами, что отождествленiе психологiи съ физиологiей было весьма обычнымъ явленiемъ. Несмотря на это „Основанія Психологiи“ Джэмса являются „психологiей“ въ собственномъ смыслѣ слова.

Джэмса совсѣмъ не увлекаютъ детали современной физиологической и экспериментальной психологiи. Онъ всюду ищетъ принциповъ; онъ разсматриваетъ по преимуществу основные вопросы. Такъ какъ для него особенную цѣну имѣютъ именно основные принципы, а развитiе основныхъ принциповъ идетъ крайне медленно, то современная психологiя въ его глазахъ не представляетъ собою чего-либо рѣзко отличнаго отъ прежней психологiи. Современная психологiя, по мнѣнiю Джэмса, не дала ничего существенно новаго по сравненiю съ прежней психологiей. „По моему скромному мнѣнiю,—говоритъ онъ, *нынѣ* никакой „новой психологiи“, достойной такого названiя. Есть все та же старая психологiя, которая родилась во времена Локка, плюсъ немножко физиологiи нервной системы и органовъ чувствъ, плюсъ эволюцiонная теорiя и, наконецъ, плюсъ нѣсколько

утонченныхъ показаній самонаблюденія“¹⁾. Изъ всего этого Джэмсъ выбираетъ только то, что имѣетъ дѣйствительно психологическій характеръ.

Необычайно великая заслуга Джэмса заключается въ томъ, что онъ является психологомъ *par excellence*. Онъ широко пользуется всевозможными физиологическими теоріями, всюду привлекаетъ къ объясненію психическихъ явленій „мозгъ“, „мозговія клѣтки“ и т. п. Тѣмъ не менѣе онъ является истиннымъ психологомъ, ибо предметомъ психологіи, по его мнѣнію, можетъ быть только то, что является предметомъ самонаблюденія. Всякіе т. н. безсознательные психическіе процессы, пограничные съ чисто физиологическими, для психологіи Джэмса не существуютъ. „Иннерваціонныя ощущенія“, которыя нѣкогда играли такую важную роль при объясненіи всевозможныхъ трудно объяснимыхъ психическихъ явленій, для Джэмса не существуютъ. Ихъ нѣтъ, потому что, пользуясь указаніями самонаблюденія, мы ихъ не могли бы отыскать. Психологія можетъ изучать только то, что является предметомъ самонаблюденія. На это Джэмсъ обращаетъ особенное вниманіе и самъ пользуется самонаблюденіемъ въ наибольшей мѣрѣ. Его психологія изобилуетъ весьма тонкими наблюденіями, выраженными притомъ въ чрезвычайно изящной, часто художественной формѣ.

Другая замѣчательная черта Джэмса, какъ психолога, это—соединеніе теоретическаго разсмотрѣнія съ обширнымъ фактическимъ матеріаломъ, соединеніе умозрѣнія съ удивительнымъ уваженіемъ къ фактамъ. Для построенія тѣхъ или иныхъ теорій Джэмсомъ всегда привлекаются многочисленные факты изъ экспериментальной психологіи, физиологіи нервной системы, психіатріи и т. п. Для него нѣтъ фактовъ, которые онъ считалъ бы мелкими, незначительными. Онъ также не боится обширныхъ выписокъ изъ показаній какой-либо душевнобольной, сомнамбулы, запи-

¹⁾ Психологія въ бесѣдахъ съ учителями. М. 1902. стр. 4.

сокъ лица съ повышеннымъ религіознымъ настроеніемъ и т. п., какъ не боится самыхъ отвлеченныхъ метафизическихъ теорій. Его психологіи столько же присуще кропотливое собираніе мелкихъ фактовъ, сколько и высшія обобщенія.

Третья характерная особенность Джемса — это его необычайная смѣлость въ выводахъ. Если ему казалось, что „нативизмъ“ есть то понятіе, которое служить для объясненія воспріятія пространства, то онъ не остановился передъ тѣмъ, чтобы признать, что каждому ощущенію присущи всѣ качества протяженности. Не только зрительнымъ ощущеніямъ первоначально присущи всѣ свойства протяженности: плоскость и глубина, но то же самое можно утверждать и относительно ощущенія запаха, вкуса и т. п. Если ему казалось, что т. наз. сублиминальное сознание можетъ служить для объясненій сложныхъ явленій психической жизни, то онъ не только допускалъ существованіе сублиминальнаго сознанія, но и широко пользовался имъ для всевозможныхъ объясненій. Нужна была необычайная смѣлость, чтобы въ наше время, когда „научность“ и „точность“ являются лозунгомъ, признавать возможность допущенія спиритическихъ гипотезъ, телепатіи и т. п.

Обширная, разносторонняя эрудиція, смѣлая и оригинальная теорія, даръ убѣдительнаго изложенія—вотъ особенности Джэмса, какъ психолога. Благодаря всему этому влияние Джэмса на развитіе психологіи было необычайно велико. Онъ способствовалъ поднятію интереса къ психологіи не только въ Америкѣ.

Остановимся на разсмотрѣніи основныхъ пунктовъ психологіи Джэмса и именно прежде всего разсмотримъ его взгляды на природу *сознанія*.

Каковы особенности сознанія?

Сознаніе прежде всего отличается характеромъ *спонтаннымъ*: оно начинаетъ дѣйствіе отъ себя, въ то время какъ все физическое для своего дѣйствія нуждается въ какомъ-либо импульсѣ извнѣ. Другая отличительная черта сознанія заключается въ томъ, что оно *цѣлесообразно*. Всякій психи-

ческий процессъ содержитъ какую-либо *цѣль*. Если признать спонтанность сознанія, то легко видѣть, какъ далеко Джэмсъ стоитъ отъ точки зрѣнія механическаго объясненія душевныхъ явленій. Я имѣю въ виду то общепринятое, въ особенности въ 80—90 годахъ, ученіе, по которому духовное это есть *эпифеноменъ*, это есть случайный придатокъ къ фیزیологическимъ процессамъ, совершенно не имѣющій никакого дѣйствительнаго значенія. Джэмсъ подвергаетъ критикѣ это ученіе, которое онъ называетъ теоріей *автоматизма* ¹⁾. Наиболѣе рельефное выраженіе этой теоріи мы находимъ у Гексли, который говоритъ: „сознаніе животныхъ относится къ механизму ихъ тѣла просто какъ побочный продуктъ его дѣятельности и такъ же не въ состояніи измѣнить эту дѣятельность, какъ свистъ паровоза, который сопровождаетъ его дѣятельность, совершенно не вліяетъ на его механизмъ. Ихъ *воля*, напр., есть только указаніе на физическое измѣненіе, но отнюдь не является причиной такихъ измѣненій“. По мнѣнію сторонниковъ этого ученія, наука должна протестовать противъ того, чтобы пользоваться „сознаніемъ“ въ научномъ изслѣдованіи. Какъ легко видѣть, это то положеніе, которымъ въ настоящее время широко пользуется т. наз. „объективная“ психологія. Сторонники автоматизма считаютъ невозможнымъ признать причинное значеніе сознанія потому, что оно непонятно. „Мы не можемъ вообразить себѣ,—говорятъ они,—способа дѣйствія воли или какого-нибудь другого элемента сознанія“. Чѣмъ-то необычайно смѣлымъ для конца 80-хъ годовъ звучала аргументація Джэмса, когда онъ сталъ доказывать дѣйствительный характеръ сознанія. По его мнѣнію, мы имѣемъ всѣ основанія думать, что сознаніе можетъ оказывать причинное воздѣйствіе. Это яснѣе всего становится изъ того, что сознаніе является *избирающей* дѣятельностью. Сознаніе всегда избираетъ изъ извѣстнаго количества данныхъ, усиливая одно, подавляя другое. Если оно избираетъ, это значить,

¹⁾ The Principles of Psychology. Vol. I, стр. 128.

что оно способствуетъ въ борьбѣ за существованіе. Если сознание вліяетъ на ходъ исторіи организма, то это значитъ, что оно оказываетъ причинное воздѣйствіе на организмъ. Причинное воздѣйствіе сознания необходимо признать, если принять въ соображеніе то основное свойство сознания, по которому оно поставляетъ извѣстныя *цѣли*. Сознание является борцомъ за цѣли (fighter for ends). Движеніемъ мозга самого по себѣ никакъ нельзя было бы объяснить достиженія цѣлей, потому что мозгъ есть только орудіе возможностей, а не достовѣрностей. Сознание же, зная, какія возможности приводятъ къ цѣли, а какія нѣтъ, оказывая причинное воздѣйствіе, избираетъ благопріятствующія возможности и подавляетъ неблагопріятныя или индифферентныя. Такимъ образомъ оно оказываетъ воздѣйствіе на мозгъ или нервные токи. Но, разумѣется, мы въ настоящее время не можемъ сказать, какимъ образомъ происходитъ такое воздѣйствіе сознания на нервные токи.

Дальнѣйшее свойство сознания, совершенно отличающее его отъ физическаго—это его *единичность* или *единство* въ отличіе отъ множественности, являющейся характернымъ признакомъ физическаго.

Было общераспространено мнѣніе, что подобно тѣлесному и духовное должно представлять множественность составныхъ частей. Оно должно состояться изъ отдѣльныхъ частей какъ бы изъ особыхъ душевныхъ атомовъ. Такъ наз. душа есть не одно какое-нибудь единичное существо, но совокупность духовныхъ элементовъ. Такую теорію Джэмсъ называетъ Mind-stuff theory, т.-е. теорію, по которой душа какъ бы складывается изъ отдѣльныхъ частей, изъ своеобразныхъ атомовъ. По этой теоріи есть какъ бы особая духовная матерія, или вѣрнѣе духовный матеріаль (Mind-Stuff), изъ котораго составляется душа ¹⁾.

Противъ этой теоріи Джэмсъ подходитъ съ различныхъ сторонъ. Прежде всего онъ находитъ, что вообще изъ мно-

¹⁾ стр. 145 и слѣд.

жественности никакъ нельзя создать единства. Никакъ нельзя вывести фактическаго единства душевной жизни изъ множественности. „Одно изъ самыхъ темныхъ предположеній,—говоритъ Джэмсъ,—это предположеніе, что наши душевныя состоянія сложны по своей структурѣ и что они создаются изъ соединенія меньшихъ состояній“. Эта гипотеза, по мнѣнію Джэмса, имѣетъ вышнія преимущества, которыя дѣлають ее почти неудержимо привлекательной для нашего ума, но въ то же время внутренне она совершенно непостижима. Эта теорія, между прочимъ, является необходимымъ требованіемъ эволюціонной гипотезы, потому что въ непрерывномъ развитіи отъ неорганической природы до сознанія должны постепенно появляться элементы, изъ которыхъ складывается сознаніе. Эволюціонная психологія постулируетъ существованіе „духовныхъ частицъ“ Mind-dust. Но, по мнѣнію Джэмса, съ зарей сознанія возникаетъ совершенно новый элементъ, нѣчто такое, возможность чего не была дана въ атомахъ первоначальнаго хаоса. Если теорія эволюціи желаетъ быть послѣдовательной, то она должна допустить, что сознаніе въ какой-либо формѣ существуетъ въ самомъ началѣ вещей. Стоя на точкѣ зрѣнія духовныхъ атомовъ, эволюціонная теорія должна утверждать, что „движеніе сдѣлалось духовнымъ состояніемъ“? „Нѣтъ фразы,—говоритъ Джэмсъ,—которую могутъ произнести наши уста и которая въ такой мѣрѣ была бы лишена смысла, какъ эта“.

Типичнымъ выраженіемъ этого взгляда является теорія Спенсера, который, какъ извѣстно, утверждалъ, что сознаніе состоитъ изъ элементовъ, которые находятся внѣ сознанія. „Мы можемъ себѣ представить,—говоритъ Спенсеръ, что существуетъ одинъ первоначальный элементъ сознанія и что всѣ безчисленные роды сознанія происходятъ вслѣдствіе комбинированія этого элемента самого съ собою“. По Спенсеру, слѣдовательно, послѣднія единицы ощущеній, напр., слуховыхъ, зрительныхъ и пр. таковы, что ихъ можно признать за однородныя, такъ что въ основѣ всѣхъ ощу-

щеній лежать однѣ и тѣ же единицы. Каждое ощущение составляется изъ ряда одинаковыхъ ощущений. Эти элементы въ отдѣльности не сознаются и, чтобы стать воспринимаемыми, должны соединиться въ одно цѣлое. Джэмсъ является рѣшительнымъ противникомъ этой теоріи „разложенія сознанія“. По его мнѣнію, отдѣльныя возбужденія кумулируются въ нервной системѣ, и до тѣхъ поръ, пока возбужденіе въ нервахъ не дойдетъ до извѣстной степени, мы не получаемъ ощущенія; мы получаемъ ощущеніе только въ томъ случаѣ, когда возбужденіе дойдетъ до извѣстнаго предѣла. Процессъ кумуляціи, складыванія и именно нервныхъ *возбужденій*, а не *ощущеній* происходитъ не въ сознаніи, а въ нервной системѣ. Слѣдовательно, нельзя признать существованія безсознательныхъ психическихъ единицъ, изъ которыхъ складывается сознаніе. Но есть еще одно болѣе фатальное возраженіе противъ теоріи психическихъ единицъ, складывающихся другъ съ другомъ, именно, эта теорія логически непостижима. Вѣдь по этой теоріи оказывается, что психическія единицы складываются какимъ-то образомъ *сами собой*, между тѣмъ всѣ комбинаціи, какія мы въ дѣйствительности знаемъ, суть продукты, созданные изъ комбинируемыхъ единицъ на какой-либо сущности, отличной отъ нихъ самихъ. Безъ какой-либо среды понятіе комбинаціи не имѣетъ никакого смысла. О какой же комбинаціи можетъ итти рѣчь, когда сторонники „разложенія сознанія“ не признаютъ ничего, кромѣ этихъ послѣднихъ „единицъ сознанія“. Если бы они признали какую-нибудь среду, напр., душу, то процессъ созиданія сложнаго душевнаго процесса изъ элементарныхъ единицъ былъ бы понятенъ.

Множественность остается при всѣхъ условіяхъ множественностью, суммою, какимъ-либо образомъ соединенныхъ, составныхъ частей. Онѣ своимъ соединеніемъ никакъ не могутъ создать чего-либо единаго. Это такъ же невозможно, какъ невозможно соединить въ одно сознаніе сознанія, принадлежащія отдѣльнымъ индивидуумамъ. Возьмите ка-

кую-либо фразу изъ двѣнадцати словъ и дайте двѣнадцати человѣкамъ по одному слову. Затѣмъ поставьте эти двѣнадцать человѣкъ въ рядъ, и пусть каждый изъ нихъ мыслить эти слова такъ напряженно, какъ только это возможно. При этихъ условіяхъ никакъ не получится цѣлой фразы. Точно также обстоитъ дѣло съ индивидуальнымъ сознаніемъ.

„Ассоціаціонисты говорятъ, что душа составлена изъ множества отдѣльныхъ идей, *ассоціированныхъ* въ единство. Существуетъ, напр., идея a и идея b . Отсюда происходитъ идея $a + b$ или идея a и b вмѣстѣ. Но идея $a + b$ не тождественна съ идеей $(a + b)$ “. Изъ наличности двухъ разрозненныхъ идей никакъ не можетъ получиться у насъ въ сознаніи идеи объ этихъ двухъ предметахъ. У насъ въ сознаніи будетъ оставаться представленіе объ a и представленіе о b , но не представленіе объ a и b вмѣстѣ. „Двѣ раздѣльныхъ идеи,—говоритъ Джэмсъ,—никакой логикой не могутъ быть приведены къ тому, чтобы фигурировать въ качествѣ одной вещи — именно въ качествѣ ассоціированной идеи. Спиритуалисты говорятъ иначе. Отдѣльныя идеи существуютъ, но онѣ дѣйствуютъ на третью сущность — душу. Эта послѣдняя сущность имѣетъ „сложную идею“. Но эта сложная идея есть во всякомъ случаѣ новый психическій фактъ, по отношенію къ которому отдѣльныя идеи являются не составными частями, но поводомъ для ея возникновенія. Такой аргументъ спиритуалистовъ противъ ассоціаціонистовъ никогда не былъ опровергнутъ послѣдними ¹⁾.

„Если кто-либо говоритъ: воспринимать элементы какого-либо ощущенія, то этотъ способъ выраженія неправиленъ. Ощущенія есть простой фактъ сознанія, который не можетъ быть разложенъ на дальнѣйшіе факты“ ²⁾. Поэтому если вообще говорить о какихъ-нибудь элементахъ душевной жизни, то ихъ отнюдь не слѣдуетъ искать въ какихъ-либо психическихъ атомахъ. Будетъ гораздо правильнѣе,

¹⁾ стр. 161.

²⁾ стр. 161.

если мы будемъ разсматривать „все наличное духовное состояніе даже сложнаго предмета, какъ тотъ минимумъ или ту психическую единицу, съ которой мы имѣемъ дѣло въ душевной жизни“ ¹⁾. „До послѣдняго времени единицей душевной жизни чаще всего считалось одно какое-нибудь *представленіе*, которое по предположенію было совершенно опредѣленной вещью. Но въ настоящее время психологи склонны предполагать, что настоящей единицей по всей вѣроятности является все духовное состояніе, вся волна сознанія или поле предметовъ, представляющихся нашему сознанію въ какой-либо моментъ времени“ ²⁾.

Такъ какъ сложеніе психическихъ состояній приводитъ къ понятію *безсознательнаго*, то это подаетъ поводъ Джэмсу остановиться на разсмотрѣніи понятія безсознательнаго. По его мнѣнію, безсознательнаго не существуетъ, или вѣрнѣе то, что обыкновенно называютъ безсознательнымъ, на самомъ дѣлѣ есть сознательное, но только въ пониженной степени. Психическій актъ существуетъ только въ томъ случаѣ, если онъ *сознается* ³⁾.

Если теорію сложенія психической жизни изъ отдѣльныхъ элементовъ разсматрѣть съ точки зрѣнія отношенія психической дѣятельности къ мозговой, то трудности психическаго атомизма обнаружатся въ еще большей мѣрѣ. Эту теорію на фізіологическій языкъ можно было бы перевести слѣдующимъ образомъ. Каждая мозговая клѣтка имѣетъ собственное индивидуальное сознаніе, котораго не имѣетъ никакая другая клѣтка, такъ какъ всякое индивидуальное сознаніе исключаетъ другое. Между клѣтками есть одна центральная или *главенствующая* (*pontifical*); съ нею то и связано наше сознаніе. Дѣятельность всѣхъ другихъ клѣтокъ влияетъ на эту главную. Какъ легко видѣть, эта главенствующая клѣтка въ дѣйствительности есть одна изъ тѣхъ „вишнихъ средъ“, безъ которыхъ мы не счита-

¹⁾ стр. 177.

²⁾ The Varieties of religious experience, стр. 231.

³⁾ Principles, стр. 162 и д.

емъ возможнымъ совершеніе какой-либо интеграціи, какого-либо числа вещей. Но хотя эта теорія и очень вѣроятна, однако она находилась бы въ совершенномъ противорѣчій съ нашими физиологическими и анатомическими познаніями, которыя не допускаютъ существованія такой особой клѣтки. По мнѣнію Джэмса, всѣ аргументы въ пользу главенствующей клѣтки суть также аргументы въ пользу того хорошо извѣстнаго духовнаго агента, въ который постоянно вѣрили метафизическая философія и обыденное сознаніе. Душа, по мнѣнію Джэмса, есть та среда, въ которой различные мозговые процессы комбинируютъ свои дѣйствія. По этой теоріи раздѣльность существуетъ въ мозгу, а единство—въ духовномъ мірѣ. „Приходится,—говоритъ онъ,—въ этомъ отношеніи держаться понятія души, понятія единичнаго духовнаго существа. Я сознаю, что полагать душу, которая подвергается какимъ-то таинственнымъ образомъ воздѣйствію со стороны мозговыхъ состояній и которая отвѣчаетъ имъ посредствомъ сознательнаго измѣненія своихъ состояній, кажется мнѣ линіей наименьшаго логическаго сопротивленія“¹⁾.

Какъ можно видѣть, Джэмсъ является защитникомъ *спиритуалистическаго* положенія относительно природы души. Но въ своихъ дальнѣйшихъ психологическихъ изслѣдованіяхъ онъ совсѣмъ не пользуется гипотезой души. По его мнѣнію, простое допущеніе эмпирическаго параллелизма кажется самымъ разумнымъ способомъ изслѣдованія. „Придерживаясь такой точки зрѣнія,—говоритъ Джэмсъ, наша психологія остается *позитивной* и не *метафизической*, и хотя это, конечно, временная точка опоры и, можетъ быть, когда-нибудь наука придетъ къ совсѣмъ инымъ выводамъ, мы въ этой книгѣ будемъ оставаться на этой точкѣ зрѣнія, и подобно тому, какъ мы только что отвергли точку зрѣнія, признающую возможнымъ составленіе души изъ отдѣльныхъ единицъ, такъ мы не станемъ принимать во вниманіе идеи „души“²⁾.

¹⁾ стр. 181.

²⁾ стр. 182.

„Психологія есть *естественная наука*, т.-е. душа, которую изучаетъ психологъ, есть душа опредѣленнаго индивидуума, занимающаго опредѣленную часть реальнаго пространства и реальнаго времени; другимъ видомъ духа, абсолютнымъ разумомъ, не связаннымъ съ опредѣленнымъ тѣломъ, не подчиненнымъ теченію времени, психологія, какъ таковая, не занимается“ ¹⁾.

Въ тѣсной связи съ рассмотрѣннымъ выше вопросомъ о сложении сознанія изъ отдѣльныхъ единицъ находится то понятіе, которое у Джэмса называется *потокѣмъ душевной жизни* (The stream of Thought). Сущность этого понятія сводится къ слѣдующему. Большинство психологовъ начинаетъ съ изученія ощущеній, считая ихъ простѣйшимъ элементомъ душевной жизни. Но этотъ путь Джэмсъ считаетъ неправильнымъ, потому что нѣтъ того, что называется простѣйшимъ ощущеніемъ. Ощущеніе есть продуктъ различенія при помощи вниманія. Первый фактъ, съ котораго мы должны начинать, есть самый фактъ психической жизни. „Первый фактъ для насъ, какъ для психологовъ, есть тотъ фактъ, что въ насъ происходитъ какой-либо психическій процессъ“ ²⁾.

Можно указать слѣдующіе главные признаки психического процесса:

1) Каждое состояніе сознанія стремится сдѣлаться частью личнаго сознанія.

2) Въ предѣлахъ каждаго личнаго сознанія мышленіе или психическій актъ находится въ непрерывномъ измѣненіи.

3) Въ предѣлахъ каждаго личнаго сознанія мышленіе имѣетъ непрерывный характеръ.

Первый признакъ нужно понимать такимъ образомъ, что каждый психическій актъ долженъ принадлежать какому-нибудь сознанію. „Элементарнымъ психическимъ фактомъ

¹⁾ стр. 183.

²⁾ стр. 224.

является не мысль или эта мысль, но моя мысль, такъ какъ каждая мысль должна принадлежать кому-нибудь“ ¹⁾).

Если сказать, что психическіе процессы находятся въ постоянномъ измѣненіи, то это значить, что одно и то же психическое состояніе не можетъ повториться: ни одно психическое состояніе, имѣвшее мѣсто, не можетъ повториться въ томъ видѣ, въ какомъ оно было раньше.

Какъ нужно понимать выраженіе: психическіе процессы имѣютъ непрерывный характеръ?

Это нужно понимать такимъ образомъ, что даже если прошелъ какой-либо промежутокъ времени послѣ совершенія какого-либо психическаго акта, то сознание послѣ этого акта чувствуетъ, какъ если бы оно принадлежало къ сознанию, бывшему до него, какъ если бы оно составляло другую часть того же самаго „я“.

Измѣненія отъ одного момента къ другому никогда не бываютъ совершенно оторванными другъ отъ друга. „Сознание никогда не кажется самому себѣ разорваннымъ на куски. Такія слова, какъ „цѣпь“ или „рядъ“, совсѣмъ не описываютъ какъ слѣдуетъ того, какъ сознание представляется самому себѣ прежде всего. Въ немъ нѣтъ ничего соединяющагося. Въ немъ течетъ (it flows). „Рѣка“ или „потокъ“—вотъ метафоры, посредствомъ которыхъ наилучше описывается „сознание“ ¹⁾. Это именно то, что Джемсъ называетъ *потокомъ* душевной жизни. Изъ понятія потока душевной жизни Джемсъ дѣлаетъ широкое приложеніе для объясненія сознания нашего „я“.

Говоря объ этомъ, онъ подвергаетъ критикѣ три группы теорій, существующихъ по этому вопросу: спиритуалистическую, ассоціаціонную и трансценденталистическую. Спиритуалистическая теорія или, какъ Джемсъ ее называетъ, „теорія души“ „есть теорія популярной философіи и схоластицизма, который собственно есть популярная философія, но только систематизированная. Она объявляетъ,

¹⁾ стр. 226.

что принципомъ индивидуальности внутри насъ должно быть нѣчто *субстанціальное*, потому что психическія явленія суть дѣятельности, а безъ конкретнаго агента не можетъ быть никакой дѣятельности. Этимъ субстанціальнымъ агентомъ не можетъ быть мозгъ, а должно быть нѣчто *нематеріальное* ¹⁾. „Наше сознаніе личнаго тождества убѣждаетъ насъ въ нашей субстанціальной простотѣ“. „Душа существуетъ, какъ простая духовная субстанція, которой присущи различныя психическія способности, дѣйствія и измѣненія“. Подъ душой разумѣется нѣчто *позади* мысли, иной родъ субстанціи, существующей въ нефеноменальной средѣ“ ²⁾. Но по мнѣнію Джемса, „душа совершенно излишня для выраженія дѣйствительныхъ субъективныхъ явленій сознанія, какъ они намъ представляются. Въ явленіяхъ субъективнаго міра она ничего не объясняетъ, а стало быть излишня для теоріи самосознанія. По теоріи ассоціационистовъ то, что мы называемъ наше „я“, есть ничто иное, какъ „пучекъ различныхъ воспріятій“ (Юмъ). Но эта теорія также несостоятельна. Напримѣръ, Дж. Ст. Милль для объясненія единства нашего „я“ долженъ былъ прійти къ признанію „необъяснимой связи“. Онъ невольно приходитъ къ необходимости помѣстить эту связь въ міръ нефеноменальномъ ³⁾. Уступку Милля такимъ образомъ можно разсматривать какъ полную несостоятельность ассоціативнаго объясненія. Трансцендентальную теорію (Кантъ и его трансцендентальное единство апперцепции) Джемсъ таже отвергаетъ, усматривая въ ней „только видоизмѣненную теорію души“.

Но если для объясненія того, что такое наше „я“, Джемсъ отвергаетъ „душу“, то что же взамѣнъ души можетъ намъ предложить Психологія Джемса? Джемсъ отвергая душу, старается доказать, что все то, что по обычному пониманію является функціей души, можетъ быть объяснено при допущеніи только преходящихъ состояній сознанія. „Возни-

¹⁾ Стр. 239.

²⁾ Стр. 543—5.

³⁾ Стр. 352.

каетъ вопросъ,—говорить Джемсъ,—что̀ есть то, что мыслить. Есть ли это преходящее состояніе самого сознанія, или что либо болѣе глубокое и менѣе перемѣнчивое“. „Если у насъ нѣтъ никакихъ другихъ основаній для того, чтобы допускать душу, то будетъ всего лучше, если мы прибѣгнемъ къ преходящимъ состояніямъ, какъ къ единственнымъ мыслящимъ дѣятелямъ, потому что мы такъ или иначе должны признать ихъ существованіе въ психології: и *одновременное познаніе многихъ вещей* будетъ такъ же хорошо объяснено въ томъ случаѣ, когда мы признаемъ его за функцію этихъ состояній, какъ и въ томъ случаѣ, когда мы его назовемъ реакціей души“ ¹⁾.

Но какъ же понять познающую функцію этихъ преходящихъ состояній сознанія? Вѣдь одно состояніе сознанія уходитъ вслѣдъ за другимъ. Какъ же въ такомъ случаѣ у насъ можетъ быть сознаніе напр., личнаго тождества? Это можно, по мнѣнію Джемса, объяснить, если признать, что каждое психическое состояніе, переживаемое въ тотъ или иной моментъ, *знаетъ* предшествующія пережитыя состоянія и считаетъ ихъ своими. Если это справедливо по отношенію къ каждому переживаемому моменту, то всѣ переживаемыя состоянія „имѣютъ *функціональное* тождество, потому что они знаютъ тѣ же самые объекты, и поскольку моя прошлая личность есть одинъ изъ видовъ этихъ объектовъ, то они реагируютъ на нее тождественнымъ образомъ, называя ее *своимъ*, и противопоставляя ее всѣмъ другимъ вещамъ, которыя они знаютъ“ ²⁾. Это функціональное тождество есть единственный видъ тождества въ томъ мыслящемъ, существованіе котораго принуждаютъ насъ признать факты. Эти мыслящія состоянія, слѣдующія другъ за другомъ, численно различныя, но всѣ знающія то же самое прошлое однимъ и тѣмъ же способомъ, являются совершенно достаточнымъ объясненіемъ единства или тождества личности. ³⁾.

¹⁾ Text-book. стр. 196, 200.

²⁾ Ib. стр. 202, 203.

³⁾ Стр. 203.

Но какимъ образомъ каждое слѣдующее другъ за другомъ состояніе можетъ приписывать себѣ то же самое прошлое личности? На это Джемсъ даетъ слѣдующій отвѣтъ: „Хотя каждый моментъ сознанія исчезаетъ и замѣщается другимъ, но это другое состояніе сознанія наряду съ прочими вещами, которое оно знаетъ, знаетъ также и своего предшественника. Каждая послѣдующая мысль, зная и включая такимъ образомъ мысли, которыя были раньше, является послѣднимъ пріемникомъ и присваивая ихъ себѣ, является послѣднимъ собственникомъ того, что тѣ содержатъ и считаютъ своимъ“ ¹⁾.

Наше *сознаваемое* „я“, такимъ образомъ, можетъ быть понимаемо какъ эмпирическій агрегатъ объективно познаваемыхъ вещей, но „я“, которое *познаетъ* его, не можетъ быть само агрегатомъ и для психологическихъ цѣлей не должно быть понимаемо, какъ неизмѣнная метафизическая сущность подобная душѣ, или какъ принципъ вродѣ чистаго трансцендентальнаго „я“, существующаго „вне времени“. Оно есть *мышленіе* (Thought), въ каждый моментъ отличное отъ мышленія предшествующаго момента, но присваивающее это послѣднее со всѣмъ тѣмъ, что это послѣднее считало своимъ. „Такимъ образомъ для объясненія того, что такое познающее „я“, мы не нуждаемся ни въ какой гипотезѣ, кромѣ существованія преходящихъ мыслей или состояній сознанія“ ²⁾. „Мысли сами по себѣ суть мыслящія состоянія“ ³⁾.

Джемсъ одинъ изъ первыхъ оцѣнилъ значеніе такъ называемаго *сублиминальнаго* сознанія. Подъ сублиминальнымъ сознаніемъ Джемсъ и другіе понимаютъ то сознаніе, которое находится подъ порогомъ нормальнаго сознанія. Это то, что обычно называется сферой безсознательной жизни, но что лучше было бы называть сублиминальнымъ сознаніемъ т.-е. сознаніемъ, находящимся подъ порогомъ *нормальнаго* созна-

¹⁾ Стр. 204.

²⁾ Principles I. стр. 400—1.

³⁾ Text-book. 216.

нія. Въ этомъ сознаніи могутъ совершаться психическіе процессы, которые протекаютъ незамѣченными и которые только въ послѣдствіи всплываютъ въ сознаніи въ готовомъ видѣ.

Допущеніемъ этого особеннаго сублиминальнаго сознанія объясняются очень многія явленія нормальной жизни, напр., явленія такъ наз. автоматическаго письма, когда субъектъ пишетъ что либо такое, смысла чего онъ въ данный моментъ совершенно не понимаетъ, состоянія медиумическія, когда субъектъ „говорить, пишетъ или дѣйствуетъ, какъ если бы онъ былъ воодушевленъ посторонней личностію, и часто называетъ это другое лицо и рассказываетъ его исторію“ ¹⁾. Явленія, совершающіяся внѣ нормальнаго сознанія, часто всплываютъ въ нормальномъ сознаніи и кажутся тогда совершенно непонятными. Часто также и въ нормальной душевной жизни дѣйствуютъ различные стимулы и мотивы, которые находятся въ сферѣ сублиминальнаго сознанія.

Многіе факты религіозной жизни объясняются при помощи сублиминальнаго сознанія. Основанія для духовной перемѣны совершаются въ подсознательной сферѣ, накапливается матеріалъ, который приводитъ къ тому результату, который мы называемъ *обращеніемъ*. Тогда самый процессъ обращенія лицомъ его переживающимъ испытывается, какъ внезапный духовный переворотъ. Субъектъ чувствуетъ себя въ этомъ процессѣ пассивнымъ, перемѣна въ немъ происшедшая, кажется ему происшедшей подъ воздѣйствіемъ внѣшней силы, именно высшей силы. Въ сублиминальномъ сознаніи многія дѣятельности имѣютъ свой источникъ. Въ немъ возникаютъ всѣ наши мистическіе опыты. Оно же является источникомъ религіознаго постиженія Божества ²⁾.

Наряду съ этимъ Джемсъ очень интересовался явленіями, которыя обыкновенно называютъ *спиритическими*, и даже дѣлалъ усилія, чтобы склонить общественное мнѣніе на

¹⁾ Principles I. 393.

²⁾ The varieties of religious experience, стр. 232, 511 и слѣд.

сторону научнаго изученія этихъ явленій. Онъ принималъ личное участіе въ изученіи этихъ явленій и пришелъ къ убѣжденію въ томъ, что эти явленія имѣютъ безспорно *фактической* характеръ. Его поразилъ, между прочимъ, слѣдующій фактъ. „Странно только то обстоятельство,—говоритъ онъ,—что лица, незнакомыя со спиритическими традиціями, въ состояніи транса поступаютъ такъ же, какъ и лица, знакомыя съ ними: именно, они говорятъ отъ имени умершихъ, переживаютъ эмоціи нѣкоторыхъ своихъ предсмертныхъ агоній, шлютъ извѣстія о своей счастливой жизни въ странѣ вѣчнаго лѣта и описываютъ недостатки лицъ, участвующихъ въ сеансѣ. „Духъ“ можетъ быть совершенно не похожимъ на нормальную личность испытуемаго“. „Я убѣдился,—говоритъ Джемсъ,—изъ точнаго ознакомленія съ трансами одного медиума, что такъ наз. „духъ“ въ спиритическихъ опытахъ можетъ быть совершенно отличнымъ отъ всякаго возможнаго нормальнаго „я“ данной личности. Въ случаѣ, который я имѣю въ виду, „духъ“ выдавалъ себя за умершаго врача-француза. Онъ, какъ я убѣдился, оказался освѣдомленнымъ относительно обстоятельствъ живыхъ и умершихъ родственниковъ и знакомыхъ многочисленныхъ участниковъ сеанса, съ которыми медиумъ раньше не встрѣчался, и фамиліи которыхъ онъ раньше не слышалъ. Я привожу здѣсь это мое мнѣніе, не подтвержденное какимъ-либо доказательствомъ, не для того, чтобы склонить кого-либо на сторону моихъ взглядовъ, но потому, что я убѣжденъ, что *серьезное изученіе этихъ феноменовъ транса является одной изъ величайшихъ нуждъ психологии* и думаю, что мое личное признаніе, можетъ быть, привлечетъ кого-либо изъ моихъ читателей къ изслѣдованію той области, отъ которой обыкновенно отказываются такъ называемые ученые“ ¹⁾.

Само собой разумѣется, что всѣ эти явленія медиумизма, спиритизма и т. п. служили для него основой для различныхъ психологическихъ построеній. Между про-

¹⁾ Principles. 396. Сравни его статью: „Труды Общества психическихъ изысканій“ въ его книгѣ: „Зависимость вѣры отъ воли“. Спб. 1904.

чимъ факты этого порядка приводятъ его къ построению теорій объ отношеніи между душой и тѣломъ, о безсмертіи души и т. п.

Если бы общепринятый взглядъ на психическія явленія, какъ на функцію мозга, можно было истолковывать такимъ образомъ, что сознание *созидается* матеріальными явленіями, то этотъ взглядъ могъ бы привести къ массѣ необъяснимыхъ явленій. Взамѣнъ теоріи созиданія Джемсъ предлагаетъ теорію *пропусканія* (*transmissior theory*) психическихъ состояній, которая по его мнѣнію объясняетъ всѣ явленія. По этой теоріи тѣло есть только проводникъ психическаго. Психическое существуетъ независимо отъ тѣла. Тѣло служитъ только для того, чтобы *пропускать* психическое. Въ трансцендентномъ мірѣ существуетъ обширное сознание, по отношенію къ которому наше сознание является частью и съ которымъ оно непрерывно связано. Тѣло должно подвергаться опредѣленнымъ условіямъ, чтобы пропускать сознание. Нужно думать, что наше нормальное сознание находится въ постоянной связи съ бѣльшимъ сознаниемъ, которое можно назвать сублиминальнымъ сознаниемъ.

Если принять эту теорію, то можно объяснить очень многія непонятныя явленія, между прочимъ медиумическія явленія. Такъ напр., медиумъ можетъ обнаружить такія знанія, которыя невозможно пріобрѣсти черезъ посредство зрѣнія или слуха или какого-нибудь вывода. Или вы можете видѣть призракъ человѣка, умершаго за тысячу миль отъ васъ... Это можно объяснить только такимъ образомъ, что наше „я“ находится въ общеніи съ другими душами. Случаи обращенія, психическихъ исцѣленій и т. п. явленія легко объяснить, если признать, что наша душа находится въ общеніи съ другими душами, что и отражается на нашемъ сублиминальномъ сознании. По теоріи пропусканія дѣло понимается такимъ образомъ, что эти души находятся внѣ нашей души и что наша индивидуальная душевная жизнь исходитъ отъ духовнаго источника, который разумѣется, обширнѣе, чѣмъ отдѣльныя души.

Если такимъ образомъ признать, что матерія не только не производитъ сознанія, а напротивъ, служить только для того, чтобы ограничивать его, если сознаніе въ извѣстномъ смыслѣ есть независимое перемѣнное, то само собою понятно, что *жизнь души можетъ продолжаться въ то время, когда мозгъ уже умеръ*. Другими словами, признается безсмертіе души ¹⁾.

Укажу еще два пункта, въ которыхъ взгляды Джемса занимали вниманіе психологовъ въ теченіе двухъ послѣднихъ десятилѣтій. Это именно его взглядъ на зависимость чувствъ отъ органическихъ функцій индивидуума и теорія иннерваціонныхъ ощущеній. Каковы бы ни были достоинства первой теоріи, т.-е. въ какой мѣрѣ она вѣрна или не вѣрна, не важно. Его теорія дала сильный толчекъ изслѣдованію этого вопроса.

„Иннерваціонныя ощущенія“, которыя нѣкогда играли такую видную роль въ различнаго рода объясненіяхъ, послѣ остроумныхъ соображеній, приведенныхъ Джемсомъ, навсегда утратили свое мѣсто въ психологіи ²⁾.

Нѣтъ возможности въ небольшой статьѣ сдѣлать полный обзоръ всего того разнообразія вопросовъ, которое содержится въ психологіи Джемса, да это и не входило въ мои намѣренія. Я предполагалъ намѣтить только основные пункты его психологіи.

Главное значеніе его, какъ психолога, заключается не въ томъ, что онъ далъ оригинальное рѣшеніе отдѣльныхъ вопросовъ, напр. въ теоріи воспріятія времени, въ теоріи ассоціацій, теоріи вниманія, во взглядѣ на такъ называемое „интенціональное переживание“ ³⁾, которое въ настоящій моментъ въ психологіи и логикѣ играетъ такую важную роль и т. п., главное его значеніе заключается въ томъ, что онъ далъ своеобразное освѣщеніе самой психологіи, какъ наукѣ. Онъ утвердилъ убѣжденіе въ томъ, что психо-

¹⁾ См. его Human Immortality. 1906.

²⁾ Объ этомъ см. мою замѣтку о книгѣ Джемса Principles of Psychology въ Вопросахъ Философіи и Психологіи. № 11 стр. 74—5.

³⁾ Стр. 249.

логія именно есть наука о феноменахъ сознанія, благодаря чему отграниченіе психологіи отъ смежныхъ наукъ дѣлается все болѣе и болѣе отчетливымъ. Онъ такъ же проводитъ рѣзкую грань между психологіей и фізіологіей, какъ и между психологіей и метафизикой, хотя при разборѣ чисто психологическихъ вопросовъ, онъ очень близко подходитъ къ метафизическимъ вопросамъ. Говоря о душѣ и самосознаніи, Джемсъ замѣчаетъ: „съ своей стороны я долженъ признаться, что съ того момента, какъ я дѣлаюсь метафизикомъ, я нахожу, что понятіе нѣкотораго рода anima mundi (мірового сознанія), мыслящаго во всѣхъ насъ, есть болѣе вѣроятная гипотеза, не смотря на всѣ трудности, связанныя съ нею, чѣмъ гипотеза множества абсолютно индивидуальныхъ душъ. Впрочемъ, какъ психологи мы совсѣмъ не должны быть метафизиками“ ¹⁾. Психологія должна быть наукой эмпирической, но она не должна ограничиваться кропотливымъ собираніемъ фактовъ, должна заняться высшими обобщеніями: психологія должна найти общіе принципы.

Но, выдвигая въ своей психологіи на передній планъ такіе общіе вопросы, какъ вопросъ о природѣ сознанія, о личности, о „я“, объ отношеніи психической дѣятельности къ дѣятельности мозга и т. п. можетъ быть никто изъ современныхъ психологовъ больше Джемса не способствовалъ въ такой мѣрѣ упроченію той мысли, что психологія есть философская наука, и можетъ быть никто не въ состояніи оцѣнить эту заслугу Джэмса больше, чѣмъ наше поколѣніе, которое училось по его книгамъ.

Г. Челпановъ.

¹⁾ Стр. 346. Желаніемъ провести строгое разграниченіе между описательной психологіей и метафизикой объясняется то несомнѣнное противорѣчіе, которое содержитъ его ученіе о познающемъ субъектѣ. Съ одной стороны онъ описываетъ сознаніе такъ, такъ это можетъ дѣлать только спиритуалистъ; съ другой стороны, онъ всячески отвергаетъ „душу“. Это не значитъ, что онъ вообще отвергаетъ душу, онъ думаетъ только, что стоя на точкѣ зрѣнія описательно-психологической нѣтъ надобности въ допущеніи души. Это желаніе устранить душу изъ психологіи, очевидно, и привело его къ тому противорѣчивому утвержденію, что „мысль“ есть носитель сознанія о нашемъ „я“. Если мысль вообще есть мысль чего-либо объективнаго, то подобное утвержденіе возможно только въ томъ случаѣ, если къ мысли примышлять еще и „субъекта“.

О философіи исторіи Гегеля ¹⁾).

Таково въ возможно сжатомъ изложеніи содержаніе философіи исторіи Гегеля. Оно такъ обильно фактами и такъ поражаетъ читателя то величіемъ, то неожиданностью своихъ опредѣленій и образовъ, что нелегко поддается общей оцѣнкѣ и способно вызвать у читателей самыя противоположныя впечатлѣнія, смотря по ихъ настроенію и умственнымъ потребностямъ. Анализируя впечатлѣнія, которыя производитъ философская исторія Гегеля, нужно отличать то, чѣмъ она хочетъ быть, отъ тѣхъ результатовъ, которые она даетъ и вноситъ, какъ постоянный вкладъ въ культурную исторію человѣка и въ наше пониманіе исторіи вообще и отдѣльныхъ событій.

Философія исторіи Гегеля представляетъ собою своеобразное творческое произведеніе великаго ума, единственный въ своемъ родѣ синтезъ философскаго отвлеченія и конкретнаго, живого, правдиваго изображенія событій. Это есть вмѣстѣ съ тѣмъ первая дѣйствительная философія исторіи, т. - е. объясненіе всей совокупности всеобщей исторіи посредствомъ принципа и метода, взятыхъ изъ философіи. До Гегеля уже выработалось представленіе о философіи исторіи и существовали попытки къ ея осуществленію. Первымъ плодотворнымъ средствомъ къ разумному синтезу историческихъ событій, т. - е. къ приведенію ихъ въ одно цѣлое и къ подведенію подъ одно общее начало—была идея прогресса, выработанная XVIII вѣкомъ. Эта идея сложилась подъ влияніемъ просвѣтительныхъ стре-

¹⁾ № 102 „Вопр. Фил. и Псих.“.

млений того вѣка и потому главнымъ образомъ совпадала съ представленіемъ объ умственномъ, раціоналистическомъ просвѣщеніи. Эта идея дала возможность нанизать на одну нить главныя событія всемірной исторіи, объясняя и оцѣнивая ихъ съ точки зрѣнія ихъ вліянія на развитіе просвѣщенія. Съ этой точки зрѣнія набросалъ Кондорсе свою картину прогресса человѣческаго разума. Но еще ранѣе этого Гердеръ изложилъ „свои идеи къ исторіи человѣчества“, въ которыхъ сухое и отвлеченное понятіе умственнаго развитія было замѣнено болѣе широкимъ, культурнымъ и филантропическимъ представленіемъ „гуманности“ или „благородной человѣчности“ (edle Menschlichkeit). Во имя этого новаго принципа располагаются и оцѣниваются событія въ его историческомъ обзорѣ. „Гуманность“ была идеаломъ, къ которому стремилось человѣчество, „гуманность“ была цѣлью, къ достиженію которой оно было предназначено; и такъ какъ гуманность или человѣчность не что иное, какъ заложенные въ человѣка его природою задатки, то Гердеръ получилъ возможность изобразить всеобщую исторію, какъ процессъ развитія гуманности и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ продолженіе того развитія, которое человѣкъ замѣчаетъ въ самой природѣ, въ ея творческомъ переходѣ отъ неорганическихъ формъ жизни къ органическимъ, и наконецъ къ высшей изъ органическихъ—къ человѣку.

Гегель этимъ не удовлетворился; для него философская обработка исторіи заключалась не въ томъ, чтобы прослѣдить на событіяхъ послѣдовательное развитіе какого-нибудь начала—просвѣщенія или гуманности, а чтобы объяснить вмѣстѣ съ значеніемъ и происхожденіе самихъ событій. Начало, изъ котораго онъ исходилъ въ своемъ синтезѣ, не зная, вокругъ котораго группируются событія, не цѣль, которой они предназначены служить, а *творческая сила*, которая создаетъ народы, государства, лица и событія, какъ средства для достиженія своей цѣли, какъ органическіе моменты или части своего осуществленія.

Это творческое начало Гегель называетъ *духомъ*. Это

міровой духъ, который, переходя отъ чистаго или отвлеченнаго бытія въ свою противоположность къ конкретному бытію, создалъ міръ со всѣми ступенями его и какъ высшую ступень—человѣчество, чтобы въ его исторіи прійти къ сознанію своей сущности, или къ самосознанію. При такой конструкціи исторія совершенно утрачиваетъ прежній характеръ случайнаго, хаотическаго. Въ каждомъ изъ этихъ событій говоритъ человѣку таинственный голосъ великой мощи, создавшей міръ. Какъ человѣчество есть вѣнецъ природы, такъ исторія человѣчества есть высшая ступень знанія, ибо въ ней проявляется міровой духъ въ самомъ послѣднемъ, зрѣломъ моментѣ своего развитія. И вся эта картина роста человѣчества изображается на фонѣ величественной философской системы, самаго могучаго синтеза, охватывающаго и природу, и право, и религію, и философію, и искусство.

Въ силу такого органическаго сочетанія исторіи съ философіей Гегель впервые ввелъ исторію въ философію, какъ необходимый отдѣлъ всякой философской системы и создалъ, такимъ образомъ, философію исторіи въ точномъ смыслѣ этого слова; но, съ другой стороны, онъ поставилъ *свою* философію исторіи въ зависимость отъ субъективной оцѣнки, отъ судьбы, такъ сказать, своей философской системы. Коренная идея этой системы—представленіе о чистомъ духѣ, превращающемся въ конкретное бытіе и приходящемъ въ немъ къ самосознанію—для однихъ есть метафизическая разгадка тайны бытія, для другихъ „космогоническая сказка“ и притча, подобная другимъ ей предшествовавшимъ. Однако, во всякомъ случаѣ въ этой притчѣ не менѣе истинной мудрости, чѣмъ въ самыхъ глубокомысленныхъ „гаданіяхъ“ и философемахъ древности, и это легко провѣрить въ виду плодотворнаго вліянія, которое имѣли основныя идеи Гегеля во всѣхъ областяхъ, гдѣ проявляется творческая дѣятельность человѣческаго духа и, между прочимъ, въ философіи исторіи.

Дѣйствительно, какая бы ни была общая судьба фило-

софіи Гегеля въ сужденіяхъ потомства, нужно признать, что его философія исторіи оставитъ по себѣ прочные слѣды въ исторической наукѣ или въ пониманіи исторіи. Въ числѣ такихъ прочныхъ результатовъ, внесенныхъ Гегелемъ въ исторію, отмѣтимъ прежде всего понятіе *эволюціи* и общаго закона исторіи, являющагося ея двигателемъ.

Съ понятіемъ прогресса уже было дано представленіе о *развитіи*, но это развитіе имѣло формальный характеръ, подъ нимъ разумѣлось увеличеніе знаній или усиленіе разума; у Гердера понятіе развитія (*Entwicklung*) играетъ уже болѣе существенную роль; духовное развитіе человѣчества на пути къ идеалу гуманности является продолженіемъ конкретнаго процесса, развитіе котораго представляетъ природа въ *лѣстницѣ* совершенствовавшихся формъ жизни. Но у Гегеля вся исторія, со всѣмъ своимъ конкретнымъ содержаніемъ—народами, государственными формами, знаменательными событіями и передовыми личностями—является необходимымъ процессомъ, продуктомъ внутренняго развитія, или *эволюціи*, лежащаго въ основаніи всего бытія *начала* или *силы*. Вмѣстѣ съ понятіемъ эволюціи, Гегель внесъ въ исторію и понятіе движущаго закона. О законахъ природы, дѣйствовавшихъ въ исторіи, говорилъ и Гердеръ. Но лишь представленіе о единомъ, основномъ законѣ было способно поднять исторію на степень вполнѣ закономѣрнаго процесса, доступнаго изслѣдованію человѣческаго ума. Законъ, осуществленіе котораго Гегель видѣлъ въ исторіи, есть частное примѣненіе общаго мірового закона, создавшаго и движущаго все мірозданіе; движеніе историческаго процесса, такимъ образомъ, у Гегеля гармонически сливается съ вѣчнымъ ритмомъ, который слышится въ жизни вселенной.

Идея о единомъ законѣ, общемъ двигателѣ исторіи человѣчества, выражена, такимъ образомъ, впервые Гегелемъ. Формулированъ этотъ законъ у Гегеля *метафизически*, но формула эта и помимо своей метафизической стороны имѣетъ значеніе для историка. Эта формула въ примѣненіи къ логикѣ объясняетъ намъ движеніе *понятія* отъ положенія черезъ

отрицаніе къ новому высшему положенію, включающему въ себѣ и примиряющему противоположности. Эта формула находитъ свою аналогію въ процессѣ органической жизни въ взаимодѣйствіи зародыша и среды, результатомъ котораго является организмъ какъ продуктъ обоихъ элементовъ. Эта формула, наконецъ, оправдывается и въ историческихъ событіяхъ и въ движеніяхъ политической жизни, которыя слагаются изъ дѣйствія и противодѣйствія, изъ взаимодѣйствія контрастовъ, порождающихъ новыя формы жизни и быта.

Помимо того значенія, которое пріобрѣтаетъ философія исторіи Гегеля тѣмъ, что она отождествила исторію съ понятіемъ эволюціи и сдѣлала попытку формулировать общій законъ движенія въ исторіи, она представляетъ еще другой, непреходящій интересъ. Онъ заключается въ томъ своеобразномъ освѣщеніи, которое она бросила на весь историческій матеріалъ, въ томъ глубокомъ смыслѣ, который она придавала различнымъ проявленіямъ исторической жизни.

Въ этомъ отношеніи философія исторіи Гегеля представляетъ собою не только замѣчательный *памятникъ* философскаго мышленія, но вѣчно живой неизсякающій источникъ представленій и ощущеній содѣйствующихъ серьезному изученію и пониманію исторіи. Въ виду этого можно сказать, что книга Гегеля навсегда сохранитъ значеніе полезной пропедевтики при изученіи исторіи.

Гегель приводитъ читателя своей книги какъ бы на вершину горы, откуда предъ его глазами разстилается обѣтованная земля вѣчной правды. Можетъ быть, при ближайшемъ изученіи явленій многое представится изслѣдователю въ иномъ свѣтѣ, но онъ никогда не забудетъ общаго впечатлѣнія, имъ полученнаго, и одушевленія, испытаннаго имъ при общемъ обзорѣ явленій съ царившей надъ ними высоты.

По философіи Гегеля всемірная исторія есть звено общаго мірового процесса и конечная цѣль его—есть процессъ самосознанія мірового духа, который познаетъ себя въ человѣчествѣ. Независимо отъ метафизической подкладки

этого опредѣленія, какое представленіе объ исторіи можетъ быть возвышеннѣе и достойнѣе человѣка, какъ опредѣленіе данное Гегелемъ, что всемірная исторія есть процессъ постепенно и постоянно развивающагося самосознанія человѣчества? Что можетъ быть заманчивѣе для историка какъ слѣдить за нарожденіемъ этого самосознанія, представляя себѣ отдѣльныя эпохи, народы и великихъ дѣятелей исторіи своеобразными и необходимыми моментами въ процессѣ развитія самосознанія человѣчества? Мы давно усвоили себѣ Гегелевскую формулу по отношенію къ отдѣльнымъ народамъ и признаемъ исторію каждаго народа генетическимъ процессомъ его самосознанія; мы такъ свыклись съ этою глубокою мыслью, что повторяемъ ее машинально, не всегда отдавая себѣ полнаго отчета въ ея значеніи. Но эта истина есть только частное примѣненіе общей формулы, подъ которую Гегель подвелъ всемірную исторію, видя въ ней постепенное пробужденіе человѣчества къ самосознанію.

Если отъ такого опредѣленія выиграла исторія какъ наука, то, съ другой стороны, выиграло и само человѣчество. Между всѣми культурными идеями, идея человѣчества одна изъ самыхъ плодотворныхъ. Здѣсь не мѣсто входить въ подробности о культурномъ значеніи этой идеи и излагать, какъ она постепенно слагалась. Несомнѣнно, что завершающая работа въ этомъ отношеніи составляетъ заслугу Гегеля. Эпоха *возрожденія*, прославляется за то, что она *открыла* человѣка, открыла его въ средніе вѣка, которые въ политическомъ быту знали человѣка лишь какъ представителя какой-нибудь соціальной группы, какъ крѣпостного, горожанина, господина или іерея, а въ духовномъ отношеніи знали его лишь какъ *грѣшника*. Восемнадцатый вѣкъ аналогическимъ образомъ открылъ *человѣчество*. Но раціонализмъ представлялъ себѣ человѣчество лишь какъ *отвлеченное* понятіе: живой, конкретный смыслъ оно получило на почвѣ нѣмецкой философіи исторіи, благодаря Гердеру и въ особенности Гегелю, который установилъ, что оно есть субъектъ и объектъ (продуктъ) всемірной исторіи, что оно создаетъ

себя, приходя къ самосознанію, и сознаетъ себя въ этой созидающей себя культурной работѣ. Съ этого момента понятіе о человѣчествѣ не можетъ сойти съ горизонта исторіи. Къ какимъ бы увлеченіямъ и недоразумѣніямъ оно ни подавало поводъ (напр., въ попыткахъ установить религіозный культъ человѣчества), идея человѣчества остается высшимъ культурнымъ знаменемъ нашей эпохи.

Съ новымъ взглядомъ на человѣчество, который Гегель внесъ въ философію исторіи, измѣнился взглядъ и на различные проявленія духовной дѣятельности человѣчества: укажемъ на религію, на философію и на государство.

Односторонняя разсудочность XVIII вѣка была реакціей противъ исключительнаго господства надъ гражданской и духовной жизнью церкви, богословскихъ догмъ и духовенства; подъ такимъ настроеніемъ раціоналисты видѣли въ религіозныхъ ученіяхъ прошлаго и современнаго имъ настоящаго уклоненіе отъ разума и главное препятствіе на пути разумнаго прогресса. Такая точка зрѣнія должна была привести къ полному непониманію и искаженію прошлаго, такъ какъ въ этомъ прошломъ религіи были главными источниками, формами и симптомами культурнаго прогресса. Возраженія противъ раціоналистическаго взгляда на религію не преминули появиться; но нигдѣ эти возраженія не были такъ вѣски и безусловны, какъ въ философіи исторіи Гегеля, для котораго историческія религіи были проявленіями и ступенями абсолютнаго или мірового духа въ стремленіи къ самосознанію.

Такая точка зрѣнія дала Гегелю возможность лучше, чѣмъ кто бы то ни было до него, изобразить смыслъ и значеніе различныхъ проявленій религіознаго начала въ исторіи, преимущественно же христіанства вообще и въ отдѣльности протестантизма. Относящіяся сюда страницы Гегеля навсегда сохраняютъ значеніе для историка, который захочетъ проникнуть въ глубь этихъ явленій.

Замѣчаніе Гегеля о религіяхъ и догматахъ имѣютъ помимо своего объективнаго интереса еще методологическое зна-

ченіе, приучая изслѣдователя вникать въ *относительную* истину твореній человѣческаго духа. Этому необходимому для историка свойству можетъ содѣйствовать и обращеніе Гегеля съ философскими системами прошлаго. Хотя Гегель не касался этого вопроса въ своей философіи исторіи, такъ какъ онъ посвятилъ ему другое сочиненіе, мы считаемъ необходимымъ объ этомъ тутъ же упомянуть.

Исторія и философія для Гегеля не галерея заблужденій человѣческаго духа, безсильно томившагося три съ половиною тысячи лѣтъ отыскиваніемъ истины, пока, наконецъ, онъ не пришелъ къ убѣжденію, подобно Гетевскому Фаусту, что мы ничего не можемъ знать; жажда познать сущность вещей для Гегеля, не жажда Тантала, который всегда безуспѣшно простираетъ руку къ плоду знанія, вѣчно отъ него ускользящаго. Въ глазахъ Гегеля каждая философская система *прошлаю* раскрыла *одну* сторону истины и только совокупность грядущихъ другъ за другомъ философскихъ системъ даетъ средство постигнуть истину во всемъ ея объемѣ.

Такимъ образомъ обязанность историка состоитъ въ томъ, чтобы постигнуть *частную* истину, которую представляетъ собою всякая философская система, всякій отдѣльный порывъ къ истинѣ и опредѣлить такимъ образомъ ихъ мѣсто въ общемъ движеніи человѣчества.

Еще плодотворнѣе можетъ быть вліяніе философіи исторіи Гегеля въ томъ, что оно раскрываетъ историку, значеніе одного изъ главныхъ органовъ и проявленій историческаго прогресса—государства. Предшественники Гегеля въ философіи исторіи, усматривая прогрессъ лишь въ умноженіи просвѣщенія или въ развитіи человѣчности, особенно грѣшили въ томъ отношеніи, что оставляли въ сторонѣ разсмотрѣніе политическихъ формъ и учреждений. Гегель не только отвелъ политическимъ формамъ надлежащее мѣсто въ исторіи, но, слѣдя за усовершенствованіемъ государственныхъ учреждений, далъ въ нихъ *крѣпкій* остовъ идеи историческаго прогресса. Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ вложилъ въ

представленіе о государствѣ такой глубокой смыслъ и такое духовное содержаніе, что сдѣлалъ его достойнымъ того руководящаго значенія въ исторіи человѣчества, которое онъ ему отводилъ. Государство, по опредѣленію Гегеля, есть высшее единство субъективнаго и объективнаго духа, личной воли, ищущей своего эгоистическаго права, и общей воли, отрицающей эгоизмъ личности; *этимъ* разумнымъ разрѣшеніемъ антагонизма противодѣйствующихъ началъ и нравственнымъ примиреніемъ обуславливается высокое культурное значеніе государства.

Государство у Гегеля не обязано своимъ возникновеніемъ личной волѣ. Оно не имѣетъ своимъ назначеніемъ удовлетворять личнымъ цѣлямъ вошедшихъ въ него гражданъ, а напротивъ должно подчинять ихъ частныя цѣли высшей общей цѣли. Поэтому государство не есть *средство*, а само по себѣ цѣль; оно не отвлеченное понятіе, а разумная воля, сознательно дѣйствующая во имя поставленной себѣ абсолютной цѣли. Поэтому государство и не должно зависеть отъ личныхъ волей, а наоборотъ должно имѣть надъ ними верховную власть, и высшая обязанность личности заключается въ томъ, чтобы быть членомъ государства. Такимъ образомъ, государство становится, какъ его опредѣляетъ Гегель, „осуществленіемъ нравственной идеи, оно есть—проявившійся въ конкретномъ мірѣ духъ, ясная для себя воля, мыслящая и сознающая себя и приводящая въ исполненіе то, что оно сознаетъ и насколько оно это сознаетъ. Этимъ нравственнымъ назначеніемъ государства измѣняется и субъективное отношеніе къ нему личности. Добровольно подчиняясь нравственному началу, откровеніемъ котораго ей является государство, личность ограничиваетъ во имя этой цѣли свое личное право и свой личный интересъ, и достигаетъ въ государствѣ своего нравственнаго назначенія, своего высшаго развитія, достигаетъ въ немъ своей свободы.

Съ помощью этого понятія свободы Гегель вноситъ въ государство одухотворяющее его начало, указывающее

истинный смысл государства въ исторіи. Въ государствѣ челоѣкъ достигаетъ свободы, и это установленіе свободы становится *цѣлью* государства. Челоѣкъ же въ государствѣ достигаетъ двоякой свободы: во-первыхъ, внутренней субъективной, которая заключается въ сознательномъ подчиненіи своей воли общей цѣли, во-вторыхъ, объективной, ибо по мѣрѣ того, какъ челоѣкъ становится въ государствѣ лично свободенъ и сознаетъ свою свободу, онъ требуетъ для себя и внѣшней свободы въ государствѣ, т.-е. политической свободы. Поэтому государство становится не только поприщемъ для достиженія гражданиномъ личной свободы, какъ въ Римѣ, но и учрежденіемъ, обеспечивающимъ за нимъ внѣшнюю или политическую свободу. Въ этомъ заключается новая задача государства, благодаря которой оно становится существеннымъ элементомъ прогресса. Свобода есть сущность духа и высшая цѣль духа—самосознаніе—есть сознаніе своей свободы. Въ исторіи это сознаніе духомъ своей свободы совершается въ государствѣ. Это сознаніе совершается постепенно, чѣмъ обуславливается прогрессивная смѣна совершенствующихся въ свободѣ государственныхъ формъ.

Восточное государство знаетъ только свободу одного—своего правителя, классическій міръ призналъ свободу многихъ, т.-е. всѣхъ полноправныхъ гражданъ данной общины: новый міръ признаетъ всѣхъ свободными, т.-е. ставить общую свободу, свободу всѣхъ, безусловнымъ требованіемъ политической жизни, выставляетъ прогрессъ въ свободѣ цѣлью усовершенствованія государственныхъ формъ.

Это представленіе о государствѣ, и о его призваніи въ исторіи, т.-е. нравственномъ, воспитательномъ значеніи его для челоѣка и это отождествленіе прогресса съ развитіемъ государственныхъ формъ, обеспечивающихъ свободу его, можетъ быть лучший вкладъ философіи Гегеля въ исторію. Но Гегель не ограничился этимъ представленіемъ о роли государства: хотя государство, по опредѣленію Гегеля, есть реализація духа въ конкретномъ мірѣ, само го-

сударство представляется *отвлеченностью* по отношенію къ другому элементу, который придаетъ ему жизнь, содержаніе и индивидуальность, т.-е. по отношенію къ *народу*. На этомъ-то представленіи о народѣ Гегель собственно и построилъ свою философію исторіи и помимо вопроса о той роли, которую Гегель отвелъ тому или другому народу, за нимъ остается заслуга, что онъ угадалъ значеніе народа и народности въ исторіи. И въ этомъ отношеніи онъ имѣлъ предшественника въ Гердерѣ. Благодаря присущему ему поэтическому чутью Гердеръ оцѣнилъ значеніе народной поэзіи и увидѣлъ въ ней раннее и глубокое выраженіе индивидуальности или души народа. „Голоса“ народовъ у него уже сливаются въ единый общечеловѣческій концертъ. Точно также Гердеръ подмѣтилъ глубокую связь между языкомъ и духомъ народа; языкъ явился у него плодомъ народнаго творчества,—вопреки тому механическому воззрѣнію на происхожденіе языка, которое установилось подъ влияніемъ раціонализма. Философія Гегеля позволила ему еще болѣе углубить и расширить понятія о народѣ.

Какъ мы указывали въ введеніи, *духъ* у Гегеля проявляется въ трехъ послѣдовательныхъ моментахъ—третій, высшій моментъ проявленія духа обнаруживается въ религіи, въ философіи и въ художественномъ творествѣ. Каждому изъ этихъ трехъ проявленій духа Гегель посвятилъ особое сочиненіе—философію религіи, исторію философіи и философію эстетики. Въ философіи же исторіи всѣ эти три стороны или проявленія духа объединяются у Гегеля въ высшемъ понятіи, въ живой индивидуальности народа. Религія, философія, искусство на ряду съ государствомъ являются конкретнымъ продуктомъ творчества даннаго народа. Каждый народъ представляется творцомъ своей мифологіи, своего государства, своего искусства, своего философскаго мышленія. Такимъ способомъ отдѣльные моменты развитія всемірнаго духа *олицетворяются*, становятся конкретными въ самостоятельныхъ творческихъ *націяхъ*, и раскрытіе или эволюція всемірнаго духа совершается путемъ чередованія

историческихъ народовъ, приче́мъ кажды́й изъ нихъ становится необходимымъ звеномъ, сознательнымъ дѣяте́лемъ въ міровомъ процесѣ́.

Такимъ образомъ тотъ самы́й философъ, который своей метафизической теоріе́й создалъ *человѣчеству* такое высокое положеніе, выставивъ его вѣнцомъ міра, вмѣстѣ́ съ тѣ́мъ установилъ теоретически самостоятельное, такъ сказать вѣ́чное, значеніе народа и народности. Идея народа, какъ момента всемірнаго духа, возникаетъ у Гегеля *a priori*; онъ зарождается за завѣсою исторической дѣйствительности и появляется на сценѣ́ исторіи́ вполнѣ́ сложившимся, во всеоружіи́ своего историческаго призванія. Это́тъ пріе́мъ придаетъ представленію о народѣ́ необыкновенную устойчивость и рельефность, а его дѣятельности въ исторіи́ какой-то характеръ предопредѣ́леннаго священнодѣ́йствія.

Такое представленіе о народѣ́ подало поводъ къ увлеченіямъ идее́й народности—къ мистическому обожанію своей народности и къ высокому́рному отрицанію другихъ народовъ. Но собственно философію Гегеля за это винить не слѣ́дуетъ, ибо въ ней же самой заключается мѣ́рило, противодѣ́йствующее такимъ крайностямъ. Высоко вознося значеніе народа, она видитъ въ немъ лишь моментъ, т.-е. частное проявленіе общаго цѣ́лаго. Народъ есть живой *органъ* чело́вѣчества, и проявленія его творчества имѣ́ютъ цѣ́ну, насколько они служатъ общей цѣ́ли исторіи́—самосознанію всемірнаго духа въ чело́вѣчествѣ́.

Независимо отъ метафизической подкладки, которую Гегель далъ своей теоріи́ о народѣ́, нужно признать, что она плодотворно повліяла въ двухъ отношеніяхъ на изученіе народной жизни. Въ ней заключается зародышъ того широко разившагося направленія, которое отыскиваетъ въ художественномъ и въ литературномъ творествѣ́ слѣ́ды влія́нія расы или народа—и другого направленія, которое, также исходя изъ понятія о народѣ́ какъ о духовномъ индивидуумѣ́, создало особую науку о народной психологіи́ (*Völkerpsychologie*).

Въ связи съ представленіемъ объ исторіи какъ продуктѣ творчества отдѣльныхъ народовъ находится вопросъ о роли въ исторіи отдѣльныхъ выдающихся личностей. Этотъ вопросъ естественно вызываетъ два противоположныхъ отвѣта—однимъ исторія представляется результатомъ творчества великихъ личностей, геніевъ или героевъ, другимъ, наоборотъ, сами эти личности представляются результатомъ и выраженіемъ историческаго процесса. Эти два рѣшенія находятся въ тѣсной связи съ антиноміей между свободой воли и необходимостью въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Съ точки зрѣнія философской системы Гегеля, противоположные взгляды на роль личности примиряются. Историческій процессъ есть для Гегеля постепенное пробужденіе самосознанія мірового духа; этотъ процессъ осуществляется въ дѣйствіяхъ великихъ историческихъ личностей. Онѣ называются *героями*, потому что онѣ заимствуютъ свои цѣли и свое призваніе не изъ спокойнаго, освященнаго временемъ порядка вещей, а изъ скрытаго источника, изъ духа, который еще не „объявился“, но какъ бы изъ нѣдръ земли стучится и требуетъ себѣ выхода. Современникамъ героевъ эти порывы ихъ представляются слѣдствіемъ ихъ личныхъ страстей и эгоистическихъ цѣлей, но въ то же время они инстинктивно слѣдуютъ за ними, ибо прогрессирующий духъ живетъ и въ нихъ, составляетъ внутреннюю основу всѣхъ индивидуумовъ, но безсознательно для нихъ, и входитъ въ ихъ сознаніе лишь благодаря дѣйствіямъ великихъ людей.

Какія бы на практикѣ эта теорія Гегеля ни представляла затрудненій—о нихъ будетъ рѣчь впоследствии—несомнѣнно, что она лучше разрѣшаетъ вопросъ о значеніи личности въ исторіи, чѣмъ какая-либо другая теорія—хотя бы Контовская—и даетъ историку твердую почву для высокой оцѣнки роли великихъ личностей, не принося имъ въ жертву закономерности историческаго процесса.

Не однѣ только личности получаютъ въ философіи исторіи Гегеля свое опредѣленное, можно сказать, предопредѣленное мѣсто, то же самое относится и къ событіямъ.

Исторія при такомъ освѣщеніи совершенно утрачиваетъ характеръ случайности и становится рядомъ разумныхъ явленій. Роль историка сводится къ тому, чтобы раскрыть разумность этихъ явленій, прослѣдить въ нихъ проявленіе общаго разума и отвести каждому изъ нихъ то мѣсто, которое ему принадлежитъ въ эволюціи мірового разума. Не можетъ быть болѣе высокой, болѣе благодарной точки зрѣнія для оцѣнки историческихъ событій, и, какъ видно изъ предшествовавшаго обзора, самъ Гегель съ большимъ мастерствомъ прилагалъ свой методъ къ историческимъ событіямъ и многія изъ нихъ, напр., реформацію и революцію 1789 изобразилъ въ краскахъ, которыя не утратятъ свою яркость и поразительность.

Стараясь выяснить историческую разумность главныхъ событій, Гегель приблизился къ методу предшествовавшихъ ему теократическихъ историковъ—какъ Августинъ, Боссюе и др., которые видѣли въ исторіи осуществленіе плана, намѣренно проводимаго Провидѣніемъ для блага человѣчества. И при этой точкѣ зрѣнія крупныя событія и перевороты, какъ, напр., образованіе Римской имперіи, получали разумный смыслъ, какъ средства для достиженія извѣстной цѣли. Но эта разумность, такъ сказать, извнѣ прилагалась къ событіямъ, историкъ долженъ былъ угадывать въ нихъ мысль Провидѣнія. У Гегеля событія являются разумными сами по себѣ, ибо они служатъ моментами проявленія всемірнаго разума—они сами по себѣ и средство, и цѣль. Этотъ принципъ разумности, который Гегель внесъ въ исторію, представляетъ собою важную и непреходящую заслугу Гегеля. Эта заслуга однако двойная. Гегель не ограничился тѣмъ, что внесъ принципъ разумности въ исторію и этимъ освѣтилъ прошлое: онъ вмѣстѣ съ тѣмъ освѣтилъ и грядущее, провозгласивъ, что разуму принадлежитъ торжество въ будущемъ. Осуществленіе разума въ событіяхъ являлось не только знаменіемъ прошлаго, но и задачею будущаго и руководящимъ принципомъ въ настоящемъ. Въ провозглашеніи идеаломъ будущаго—полнаго осуществленія разум-

ности въ конкретномъ мірѣ—заключается нравственный и культурный подвигъ философіи Гегеля. Исходя изъ воззрѣнія, что въ историческихъ событіяхъ и въ явленіяхъ конкретной политической жизни отражается вѣчный разумъ мірового духа, Гегель формулировалъ свой взглядъ въ извѣстной аксіомѣ: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, т.-е., что разумно, то дѣйствительно существуетъ, и что существуетъ въ дѣйствительности, то разумно. Поверхностное истолкованіе этой аксіомы можетъ видѣть въ ней оправданіе всего, что фактически существуетъ, всякаго установившагося политическаго и общественнаго порядка независимо отъ его дѣйствительнаго достоинства. Съ этой точки зрѣнія формула Гегеля подвергалась въ его время ожесточенной критикѣ. Онъ состоялъ тогда профессоромъ въ Берлинѣ, гдѣ правительство въ то время боролось противъ того, что называли на официальномъ языкѣ „лжелиберализмомъ“, т.-е. противъ стремленій къ конституціоннымъ учрежденіямъ, которыя были уже введены въ государствахъ южной Германіи. Южно-германскіе либералы и упрекнули Гегеля за его формулу, имѣя въ виду, что онъ считаетъ прусскій бюрократическій абсолютизмъ *разумнымъ*, такъ какъ онъ существовалъ въ дѣйствительности, и по этому поводу обвиняли Гегеля въ сервиллизмѣ. Съ другой стороны, прусское правительство заподозрило Гегеля въ томъ, что онъ прославляетъ разумность такихъ требованій, которыя оно признавало бреднями и не хотѣло осуществлять.

Изъ предшествовавшаго изложенія философіи исторіи Гегеля можно видѣть, какой смыслъ онъ придавалъ своей формулѣ: во второй своей части она обозначала мысль, что историческія явленія возникаютъ разумно, т.-е. подчинены закону разумной причинности. Въ первой же своей части—was vernünftig ist, das ist wirklich формула утверждала, что разумъ имѣетъ въ себѣ силу осуществиться, т.-е. создать себѣ съ теченіемъ времени тѣ условія, которыя необходимы для его осуществленія.

Усвоивая себѣ положеніе, что все дѣйствительное разумно, человѣкъ признаетъ разумность историческихъ явленій, т.-е. проникается убѣжденіемъ, что всякое явленіе въ исторіи имѣетъ свою разумную причину (*raison d'être*), а отсюда слѣдуетъ, съ одной стороны, возможность изслѣдовать прошлое съ помощью разума, а, съ другой — разумно относиться къ настоящему, какъ бы оно ни противорѣчило субъективному нашему разуму. Усвоивая же себѣ положеніе, что „разумное дѣйствительно“, человѣкъ признаетъ за разумомъ силу осуществляться въ дѣйствительной жизни, преодолевать препятствія и проникать въ учрежденія и быть людей; а проникаясь этимъ убѣжденіемъ, человѣкъ приобретаетъ вѣру въ наступленіе болѣе разумнаго будущаго и силу содѣйствовать ему.

Наряду съ принципомъ разумности и опираясь на него, въ философи исторіи Гегеля проводится еще другой культурный принципъ — свобода. Въ изложеніи Гегеля вся исторія является проповѣдью свободы — и осуществленіе свободы завершеніемъ ея. Но эта свобода вытекаетъ у Гегеля не изъ личной воли — она есть плодъ эволюціи объективнаго духа, достигшаго въ своемъ развитіи самосознанія. Свобода заключается не въ осуществленіи своей личной воли, а въ проявленіи разумной дѣятельности лица на общую пользу. Поэтому политическимъ идеаломъ Гегеля является конституціонная монархія, но не та, которую отстаивалъ современный Гегелю радикализмъ во Франціи и южной Германіи, стремившійся ради ея ослабить силу государственнаго начала и власти. Государство есть для Гегеля та форма, въ которой наилучше осуществляется примиреніе частнаго съ общимъ, личной воли съ общимъ благомъ, и потому онъ и въ конституціонной монархіи требовалъ самостоятельности и прочности того начала, которое являлось самымъ конкретнымъ выраженіемъ идеи государственнаго единства — монархіи.

II.

Несмотря однако на указанные достоинства и заслуги, которые навсегда обеспечивают за философией истории Гегеля выдающееся место в истории человеческой мысли, эта философская история представляет обширное поле для недоумений и критических возражений.

Подъ этимъ однако мы не разумѣмъ возраженія со стороны тѣхъ, кто отрицаетъ самую метафизику или, по крайней мѣрѣ, ея право истолковывать дѣйствительность. Для историка самое существованіе метафизики есть *фактъ*, которому онъ долженъ дать разумное объясненіе, и всякая попытка объяснить исторію съ помощью метафизики должна быть принята имъ съ интересомъ и признательностью.

Недоумѣнія и возраженія, о которыхъ мы здѣсь говоримъ, вызываются способомъ примѣненія метафизическаго принципа къ историческимъ фактамъ и нѣкоторыми результатами этого примѣненія. Выше было указано какъ на одну изъ заслугъ философскаго изложенія исторіи у Гегеля его глубокое истолкованіе смысла и культурнаго значенія религіозныхъ системъ. Гегель обязанъ этимъ важнымъ для правильнаго пониманія исторіи результатомъ тому, что его философія приняла другое положеніе относительно религіи, чѣмъ предшествовавшій этой философіи раціонализмъ. Раціонализмъ XVIII вѣка рѣзко подчеркивалъ противоположность, непримиримость разума и религіи. Гегель хотѣлъ кончить этотъ споръ и направить два движенія до него другъ другу враждебныя къ одной общей цѣли. Его философія хотѣла быть синтезомъ разума и религіи. Онъ хотѣлъ привести философію къ тому, чтобы она признавала въ вѣрѣ, какъ въ самой себѣ, отраженіе и выраженіе *абсолютнаго*.

„Гегель достигъ своей цѣли: какъ мѣтко выразился одинъ изъ лучшихъ знатоковъ философіи исторіи — Флиндъ — отдѣльныя моменты мірового процесса представляются чело-
вѣку науки послѣдовательными главами книги, излагающей

исторію мірозданія, а челоуѣку релігiозному — послѣдовательными главами книги откровенія Бога въ его творенiяхъ“¹⁾. Подобнымъ образомъ и самая философія исторіи Гегеля можетъ удовлетворить того, кто ищетъ въ ней руку Провидѣнія, какъ и того, кто видитъ въ ней проявленіе отвлеченнаго разума.

Но Гегель достигъ этого результата лишь съ помощью внутренняго противорѣчія. Его міровой духъ принималъ у него то теистическій, то пантеистическій характеръ, то Гегель называетъ исторію теодицеей, то высшій моментъ въ самосознаніи всемірнаго духа отождествляется съ *человѣчествомъ*.

Если абсолютный духъ приходитъ къ самосознанію только въ челоуѣческой исторіи, то его нѣтъ внѣ ея и тогда міръ Гегеля получаетъ тотъ пантеистическій характеръ, которому противорѣчатъ иныя страницы Гегеля, предполагающія Божество отдѣльное отъ міра.

Но эта формула Гегеля—что всемірный духъ приходитъ къ самосознанію въ челоуѣчествѣ, какъ она ни величественна для челоуѣка, слишкомъ узка для самого міра. Она ставитъ челоуѣчество, обитающее на одной изъ небольшихъ планетъ, теряющейся въ мірозданіи—въ самый центръ міровой жизни.

Признавая судьбу челоуѣчества вѣнцомъ необъятнаго мірового процесса, формула Гегеля придаетъ его системѣ тотъ антропоцентрический характеръ, противъ котораго такъ возставали рacionales XVIII вѣка.

Но если мы и усвоимъ себѣ формулу Гегеля, что исторія челоуѣчества представляетъ собою эволюцію всемірнаго духа къ самосознанію, то примѣненіе этой формулы у Гегеля къ конкретной дѣйствительности или къ содержанію исторіи вызываетъ съ своей стороны немало возраженій.

Прежде всего нужно замѣтить, что эта формула охватываетъ и объясняетъ у Гегеля не весь матеріалъ, относя-

¹⁾ Flint. Philos. of Hist. in Europa, p. 499.

шійся къ исторіи человѣчества. Такъ, напр., онъ не даетъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о вліяніи внѣшней природы на ходъ исторіи. Духъ полагаетъ свои опредѣленія, говоритъ Гегель, т.-е. опредѣляетъ свои моменты изъ самого себя; при такомъ взглядѣ окружающая природа, физическія условія, среди которыхъ поставленъ народъ только какъ бы сопровождаютъ его исторію, гармонируютъ съ нею; природа извѣстной страны только рамка, въ которую вставлена ея исторія, и изслѣдователь можетъ относиться болѣе или менѣе равнодушно къ вопросу о значеніи этой внѣшней рамки. Такое отношеніе къ дѣлу какъ бы оправдывается тѣмъ, что въ эту рамку дѣйствительно бываетъ вставлена совсѣмъ другая картина; такъ, напр., Греція съ ея побережьемъ и островами служила нѣкогда поприщемъ для дѣятельности іонянъ и ахейнъ, потомъ для византійцевъ, столь непохожихъ на своихъ языческихъ предковъ и наконецъ для турокъ, не имѣющихъ ничего общаго ни съ тѣми, ни съ другими. Философія исторіи Гегеля поэтому не выясняетъ органической связи между природою и исторіей живущаго среди нея человѣка и, заимствуя движущее начало исторіи не изъ эмпирически познаваемого міра, а изъ логическихъ моментовъ понятій о духѣ и свободѣ, не располагаетъ къ изученію вліянія физическихъ условій на исторію человѣчества.

Затѣмъ *внѣ* философіи исторіи остается у Гегеля не только вліяніе природы на исторію, но и всѣ стадіи исторіи, всѣ періоды въ развитіи человѣка, когда онъ стоитъ еще близко къ природѣ, находится въ полномъ подчиненіи у нея, т.-е. всѣ формы и періоды такъ называемой первобытной культуры. Во время Гегеля обширная область антропологии и этнографіи была мало разработана, и это служитъ ему оправданіемъ, но даже если бы ему и былъ извѣстенъ громадный матеріалъ, накопившійся въ наше время по вопросамъ о первоначальныхъ формахъ культуры, Гегелю *неидѣ* было бы помѣстить этотъ матеріалъ въ его философіи исторіи. Для него философія исторія есть исторія самосознанія чело-
вѣ-

ческаго духа; эта исторія можетъ начаться только съ перваго пробужденія этого самосознанія; вся обширная область безсознательной духовной жизни человѣка остается слѣдовательно внѣ рамокъ исторіи. Такъ и поступилъ Гегель. Самосознаніе духа въ исторіи совершается въ государствѣ; слѣдовательно, лишь съ появленія государства, хотя бы и въ первобытной патріархальной формѣ, возможна философія исторіи, и у Гегеля философія исторіи начинается поэтому съ древнѣйшаго государства, которымъ онъ признаетъ Китай. Онъ, правда, дѣлаетъ одно отступленіе отъ своей программы и разсматриваетъ въ началѣ своей философіи исторіи фетишизмъ, первобытную форму религіознаго сознанія. Гегель прекрасно характеризовалъ смыслъ и значеніе фетишизма; но это эпизодъ, перенесенный изъ его философіи религіи въ его философію исторіи и нарушающій ея схематическую стройность. Философія исторіи Гегеля по содержанію своему выиграла отъ этой вставки, но она могла бы и безъ нея обойтись.

Формула Гегеля не только отсѣкаетъ отъ философскаго разсмотрѣнія исторіи необъятный, „доисторическій“ періодъ, но суживаетъ и историческій періодъ, принимая въ расчетъ лишь часть его. По формулѣ Гегеля предметомъ философіи исторіи должны быть лишь народы, жившіе сознательною жизнью. И до Гегеля было извѣстно различіе между народами историческими и неисторическими, т.-е. такими, которые не имѣли исторіи, но это различіе было довольно шатко; у Гегеля понятіе историческаго народа получило очень существенное опредѣленіе: историческими называются тѣ народы, чрезъ которыхъ совершается развитіе духа, которые представляютъ собою извѣстный опредѣленный моментъ его развитія, вносятъ въ общій историческій процессъ содержаніе своей жизни. Но, подбирая въ опредѣленную прогрессію извѣстный рядъ историческихъ народовъ, философія исторіи Гегеля оставляетъ безъ вниманія всѣ остальные народы, жившіе одновременно съ ними и нерѣдко вліявшіе на нихъ, но не находящіе себѣ мѣста въ діалектическомъ развитіи *идеи*.

Но если мы ради формулы Гегеля и ограничимъ исторію задачею прослѣдить эволюцію, совершившуюся въ судьбѣ однихъ историческихъ народовъ, мы встрѣтимъ затрудненіе со стороны *выбора* и *подбора* или порядка изложенія фактовъ.

Долженъ ли философъ-историкъ объяснить всѣ факты, которые онъ находитъ на своемъ пути? Конечно нѣтъ, ибо иначе эта масса фактовъ подавила бы всякую мысль въ его изложеніи. Гегель энергически протестуетъ противъ обязанности вставлять въ свою эволюцію духа все ничтожное, все то, въ чемъ нѣтъ духа (*geistlos*), спускаться въ микрологію подробностей (*in die Micrologie des Gleichgültigen herabzusteigen*) по выраженію его учениковъ. Онъ совершенно правъ; но, значить, нужно дѣлать *выборъ*, философъ долженъ присвоить себѣ право отбирать тѣ факты, на челѣ которыхъ онъ усматриваетъ знаменіе *духа*. Въ умѣннѣ выбрать эти факты и освѣтить ихъ полнымъ блескомъ философской мысли заключается его мастерство. Но это искусство является вмѣстѣ съ тѣмъ какой-то *дивинаціей*; а никакая дивинація невозможна безъ субъективнаго творчества и обвиненій въ произволѣ. Самъ же Гегель отнесся весьма строго къ современной ему критической исторіографіи Нибура, опиравшагося на то же право *дивинаціи*.

Еще болѣе затрудненій представляетъ собою *подборъ* фактовъ или расположеніе ихъ въ томъ порядкѣ, какого требуетъ *идея*. Здѣсь къ произволу субъективнаго творчества, обусловливаемого индивидуальностью философа, его принадлежностью къ извѣстной расѣ, къ извѣстной культурной эпохѣ, къ извѣстному политическому направленію и т. п., присоединяются затрудненія, неизбѣжныя при всякомъ приложеніи метафизическаго или хотя бы отвлеченнаго принципа къ конкретнымъ фактамъ.

Идея міровой эволюціи установлена у Гегеля въ метафизической формѣ, какъ развитіе духа къ самосознанію. Процессъ этого развитія имѣетъ діалектическій характеръ, т.-е. совершается логическимъ путемъ посредствомъ пере-

хода отъ положительнаго понятія къ его отрицанію и затѣмъ къ новому высшему понятію, заключающему въ себѣ примиреніе обоихъ элементовъ. Задача философіи исторіи заключалась въ томъ, чтобы прослѣдить этотъ логическій процессъ на историческихъ данныхъ, связать ихъ также посредствомъ понятій положенія, отрицанія и примиренія въ высшемъ единствѣ, и каждый такой результатъ представить какъ ступень, ведущую къ слѣдующему моменту эволюціи. Какъ ни глубока и въ метафизическомъ смыслѣ вѣрна идея Гегеля, что въ исторіи человѣчества всемірный духъ достигаетъ самосознанія, изложить эту исторію такъ, чтобы она казалась лишь постепеннымъ осуществленіемъ этой метафизической идеи было невозможно безъ подѣла насильственного синтеза метафизическаго, отвлеченнаго метода съ конкретнымъ или описательнымъ. Гегель поэтому не затрудняясь переходить, смотря по надобности, отъ діалектическаго изображенія историческаго процесса къ конкретному, отъ философской дедукціи историческихъ явленій къ художественному ихъ описанію.

Къ обнаруженному здѣсь Гегелемъ художественному таланту присоединяется отличное знаніе историческихъ фактовъ и широкое пониманіе ихъ, и потому этотъ синтезъ отвлеченной и конкретной исторіи у Гегеля такъ значителенъ и въ научномъ отношеніи, особенно по сравненію съ аналогической попыткой Огюста Конта. Но и признавъ это, нельзя не замѣтить, что діалектическая сторона исторіи для Гегеля существеннѣе, чѣмъ ея конкретная, и послѣдняя приносится въ жертву первой. Конкретныя данныя имѣютъ для него цѣну насколько они укладываются въ логическую схему и придаютъ ей жизненность и правдоподобіе. Лишь бы не прерывалась логическая нить, дѣйствительная связь или взаимное отношеніе событій остаются часто не выясненными. Логическій законъ Гегеля, такимъ образомъ, пролагаетъ себѣ путь сквозь факты иногда цѣною натяжекъ, произвольной группировки фактовъ, а подѣла съ

помощью простой игры словъ, которая обнаруживается съ своей слабой стороны при переводѣ текста Гегеля на какой-нибудь другой языкъ.

Оттого случалось, что Гегель иногда самъ въ разныхъ редакціяхъ своего курса мѣнялъ группировку историческихъ явленій, напр., относительно буддизма и Византіи, которую онъ иногда включалъ въ исторію западно-европейскаго міра, иногда ставилъ особо, какъ противоположный моментъ.

Непреодолимая трудности, которая представляетъ примѣненіе метафизическаго или отвлеченнаго метода къ исторіи, особенно обнаруживаются въ томъ, что Гегель принужденъ былъ мѣнять способъ примѣненія діалектическаго процесса къ конкретному. Діалектическій процессъ въ эволюціи духа къ самосознанію въ исторіи человѣчества долженъ былъ, по опредѣленію Гегеля, проявиться въ рядѣ или смѣнѣ историческихъ народовъ, изъ которыхъ каждый олицетворялъ собою извѣстный моментъ въ этой эволюціи духа; такимъ образомъ, діалектическому процессу въ метафизикѣ долженъ былъ соотвѣтствовать въ исторіи процессъ хронологическій—въ преемствѣ народовъ.

Это преемство народовъ и составляетъ основу философіи исторіи Гегеля, но не вездѣ. Оно начинается лишь съ египтянъ, т.-е., начиная съ египтянъ, каждый изъ историческихъ народовъ передаетъ результаты своего историческаго бытія слѣдующему за нимъ, становясь исходной точкою для новаго развитія, для новой ступени, достигаемой слѣдующимъ народомъ.

Но первые два момента исторіи—Китай и Индія—находятся внѣ этой хронологической и непосредственной преемственности моментовъ. Между Китаемъ и Индіей, а также между ними и другими народами древняго міра нѣтъ никакой преемственности цивилизации, никакой исторической связи. Итакъ, въ этихъ первыхъ звеньяхъ историческаго процесса у Гегеля является только діалектическая связь и лишь съ третьяго звена діалектической связи соотвѣт-

ствуесть конкретная, историческая, заключающаяся въ хронологической и непосредственной преемственности.

При переходѣ отъ античной исторіи къ европейской Гегель, какъ мы видѣли, снова мѣняетъ методъ. Представителемъ новаго періода въ эволюціи духа является у него правда опять-таки новый *народъ*—германскій, но этотъ народъ у Гегеля не столько извѣстная нація, сколько сборное названіе, подъ которымъ онъ подразумѣваетъ всѣ европейскія націи, не исключая и славянъ, насколько они причастны были къ европейской цивилизаціи. Однако, въ то же время онъ выводитъ главныя событія европейской исторіи изъ внутренняго развитія понятія о національномъ духѣ, который онъ приписываетъ германскому племени. Вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель покидаетъ національный принципъ въ объясненіи исторической эволюціи и возвращается снова къ чисто діалектическому методу въ построеніи исторіи. Въ древнемъ мірѣ, заявляетъ онъ, принципъ эволюціи былъ данъ *смыною* народовъ; съ появленіемъ на сцену германцевъ внѣшнія отношенія народовъ и вытекающія отсюда событія утрачиваютъ свое прежнее значеніе, они не создаютъ исторіи, а лишь „сопровождаютъ“ ее, и исторія носить на себѣ печать внутренней эволюціи.

Во всемъ этомъ нельзя не видѣть колебанія мысли и ряда внутреннихъ противорѣчій, объясняющихся тѣмъ, что отождествленіе Гегелемъ историческихъ народовъ съ послѣдовательными моментами и ступенями въ развитіи духа оказалось непримѣнимымъ къ исторіи во всемъ ея протяженіи.

Болѣе послѣдовательны, чѣмъ самъ Гегель, хотѣли быть въ приложеніи этой Гегелевской идеи—славянофилы. Исходя изъ противоположенія европейской цивилизаціи своей національной культурѣ, они выставили теорію, что славяне, т.-е. собственно русскіе, представляютъ собою дальнѣйшій высшій моментъ въ развитіи всемірнаго духа и призваны замѣнить собою и превзойти моментъ германо-романской или западно-европейской цивилизаціи, подобно тому, какъ послѣдняя замѣнила собою и устранила греко-римскій міръ.

Это не что иное какъ попытка исправить одну крайность другою, противоположной и воспользоваться идеей Гегеля, отъ которой онъ самъ счелъ себя вынужденнымъ отказаться. Онъ вовсе не признавалъ исторію замкнутою и развитіе духа завершившимся, а напротивъ въ послѣдней главѣ указывалъ на то, что исторіи предстоитъ задача осуществитъ въ жизни великія начала, къ сознанію которыхъ она привела человѣчество.

Поэтому не въ перенесеніи провиденціальной исторической роли отъ германцевъ къ славянамъ слѣдуетъ видѣть заключительный выводъ изъ Гегелевской философіи исторіи, а, согласно съ его же толкованіемъ, въ правильномъ пониманіи исторической роли народовъ. Если древняя исторія и представляетъ намъ картину смѣны народовъ въ исторіи цивилизаціи и въ политическомъ владычествѣ—египтянъ, за ними вавилонянъ, затѣмъ персовъ, грековъ, римлянъ и германцевъ, разрушившихъ Римскую имперію, то это еще не даетъ намъ права возводить это явленіе въ общій историческій законъ. То, что Гегель называлъ Германскимъ моментомъ въ исторіи—т.-е. средневѣковая и новая исторія, не представляетъ собою жизнь одного народа, а коллективную жизнь и культурное взаимодействіе цѣлой группы народовъ, возникшихъ на развалинахъ Римской имперіи и усвоившихъ себѣ основы классической культуры и христіанства. Эти народы широко раскинулись по всѣмъ частямъ земного шара и въ концѣ прошлаго вѣка выработали идею человѣчества и обще-человѣческихъ задачъ, въ рѣшеніи которыхъ могутъ принимать участіе всѣ народы не только европейскіе или ихъ потомки въ Америкѣ и Австраліи, но и тѣ народы, которые, какъ Китай и Японія, развивались вдали отъ античной и европейской цивилизаціи.

При такомъ толкованіи философіи исторіи Гегеля она утратитъ характеръ преждевременнаго и близорукаго разрѣшенія мірового вопроса, и за нею останется заслуга первой попытки систематически связать всѣ извѣстныя намъ

части историческаго процесса въ одно органическое цѣлое, объяснить законы его жизни и его цѣль основными принципами бытія, общими всему мірозданію, и самую исторію человѣчества изобразить какъ органическую часть вѣчнаго мірового процесса.

Въ этомъ заключается значеніе философіи исторіи Гегеля несмотря на всѣ шероховатости, которыя она представляетъ, и всѣ возраженія, которыя она вызываетъ. Гегель въ своей философіи исторіи производитъ впечатлѣніе творческаго художника, который пытается вдохнуть свой великій замыселъ въ глыбу мрамора и заставить ее выразить всѣ оттѣнки мысли его одушевляющей, но рѣзецъ котораго подъ часъ безсильно отскакиваетъ отъ упорнаго матеріала, а такъ какъ матеріаль, которымъ орудуешь Гегель, не мертвый мраморъ, а живые конкретные факты, то можно сказать, что художникъ, желая воплотить свою идею въ этомъ матеріалѣ, подъ часъ и насилуетъ его.

Однако, чтобы справедливо оцѣнить философію исторіи Гегеля, нужно помнить, что его философія величайшій памятникъ знаменательной эпохи — господства *философіи тождества*, т.-е. тождества мышленія и бытія. Исходя изъ нея, Гегель задался грандіозной попыткой законами мышленія объяснить, вывести *изъ идеи* всю эволюцію конкретнаго міра. Попытка эта, конечно, оказалась наиболѣе удобной и благотворной по своимъ результатамъ тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ господствовали идеи и представленія,—въ области религіи, философіи права и художества, и приложеніе Гегелевскаго метода къ этимъ областямъ человѣческаго творчества дало несомнѣнно и безусловно великіе результаты. Съ большими затрудненіями встрѣтился Гегель въ области преобладанія конкретныхъ явленій въ исторіи, и наименѣе удачно было приложеніе его метода къ философіи природы.

Но хотя историческіе факты и конкретныя условія жизни народовъ далеко не всегда поддавались организаторской мысли Гегеля, самая идея охватить всю протекшую

историю человечества въ синтезѣ единой, духовной эволюціи, въ прогрессѣ самосознанія человечества,—является крупнѣйшимъ вкладомъ въ историю человеческой культуры—и во многихъ отношеніяхъ можетъ бросить драгоценный для историка свѣтъ на различныя историческія явленія.

Поэтому и строгіе критики исторіи Гегеля при всѣхъ возраженіяхъ и оговоркахъ ставятъ высоко общее значеніе названнаго труда.

Такъ Гаимъ, писавшій свою книгу о Гегелѣ подъ вліяніемъ либеральнаго движенія сороковыхъ годовъ, видитъ въ этомъ философѣ представителя эпохи *реставраціи* въ смыслѣ реакціи ¹⁾. Несмотря на то, что Гегель ставитъ исторической эволюціи цѣль—*освобожденіе* человѣка, Гаимъ утверждаетъ, что Гегель придаетъ свободѣ слишкомъ мало значенія. Въ виду того, что Гегель признавалъ современный ему вѣкъ высшей ступенью исторической эволюціи и сравнивалъ его со старчествомъ духа въ смыслѣ *полной зрѣлости* его,—Гаимъ замѣчаетъ, что вопреки исторіи у Гегеля упоеніе теоріей сливается съ утомленіемъ реставраціи. Гаимъ осуждаетъ приложеніе метафизической логики къ исторіи и говоритъ, что Гегель взиралъ на историю сквозь тусклую (*trübende*) среду собственной системы. И все-таки послѣ всѣхъ своихъ возраженій Гаимъ говоритъ: критика Гегелевской философіи исторіи, которая на этомъ бы остановилась, дала бы весьма ложное (*verkehrt*) представленіе о ней. Она на много лучше, чѣмъ она себя выдастъ. Гегель доказалъ, по его собственному выраженію, что мысль—величайшій истолкователь. Но эта высокая способность мысленнаго истолкованія опиралась у Гегеля на живое воспріятіе конкретнаго. „Энергія воспріятія сопровождалась здѣсь энергіей отвлеченія, къ изумленію того, кто не вѣдалъ, что и логика и матафизика Гегеля проистекали изъ того же сочетанія“. „Именно дву-

¹⁾ Haim, Hegel und seine Zeit. 1857.

смысленность Гегелевского метода, представлявшаяся издали примиреніемъ метафизики съ исторіей, сопровождалась величайшими успѣхами. Логика и философія исторіи соединились для того, чтобы вызвать болѣе духовное пониманіе исторіи и, по крайней мѣрѣ, подготовить эволюціонный методъ разработки всѣхъ духовныхъ явленій.

Подобную же высокую оцѣнку философіи исторіи Гегеля находимъ мы у Флинта ¹⁾, несмотря на цѣлый рядъ выставленныхъ противъ нея возраженій. Флинту совершенно чужда метафизическая сторона Гегелевской философіи. Онъ относится совершенно отрицательно къ основнымъ положеніямъ Гегеля, около которыхъ вращается у него эволюція всеобщей исторіи, и мѣстами относится къ нимъ съ неумѣстной ироніей. Мысль, что абсолютное проходитъ по ступенямъ своей эволюціи для того, чтобы достигнуть самосознанія, и становится конечнымъ въ великихъ людяхъ,—для Флинта лишь „уродливое и нелѣпое представленіе“. Точно также Флинтъ безусловно отвергаетъ положеніе Гегеля, что сущность духа есть свобода и что эта свобода является результатомъ процесса эволюціи духа.

По мнѣнію Флинта, Гегель напрасно утверждаетъ, что цѣль исторической эволюціи свобода и напрасно изображаетъ ходъ этой эволюціи какъ рядъ ступеней въ ростѣ свободы. Все это лишь иллюзія, и Флинтъ присоединяется къ тѣмъ критикамъ Гегеля, которые обвиняютъ его исторію въ фатализмѣ. „Онъ несомнѣнно, говоритъ Флинтъ, вездѣ говоритъ о свободѣ, но тѣмъ не менѣе все объясняетъ необходимостью“. Истинная свобода на дѣлѣ, по Гегелю, тождественна съ абсолютной необходимостью.

Далѣе Флинтъ отвергаетъ представленіе Гегеля о міровомъ духѣ, который въ своей эволюціи грядетъ съ Востока на Западъ, проявляясь поочередно въ историческихъ націяхъ, изъ Китая переходитъ въ Индію, оттуда въ Персію и т. д. Что это, спрашиваетъ Флинтъ—фактъ или фикція?

¹⁾ Flint. Philosophy of history in Europe. Vol. 1.

Такое ли это заключеніе, которое установлено разумомъ и можетъ быть имъ поддержано, или это обманчивое политическое представленіе, которое себѣ разумъ не можетъ усвоить?

Флинтъ держится послѣдняго мнѣнія. Духъ, проходящій черезъ исторію, движется не по одной линіи; онъ присущъ всему человѣчеству. Какъ англичанинъ Флинтъ не сочувствуетъ высокому представленію Гегеля о значеніи государства; онъ ставитъ ему въ укоръ, что онъ считаетъ государство объектомъ исторіи и чередованіе государствъ предметомъ всеобщей исторіи.

Флинтъ считаетъ основной ошибкой Гегеля проходящій черезъ всю его философію его методъ. Этотъ методъ не *a priori* и не *a posteriori*; не дедуктивенъ и не индуктивенъ, а плохая смѣсь обоихъ этихъ методовъ, т.-е. Флинтъ осуждаетъ именно то, чему, какъ мы видѣли, Нанн приписываетъ изумительный успѣхъ твореній Гегеля.

Касаясь самаго изложенія исторіи у Гегеля, Флинтъ отвергаетъ дѣленіе ея на двѣ главныя эпохи, согласно со степенью проявленія свободы: на эпоху Востока, когда одно лишь лицо пользовалось свободой, и на классическую эпоху, когда свобода была предоставлена немногимъ, и на періодъ европейской исторіи, которая должна за всѣмъ обезпечить свободу. Флинтъ находитъ, что эта формула Гегеля слишкомъ узка. Она выбрасываетъ изъ исторіи рядъ вѣковъ древнѣйшей исторіи человѣчества. Гегель начинаетъ съ Китая; но исторія конечно, не могла начаться съ государства, заключавшаго въ себѣ сто или двѣсти милліоновъ людей. Исторія имѣла продолжительную зарю, прежде чѣмъ наступило то, что Гегель называетъ ея дѣтствомъ. Узка эта формула и потому, что она охватываетъ лишь немного народовъ въ сравнительно узкой полосѣ земли. Наконецъ, она ошибочна тѣмъ, что предполагаетъ близость конца исторіи, отсутствіе новой эпохи въ исторіи человѣчества. Главнымъ же недостаткомъ философіи исторіи Гегеля Флинтъ считаетъ роль, которую играютъ въ его характеристикѣ націй такія понятія, какъ субстан-

ціальность, индивидуальность, матеріальное единство, матеріальное різнообразіє, свѣтъ, символъ и т. д. Попытка такой характеристики, говорить Флинтъ, должна была внушить и дѣйствительно внушила Гегелю много одностороннихъ и невѣрныхъ сужденій, но неожиданно прибавляетъ Флинтъ, это было однако совмѣстимо съ формулировкой гораздо большаго числа очень глубокихъ и вѣрныхъ сужденій, которыми несомнѣнно изобилуетъ книга Гегеля. Онъ обладалъ большою силою овладѣвать реальностью и на самомъ дѣлѣ изумительно, до какой степени онъ успѣлъ овладѣть исторической реальностью притомъ, что онъ держался метода столь обременительнаго и ошибочнаго.

Но это не единственный благопріятный отзывъ Флинта о философіи исторіи Гегеля и о всей его системѣ. Изложивши вкратцѣ содержаніе этой системы, Флинтъ говорить: „философія Гегеля, какъ изъ этого видно, имѣетъ по существу своему и всецѣло глубокой исторической смыслъ. Предметомъ его служить всеобъемлющій процессъ, одну изъ ступеней котораго представляетъ то, что мы называемъ исторіей. Въ этомъ возрѣніи можетъ быть заключается истина и даже великая истина“. Далѣе говорится. Вполнѣ разумно представлять себѣ съ Гегелемъ вселенную, какъ природу, такъ и духъ, необъятнымъ процессомъ, эволюціей исторіи; все склоняетъ насъ къ тому, чтобы считать эту мысль вѣрной и признавать за ней значеніе для общей философіи и спеціальное значеніе для философіи исторіи. На изучающаго исторію съ философской стороны не можетъ не имѣть благотворнаго вліянія убѣжденіе, что исторія, которой онъ занимается, прогрессъ, за которымъ онъ слѣдитъ, лишь проявленіе болѣе обширной исторіи, болѣе обширнаго прогресса; что человѣкъ, проявляя свою свободную волю, слѣдуетъ по пути, въ цѣломъ сообразномъ съ тѣмъ, котораго держалась природа подъ принужденіемъ непреложныхъ физическихъ законовъ.

Флинтъ относится съ большимъ признаніемъ къ философіи эстетики, къ философіи религіи, къ исторіи философіи

Гегеля, въ особенности къ первой. Она въ его глазахъ самое привлекательное изъ его твореній и изумительно богато положительнымъ знаніемъ и оригинальными замѣчаніями; философію религіи онъ считаетъ менѣе глубокимъ и цѣннымъ произведеніемъ, чѣмъ эстетика Гегеля, однако замѣчательнымъ твореніемъ, къ которому всегда будутъ относиться съ уваженіемъ и благодарностью. Объ исторіи философіи Гегеля Флинтъ говоритъ, что самые рѣшительные противники этого философа и тѣ, которые мало цѣнятъ то, что имъ сдѣлано въ другихъ областяхъ, единогласно и горячо признають его заслуги въ этомъ вопросѣ. Можно удивиться, что Флинтъ не упоминаетъ о философіи права Гегеля, но это объясняется указаннымъ выше отношеніемъ къ государству, а т.-к. философія исторіи Гегеля есть синтезъ упомянутыхъ сочиненій, то Флинтъ совершенно правъ, утверждая, что исторія философіи Гегеля есть часть величайшей философской системы, появившейся послѣ Канта. Добросовѣстно изучивъ Канта, совершенно возможно сомнѣваться въ законности его метода, не соглашаться со многими его выводами, сознавать многія ошибки и не понимать, что онъ хочетъ сказать; но совершенно невозможно отказать ему въ необыкновенномъ богатствѣ мыслей, которыя могутъ быть поняты и которыя необычайны, глубоки и цѣнны.

Въ заключеніе приведемъ отзывъ С. Н. Трубецкого о философіи исторіи Гегеля въ предисловіи къ переводу книги Кэрда о Гегелѣ; „Исторія не объясняется изъ чисто логическаго развитія идей, но это еще не значитъ, что бы она опредѣлялась одними экономическими факторами“. Въ этихъ словахъ мѣтко обозначено наиболѣе вредное заблужденіе въ области исторической науки нашего времени, особенно у насъ въ Россіи, заблужденіе, притомъ почерпнувшее свое начало въ ложномъ примѣненіи діалектическаго метода Гегеля къ экономическимъ явленіямъ. Поистинѣ можно видѣть „иронію судьбы“ въ томъ, что наиболѣе идеологическое воззрѣніе на исторію послужило поводомъ къ историческому матеріализму.

В. Герье.

Идея безсмертія души, какъ проблема теоріи знанія.

Вопросъ о безсмертіи души разсмотрѣнъ въ настоящей статьѣ въ очень узкихъ рамкахъ. Мы будемъ имѣть въ виду не практическую цѣнность этой идеи, а также не всевозможные источники ея зарожденія, вродѣ воли къ самосохраненію, страха передъ нѣбытіемъ, сновидѣній, явленій умершихъ въ видѣ призраковъ и т. п. Разсмотрѣнію будетъ подвергнута только теоретическая цѣнность этой идеи, т.-е. вопросъ, можетъ ли она имѣть объективное значеніе. При этомъ цѣль статьи заключается вовсе не въ томъ, чтобы доказать безсмертіе души, а только въ томъ, чтобы на основаніи строенія процессовъ знанія опредѣлить, существуетъ ли возможность знанія о такомъ предметѣ, какъ безсмертіе души, есть ли это предметъ по самому своему понятію входящій въ сферу познаваемого или нѣтъ.

Для громаднаго большинства, особенно современныхъ теорій знанія, идея безсмертія души не имѣетъ объективнаго значенія. Различные виды эмпиризма и позитивизма отрицаютъ познавательную цѣнность ея. То же самое мы встрѣчаемъ и въ большинствѣ разновидностей кантіанскаго критицизма. Для критицизма знаніе, т.-е. мышленіе не пустое, а имѣющее отношеніе къ предмету, возможно лишь въ томъ случаѣ, когда мы оперируемъ посредствомъ понятій, сочетающихся съ наглядными представленіями; но человеку, по мнѣнію Канта, доступны только чувственные наглядныя представленія, имѣющія пространственно-вре-

менную или, по крайней мѣрѣ, временную форму. Поэтому знанію доступно только то, что можетъ быть дано въ чувственномъ опытѣ; все же, что трансцендентно чувственному опыту, относится къ области непознаваемаго. Теперь ясно, какой приговоръ ожидаетъ идею безсмертія души: разсуждать о безсмертіи—это значить разсуждать о вѣчности души, т.-е. о предметѣ, не имѣющемъ временной формы, слѣдовательно, непредставимомъ чувственно и потому находящемся внѣ сферы опыта, внѣ сферы того, что доступно знанію.

Авторъ статьи вполне согласенъ съ мыслью кантіанцевъ, что знанію доступно только то, что не выходитъ за предѣлы опыта, но онъ принимаетъ эту мысль лишь въ болѣе общей формѣ, именно не отрицая возможности нечувственного опыта наряду съ чувственнымъ ¹⁾.

Такъ какъ все данное въ опытѣ имманентно сознанію, то высказанную выше мысль можно выразить также въ слѣдующей отрицательной формѣ: ничто трансцендентное сознанію не можетъ быть познано. Доводовъ въ пользу этого тезиса приводить здѣсь не стоитъ: они общеизвѣстны, напр., въ той формѣ, въ какой они развиты у представителей имманентной философіи (Шуппе, Шуберта-Зольдерна, Ремке).

Всякій, кто примыкаетъ къ этому основному положенію имманентныхъ теорій знанія, вмѣстѣ съ тѣмъ отрицательно относится къ той разновидности раціонализма, которую можно назвать *индивидуалистическимъ раціонализмомъ*, и къ доводамъ въ пользу безсмертія души, характернымъ для этого направленія. Терминомъ индивидуалистическій раціонализмъ мы обозначаемъ теоріи всѣхъ тѣхъ мыслителей, которые

¹⁾ Критика теоріи знанія Канта и доводы въ пользу возможности нечувственного опыта приведены въ моей книгѣ „Обоснованіе интуитивизма“ 2 изд. 1908. Настоящее изслѣдованіе опирается на теорію знанія интуитивизма и въ дальнѣйшемъ содержитъ въ себѣ только краткое изложеніе основныхъ положеній ея, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ разсматриваемой здѣсь проблемѣ.

полагають, что адекватное знаніе о предметѣ можетъ быть получено не путемъ опыта, а путемъ дѣятельности разума, причемъ эта дѣятельность разсматривается, какъ *психическій* процессъ, разыгрывающійся исключительно въ сферѣ познающаго *индивидуума*, но имѣющій *трансцендентное* значеніе, т.-е. дающій знаніе о предметѣ, находящемся внѣ сферы сознанія. Для этого направленія характерны попытки доказывать безсмертіе души путемъ умозаключеній, опирающихся на будто бы прирожденныя идеи разума: таково, напр., умозаключеніе—„всякая субстанція—вѣчна, душа есть субстанція, слѣдовательно, душа вѣчна“; „простое неуничтожимо; душа проста, слѣдовательно, душа неуничтожима“; „все обладающее высшею степенью цѣнности вѣчно, душа обладаетъ высшею степенію цѣнности, слѣдовательно, душа вѣчна“ и т. п. Изъ такихъ доказательствъ, поскольку они ведутся въ духѣ индивидуалистическаго раціонализма, т.-е. путемъ ссылки на содержаніе понятія субстанціи, какъ прирожденную идею, мы узнаемъ развѣ только то, что въ силу свойствъ своего разума мы принуждены представлять себѣ душу, какъ нѣчто вѣчное; вслѣдствіе прирожденности идеи мы не можемъ отдѣлаться отъ нея и отъ субъективнаго чувства увѣренности въ томъ, что душа вѣчна; но развѣ въ этомъ субъективномъ чувствѣ увѣренности есть какое либо ручательство въ пользу того, что душа дѣйствительно вѣчна? Прирожденная идея, на которой основывается это субъективное чувство увѣренности, можетъ быть ложною, и тогда основанное на ней чувство увѣренности тоже окажется ложнымъ.

Итакъ, доказательство, придающее идеѣ безсмертія души теоретическую цѣнность, можетъ быть дано только въ томъ случаѣ, если оно осуществляется въ духѣ имманентныхъ теорій знанія, т.-е. только въ томъ случаѣ, если вѣчность души можетъ быть предметомъ наблюденія или можетъ быть установлена путемъ умозаключенія, опирающагося вообще на наблюденіе чего либо вѣчнаго.

Стоитъ только предъявить такое требованіе, и почти всѣ

признають, что оно равносильно отрицанію возможности доказать вѣчность души, такъ какъ кажется несомнѣннымъ, что вѣчность выходитъ за границы всякаго опыта. Въ самомъ дѣлѣ, скажутъ многіе, нелѣпо утверждать, будто можно наблюдать вѣчность: для этого нужно было бы вѣчно наблюдать, что невозможно. Доводъ этотъ на первый взглядъ кажется безошибочнымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ представляется несомнѣннымъ и то, что всякая попытка доказать безсмертіе души, опираясь на опытъ, невозможно. Однако въ основѣ этого разсужденія кроется смѣшеніе понятій. Устранимъ его, и проблема доказательства безсмертія души путемъ ссылки на опытъ перестанетъ казаться неразрѣшимой.

Начнемъ съ того, что не только вѣчное бытіе души, но даже и непрерывное существованіе какого нибудь предмета, напр., стола или дерева, между двумя послѣдовательными воспріятіями наблюдателя, для многихъ имманентныхъ теорій знанія есть нѣчто недоказуемое или даже непріемлемое. Эти теоріи принуждены разсматривать міръ такъ, какъ если бы вещи въ моментъ начала воспріятія впервые возникали и въ моментъ прекращенія воспріятія исчезали. Таково, напр., положеніе Юма въ теоріи знанія. Юмъ говоритъ, что ссылка на непосредственное свидѣтельство опыта въ доказательство существованія вещи внѣ момента воспріятія невозможна: она была бы равносильна утвержденію, что „чувства продолжаютъ дѣйствовать даже послѣ того, какъ всякое ихъ дѣйствіе прекратилось“, ¹⁾ глазъ продолжаетъ видѣть вещь тогда, когда онъ пересталъ ее видѣть. Вслѣдствіе прерывистаго характера воспріятій изъ опыта нельзя узнать о какомъ бы то ни было непрерывномъ существованіи. Поэтому и разумъ не имѣетъ матеріала для умозаключеній о такомъ существованіи. Между тѣмъ идея непрерывнаго существованія вещей имѣется въ человѣческомъ умѣ. Откуда же она возникла? Она есть продуктъ

¹⁾ Юмъ, Трактатъ о человѣческой природѣ, кн. I. Перев. С. Церетели, стр. 177 с.

дѣятельности *воображенія*, представляющаго вещь существующею даже и тогда, когда мы ея не воспринимаемъ. Какъ продуктъ воображенія, эта идея не имѣетъ теоретической цѣнности, и потому у насъ нѣтъ достаточныхъ оснований признавать непрерывное существованіе вещей, мы имѣемъ право утверждать только закономѣрную возможность воспріятія вещей.

Такъ называемый здравый разсудокъ, встрѣчаясь съ такими заявленіями философовъ, чувствуетъ себя сбитымъ съ толку и одураченнымъ. Убѣжденіе въ томъ, что, напр., пока я спалъ прошлою ночью, земля существовала, и это существованіе не сводилось только къ возможности *моего* воспріятія земли, а было существованіемъ *самой* земли, каждому человѣку представляется несомнѣнно знаніемъ, а вовсе не продуктомъ воображенія. Отказъ философа считать такія утвержденія знаніемъ производитъ впечатлѣніе скандала въ философіи, подобно тому какъ для здраваго разсудка представляется скандаломъ въ философіи столь часто встрѣчающееся въ имманентныхъ теоріяхъ знанія утвержденіе, что существованіе внѣшняго міра недоказуемо, а также еще чаще встрѣчающееся положеніе, что существованіе матеріи, какъ чего-то непсихическаго, не можетъ быть установлено.

Въ данномъ случаѣ мы стоимъ на сторонѣ обыденнаго разсудка и полагаемъ, что перечисленные утвержденія философовъ являются результатомъ послѣдовательнаго развитія основного ошибочнаго допущенія; послѣдовательность выводовъ изъ основныхъ предположеній весьма почтенна, но печально то, что основная посылка содержитъ въ себѣ ошибку.—Устраненіе ошибочной предпосылки, которую мы имѣемъ въ виду, и къ разсмотрѣнію которой вскорѣ перейдемъ, сопровождается также и устраненіемъ выводовъ изъ нея, будто невозможно доказать существованіе внѣшняго міра, матеріи, а также вещей и событій за предѣлами момента воспріятія. Здравому разсудку, безъ сомнѣнія, поправятся эти обѣщанія; замѣтимъ, однако, что устраненіе

той же предпосылки послужить для насъ средствомъ доказать, что вѣчное бытіе можетъ быть предметомъ наблюденія. Такимъ образомъ мы связываемъ судьбу доказательствъ существованія внѣшняго міра, матеріи и вещей, независимыхъ отъ воспріятія, съ судьбою доказательства возможности знанія о такихъ предметахъ, какъ безсмертная душа, что врядъ ли понравится здравому разсудку.

Основная ложная предпосылка, затрудняющая рѣшеніе проблемъ теоріи знанія, можетъ быть вскрыта путемъ анализа процесса развитія теорій знанія въ новой философіи. Въ сжатомъ видѣ результаты этого анализа изложены нами въ статьѣ „Гносеологическій индивидуализмъ въ новой философіи и преодоленіе его въ новѣйшей философіи“ ¹⁾. Здѣсь мы ограничимся тѣмъ, что формулируемъ эту предпосылку. Она заключается въ предположеніи, будто имманентный сознанію составъ знанія цѣликомъ складывается изъ *психическихъ* состояній познающаго *индивидуума*. Отсюда вытекаетъ, что индивидуумъ можетъ имѣть достовѣрное знаніе только о *своихъ* состояніяхъ (недоказуемость существованія внѣшняго міра), только о *психическихъ* явленіяхъ (недоказуемость существованія матеріи) и только о возможныхъ воспріятіяхъ, но не о существованіи вещей *за предѣлами момента воспріятія*. Эти положенія такъ глубоко укоренились въ новой философіи, что въ развитіи теорій знанія XIX и XX вв. замѣчается слѣдующее своеобразное явленіе: теоріи знанія XIX в. постепенно освобождаются отъ ложной указанной нами предпосылки, но въ то же время продолжаютъ сохранять въ своемъ составѣ нѣкоторые выводы, вытекающіе изъ нея, хотя безъ нея они утрачиваютъ всякое основаніе.

На дѣлѣ имманентный составъ знанія (совокупность содержаній сознанія, образующихъ знаніе) вовсе не такъ простъ и однороденъ. Въ немъ слѣдуетъ различать *актъ*

¹⁾ Вопр. фил. и психол. 1907, кн. 88. Напечатано также въ видѣ приложенія къ моему книгѣ „Обоснованіе интуитивизма“ 2 изд.

знанія, *предметъ* знанія и *содержаніе* знанія. Въ подробномъ видѣ этотъ анализъ произведенъ нами въ книгѣ „Обоснованіе интуитивизма“. ¹⁾ Результаты этого анализа мы изложимъ здѣсь вкратцѣ. При этомъ цѣль, къ которой мы стремимся, заключается въ томъ, чтобы показать, что перечисленныя выше затрудненія въ теоріи знанія обусловлены неразличеніемъ акта знанія, съ одной стороны, и предмета и содержанія знанія, съ другой стороны, вслѣдствіе чего возникаетъ *ошибочное перенесеніе свойствъ акта знанія на предметъ и содержаніе знанія*.

Если воспринимаю колебаніе маятника, я высказываю сужденіе „маятникъ колеблется“, то предметомъ знанія служитъ *этотъ* наблюдаемый маятникъ, *наличный* въ воспріятіи; *содержаніемъ* знанія служитъ колебаніе маятника, также наличное въ воспріятіи ²⁾, а *актъ* знанія складывается изъ моего *вниманія* къ этому предмету и его движенію и изъ моей дѣятельности сопоставленія, т.-е. *сравниванія*, благодаря которой я различаю, что это движеніе, а не покой. Знаніе возможно лишь въ томъ случаѣ, когда есть наличіе всѣхъ три указанныхъ составныя части его—актъ знанія, съ одной стороны, предметъ и содержаніе знанія, съ другой стороны,—но это не мѣшаетъ имъ такъ рѣзко *отличаться* другъ отъ друга, что актъ знанія можетъ быть совершенно *несоизмѣримымъ* съ предметомъ знанія. Такъ, напр., актъ знанія (вниманіе и сравниваніе) есть всегда состояніе познающаго *индивидуума*. Наоборотъ, предметъ и содержаніе знанія могутъ принадлежать къ *трансубъективному міру*, и нѣтъ никакихъ логическихъ основаній утверждать, будто предметъ, на который направлено мое вниманіе, непременно долженъ быть моимъ состояніемъ (напр., моимъ чувствомъ или моею страстью). Далѣе, актъ знанія (вниманія и сравниваніе) есть всегда *психическое* состояніе, а предметъ и содержаніе могутъ быть чѣмъ-либо *не психическимъ*, напр.,

¹⁾ Въ „Вопр. фил. и псих. было напечатано въ 1904—1905 гг. подъ заглавіемъ „Обоснованіе мистическаго эмпиризма“.

²⁾ „Обоснованіе интуитивизма“, 2 изд., стр. 61, 201.

предметомъ знанія можетъ быть матеріальный процессъ (колебаніе маятника) или идея (напр., идея гармоніи), и нѣтъ никакихъ логическихъ основаній утверждать, будто вниманіе можетъ быть направлено только на психическія явленія. Высказанныя нами положенія, несмотря на отсутствіе въ нихъ противорѣчій, кажутся странными и непріемлемыми только вслѣдствіе того, что всякое знаніе содержитъ въ себѣ вмѣстѣ и актъ, и предметъ, и содержаніе; поэтому намъ трудно мысленно отдѣлать эти части; отсюда возникаетъ иллюзія, будто они составляютъ неразрывное цѣлое, и будто свойства акта знанія должны принадлежать также предмету и содержанію знанія, напр., будто предметъ знанія долженъ такъ же, какъ и актъ (вниманіе и сравниваніе), входить въ составъ познающаго индивидуума и быть его психическимъ состояніемъ. Стоитъ только произвести въ имманентномъ составѣ знанія ясное различеніе акта знанія, съ одной стороны, предмета и содержанія знанія, съ другой, и тогда становится совершенно очевиднымъ, что указанныя выше утвержденія принадлежать къ числу предразсудковъ; мало того, тогда становится очевиднымъ, что даже и временныя опредѣленія, принадлежащія акту знанія, могутъ вовсе не принадлежать предмету и содержанію знанія и тѣмъ не менѣе это вовсе не помѣшаетъ предмету и содержанію знанія быть имманентными знанію, т.-е. быть непосредственно наблюдаемыми. Такъ, напр., актъ знанія совершается *въ настоящій моментъ*, а предметомъ знанія можетъ быть событіе, совершающееся *въ другой моментъ* времени, напр., въ прошломъ или будущемъ; актъ знанія можетъ длиться секунду, а предметомъ его можетъ быть процессъ, длящійся минутой, часъ, годъ, вѣкъ. Способностью обозрѣвать въ одинъ мигъ процессы, занимающіе продолжительное время, человѣкъ пользуется на каждомъ шагу, и потому не стоитъ приводить примѣры проявленія ея. Обратимъ только вниманіе на то, что безъ помощи этой способности невозможно было бы воспріятіе *движенія*.

Освободиться отъ наклонности переносить временныя свойства акта знанія на предметъ знанія очень трудно. Чтобы облегчить мысленное обособленіе акта знанія отъ предмета, нужно иллюстрировать неправомѣрность такихъ перенесеній съ помощью самыхъ разнообразныхъ примѣровъ. Съ этою цѣлью рассмотримъ различіе между актомъ знанія и предметомъ со стороны пространственныхъ свойствъ ихъ. Актъ воспріятія, т.-е. дѣятельность вниманія и сравниванія, безъ сомнѣнія, непространственъ, но это нѣсколько не мѣшаетъ тому, чтобы предметъ, на который направлено вниманіе, былъ протяженнымъ. Насколько нелѣпо было бы утвержденіе, что при воспріятіи Казбека актъ вниманія долженъ быть величиною съ Казбекъ, настолько же неправильно и обратное утвержденіе, будто Казбекъ, какъ содержаніе представленія, непротяженъ. Мысль, будто представленія о протяженныхъ вещахъ непротяженны, заставившая философовъ XIX в. много ломать голову надъ неразрѣшимымъ вопросомъ, какимъ образомъ изъ непротяженныхъ психическихъ состояній познающаго субъекта получается знаніе о протяженныхъ вещахъ, есть плодъ недоразумѣнія, именно результатъ *перенесенія свойствъ акта знанія (вниманія и сравниванія) на предметъ и содержаніе знанія*.

Изъ того, что временныя свойства акта знанія вовсе не обязательны для предмета знанія, вытекаетъ множество чрезвычайно важныхъ слѣдствій, изъ которыхъ мы приведемъ здѣсь только два. Во-первыхъ, актъ воспріятія можетъ дать знаніе о существованіи вещей *въ* момента воспріятія, и потому прерывистость воспріятія вовсе не есть основаніе для утвержденія прерывистости существованія вещей или для утвержденія, будто существованіе вещей за предѣлами момента воспріятія непознаваемо. Во-вторыхъ, разнородность между предметомъ и актомъ знанія можетъ достигать еще большей степени: предметъ знанія можетъ *совсѣмъ не обладать временными свойствами*, онъ можетъ принадлежать къ сферѣ *бытія*, а не *быванія*, т.-е. стоять внѣ

потока измѣненій, какъ нѣчто безвременное, и тѣмъ не менѣе на немъ можетъ быть сосредоточено вниманіе познающаго субъекта; иными словами, нѣтъ препятствій для того, чтобы предметомъ наблюденія было вѣчное (безвременное) бытіе: *актъ созерцанія можетъ длиться одну секунду, но созерцаемое можетъ быть вѣчнымъ.*

Нетрудно теперь примѣнить сказанное къ вопросу о познаніи безсмертія души. Безъ сомнѣнія, безсмертіе не есть какое-нибудь весьма длительное существованіе, вродѣ существованія египетскихъ пирамидъ или альпійскихъ горъ; говорить о безсмертіи это значить имѣть въ виду *безвременность*, вѣчность. Слѣдовательно, о безсмертіи души знаетъ тотъ, кто наблюдаетъ въ своей душевной жизни начало, стоящее внѣ теченія событій душевной жизни, но въ то же время сопринадлежащее съ ними такъ, что безъ него эти событія не могутъ существовать. Нетрудно найти тотъ пунктъ, гдѣ слѣдуетъ искать этого начала: всѣ событія, совершающіяся въ душевной жизни, радость, печаль, хотѣнія, напряженія вниманія и т. п., испытываются, какъ принадлежащія *одному и тому же я*. Рѣшеніе вопроса о вѣчности или тлѣнности человѣческаго духа должно быть достигнуто путемъ усовершенствованія наблюденія надъ я. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что какой-либо человѣкъ наблюдаетъ свое я, какъ несомнѣнно стоящее внѣ потока событій, какъ бытіе, абсолютно несравнимое съ событіями радости, печали, хотѣнія и т. п., какъ бытіе, въ примѣненіи къ которому вопросъ „сколько времени оно будетъ длиться“ такъ же нелѣпъ, какъ нелѣпъ вопросъ „какого цвѣта справедливость—зеленая она или голубая“. Для человѣка, такъ наблюдающаго свое я, вѣчность я несомнѣнна и притомъ не какъ умозаключеніе или догадка, а какъ *наблюдаемый фактъ*, т.-е. какъ нѣчто установленное путемъ такого же непосредственнаго различенія данныхъ опыта, путемъ какого устанавливается сужденіе „этотъ листъ желтый, а тотъ зеленый“.

Безъ сомнѣнія, многіе подумаютъ, что если бы отвѣтъ на

вопросъ о безсмертіи души могъ быть полученъ такимъ простымъ путемъ, то всѣ люди давно уже опредѣленно рѣшили бы эту проблему въ положительную или отрицательную сторону.

Въ отвѣтъ на это покажемъ, что путь, намѣченный нами, не такъ простъ, какъ кажется на первый взглядъ. Нужно чрезвычайное напряженіе способности отвлеченія и особое направленіе вниманія, чтобы наблюдать я съ тою отчетливостью, какая требуется для непосредственнаго рѣшенія вопроса о вѣчности души. Цитата изъ Юма пояснить, въ чемъ дѣло. Изслѣдуя вопросъ о тождествѣ личности, Юмъ говоритъ: „Что касается меня, то когда я самымъ интимнымъ образомъ вникаю въ то, что называю своимъ я, я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцію—тепла или холода, свѣта или тѣни, любви или ненависти, страданія или удовольствія. Я никакъ не могу поймать свое я отдѣльно отъ перцепціи и никакъ не могу подмѣтить ничего, кромѣ какой-нибудь перцепціи“ ¹⁾.

Дѣйствительно, наблюдая сферу сознанія, въ ней легче всего замѣтить смѣняющіеся свѣтъ, тѣнь, любовь, ненависть и т. п. Кто сосредоточитъ свое вниманіе только на этой сторонѣ сознанія, тотъ лишь ее и опишетъ. Но обратимъ теперь вниманіе на слѣдующее обстоятельство: свѣтъ, тѣнь, любовь, ненависть возникаютъ въ сознаніи не сами по себѣ, а въ такой формѣ, которая выражается словами „я вижу свѣтъ“, „я люблю“, „я страдаю“; сосредоточимъ вниманіе только на той сторонѣ сознанія, которая обозначается словомъ я, и передъ нами встанетъ объектъ, котораго не замѣтилъ Юмъ. Что же изъ того, что этотъ объектъ существуетъ всегда вмѣстѣ съ единичными перцепціями? Это не мѣшаетъ ему быть, во-первыхъ, реальнымъ и, во-вторыхъ, рѣзко отличаться отъ событій.

Здѣсь, какъ и во множествѣ другихъ случаевъ, оправды-

¹⁾ Юмъ, Трактатъ о человѣческой природѣ, кн. I. Церев. С. Перетели, стр. 232.

вається правило, що для точнаго изслѣдованія предмета необходимо брать его въ чистомъ видѣ. Очень часто окончательное рѣшеніе вопроса достигается сравнительно просто, путемъ прямого наблюденія, но для того, чтобы про- извести его, необходимо получить сначала предметъ въ чистомъ видѣ, и главный трудъ заключается въ отдѣленіи отъ него постороннихъ примѣсей; такъ, физикъ никогда не опредѣлитъ удѣльнаго вѣса вещества, если не устранить изъ него постороннихъ примѣсей, и эта операція требуетъ иногда большого искусства. Точно также при познаніи я затрудненія и неточности возникаютъ вслѣдствіе того, что наблюдатель сосредоточиваетъ свое вниманіе на конгломератѣ изъ я и событій, связанныхъ съ нимъ, и потому переноситъ на я временной характеръ событій; при этомъ даже и тѣ, кто догадывается о вѣчности души, мыслятъ самое понятіе вѣчности неточно, именно смѣшиваютъ *вѣчность* съ *чрезвычайною длительностью* ¹⁾.

Насколько велика трудность очищенія я отъ постороннихъ примѣсей видно изъ слѣдующаго соображенія. Имманентный составъ сознанія согласно теоріи интуитивизма чрезвычайно сложенъ; въ него входятъ: 1) я, 2) психическія состоянія, составляющія жизнь я, и 3) наблюдаемый транссубъективный міръ, напр. матеріальныя явленія. Есть лица, обращающія вниманіе въ этомъ сложномъ цѣломъ только на матеріальные процессы и потому признающія существованіе только матеріальнаго міра. Есть лица, усматривающія, что кромѣ матеріальныхъ процессовъ существуютъ также психическія явленія, хотѣнія, чувства и т. п., рѣзко отличающіяся, напр., отъ процессовъ движенія; для этихъ лицъ наличность двухъ *toto genere* различныхъ категорій явленій есть настолько несомнѣнный и очевидный фактъ, что они съ недоумѣніемъ прислушиваются къ разсужденіямъ тѣхъ матеріалистовъ, которые не замѣчаютъ этой разно-

1) Неправильность такого пониманія вѣчности отмѣчена Спинозою. Этика V, положеніе XXXIV.

родности событий. Однако зачастую эти же самые лица, подобно Юму, не усматривают существованія я, какъ начала, отличнаго отъ психическихъ процессовъ, и пытаются построить всю душевную жизнь исключительно изъ психическихъ *событій*. Ихъ увѣренность въ своей правотѣ значительно поколебалась бы, если бы они обратили вниманіе на то, что есть лица, для которыхъ существованіе я, какъ начала, отличнаго отъ событий, есть несомнѣнный, грубо осязательный фактъ, и которыя поэтому, бесѣдуя съ лицами, пытающимися сложить я изъ психическихъ событий, относятся къ нимъ съ такимъ же недоумѣніемъ, съ какимъ они сами относятся къ матеріалистамъ, отрицающимъ существованіе психической жизни.

Авторъ статьи смиренно сознается въ томъ, что онъ не обладаетъ въ достаточной мѣрѣ такимъ искусствомъ наблюденія надъ я. Въ настоящей статьѣ онъ задается только цѣлью показать, что строеніе процессовъ знанія не исключаетъ возможности наблюденія такихъ объектовъ, и что должны существовать люди съ особенно развитою способностью такого наблюденія.—Какіе это люди? Это тѣ, о которыхъ говоритъ Платонъ въ VII кн. своего „Государства“, это—люди, вышедшіе изъ пещеры, гдѣ они наблюдали только тѣни вещей, и увидѣвшіе при солнечномъ освѣщеніи подлинныя вещи и даже рѣшившіеся взглянуть на само солнце. Такіе люди не непременно должны быть философами; проблема безсмертія души волнуетъ не столько философовъ, сколько религіозныхъ людей, и мы не сомнѣваемся, что въ міровой литературѣ, поскольку въ ней выразился религіозный опытъ человѣчества, должны найтись краснорѣчивыя описанія наблюденій надъ душевною жизнью въ духѣ теоріи интуитивизма, утверждающей возможность наблюдать вѣчное.

Намъ могутъ возразить, что вѣчность я, какъ идеальное вѣвременное бытіе, еще не есть безсмертіе. Многіе люди, напр., допускающіе перевоплощеніе, разумѣютъ подъ безсмертіемъ безконечное *актуальное* существованіе души,

т.-е. обнаруженіе ея въ видѣ безконечнаго ряда *событій*. Безъ сомнѣнія, сторонники такого пониманія безсмертія станутъ утверждать, что только актуальное существованіе души содержитъ въ себѣ *конкретную* полноту бытія и только допущеніе такого безсмертія удовлетворяетъ чаяніямъ человеческого духа, между тѣмъ какъ вѣчное я, обособленное отъ событій, развертывающихся во времени, имѣетъ ужасающе мертвенный характеръ застывшей, бѣдной по содержанію *абстракціи*.

Однако, такія замѣчанія основываются на недоразумѣніи, возникающемъ вслѣдствіе перенесенія представленій, заимствованныхъ изъ сферы временной жизни, на безвременный міръ. Въ самомъ дѣлѣ, разсуждать такъ—это значитъ представлять себѣ идеальное бытіе я наподобіе вѣчно пребывающей синевы неба, или въ видѣ существованія пустой, лишенной содержанія простой *точки*, которую мы имѣемъ въ виду, когда, отвлекаясь отъ пестроты событій, указываемъ на *одно и то же я*, которому они принадлежатъ. Такія представленія о внѣвременномъ я, конечно, неправильны. Надобно помнить, что временной рядъ событій и безвременное бытіе суть два глубоко разнородныхъ міра, и чловѣкъ, хотя онъ стоитъ одною ногою въ одномъ изъ этихъ міровъ, а другою—въ другомъ, все же развиваетъ въ себѣ умѣніе отчетливо наблюдать только одинъ изъ этихъ міровъ, именно временный; поэтому, когда рѣчь идетъ о вѣчномъ я, мы умѣемъ только *указать* его *наличность*, но не рассказать о его безвременномъ содержаніи; между тѣмъ это содержаніе должно существовать и быть гораздо болѣе богатымъ, чѣмъ временная жизнь; въ самомъ дѣлѣ представлять себѣ вѣчное я, какъ простую точку, и въ то же время утверждать, что событія составляютъ принадлежность такого я, это значило бы развивать совершенно непонятное ученіе: событія могутъ быть сопринадлежными съ однимъ и тѣмъ же вѣчнымъ я только въ томъ случаѣ, если оно есть, по крайней мѣрѣ отчасти, условіе возникновенія ихъ и, слѣдовательно, обладаетъ чрезвычайно многостороннимъ со-

держаніємъ. Вѣчность этого бытія указываетъ на его *гармоническое* отношеніе къ остальному содержанію міра и на его многообъемлющій характеръ въ противоположность временному ряду событій, который состоитъ изъ явленій, взаимно *исключающихъ* другъ друга и имѣющихъ малообъемлющій характеръ. Весьма вѣроятно поэтому, что если бы мы обладали совершеннымъ знаніемъ о вѣчномъ бытіи, мы впервые въ немъ нашли бы *конкретную полноту*, а то существованіе, которое теперь считается конкретнымъ, оказалось бы безконечно малою дробью, *отвлеченіемъ* отъ этой конкретной полноты. Поэтому понятно, что даже и тѣ, кто склонны допускать актуальное существованіе души послѣ смерти, напр., въ видѣ ряда перевоплощеній, обыкновенно представляютъ себѣ продолжительность этого ряда соотвѣтствующею степени несовершенства души, и жизнь души, освобожденной отъ этого ряда, изображаютъ, какъ абсолютно иное бытіе (напр., какъ созерцаніе идей или какъ жизнь въ Богѣ), врядъ ли требующее временныхъ формъ.

Если же кто-либо сталъ бы утверждать, что все же только актуальное существованіе души соотвѣтствуетъ его понятію безсмертія, то въ отвѣтъ на это замѣтимъ, что вѣчность я, т.-е. идеальное бытіе его, есть важнѣйшее изъ *положительныхъ* условій, необходимыхъ для допущенія безсмертія, какъ актуальнаго существованія, и поэтому также и съ этой точки зрѣнія на безсмертіе главная часть задачи выполнена, если доказана вѣчность я.

Въ заключеніе необходимо указать на одинъ чрезвычайно важный вопросъ, остающійся неразрѣшеннымъ, хотя бы указаннымъ выше путемъ и была установлена вѣчность я. Пока индивидуумъ ограничивается наблюденіемъ только надъ *своею* душевною жизнью, онъ лишенъ возможности рѣшить вопросъ, какое я было предметомъ его наблюденія,—индивидуальное, родовое (я человѣчества) или даже, можетъ быть, міровое, и, слѣдовательно, не знаетъ, какое безсмертіе установлено имъ—индивидуальное или родовое. Въ самомъ дѣлѣ, можно допустить, что вѣчное я,

наблюдаемое интуитивно, есть родовое я человѣчества. Въ такомъ случаѣ жизнь индивидуума могла бы оказаться только ограниченнымъ во времени рядомъ событій и послѣ своего завершенія имѣла бы въ жизни человѣчества лишь такое же значеніе, какое въ жизни индивидуума имѣетъ, напр., поѣздка на Кавказъ, именно она сохранялась бы въ памяти родового я и имѣла бы вліяніе лишь постольку, поскольку родовое я возвращалось бы къ ней въ актѣ воспоминанія. Въ такомъ случаѣ безсмертія, какъ вѣчной *реальности* индивидуума, не было бы, а можно было бы допускать только родовое безсмертіе, какъ вѣчную реальность вышшаго я, объемлющаго всѣ человѣческія жизни. Безъ сомнѣнія, такое безсмертіе не можетъ соотвѣтствовать чаяніямъ индивидуума и потому тѣмъ болѣе необходимо установить, какія нужно сдѣлать дополнительные изслѣдованія, чтобы путемъ непосредственнаго наблюденія надъ я установить, есть ли вѣчное я—я индивидуума или я родовое. Самихъ этихъ изслѣдованій мы не будемъ производить въ настоящей статьѣ, а ограничимся лишь тѣмъ, что укажемъ, въ чемъ они заключаются. Очевидно, для рѣшенія вопроса необходимо наблюдать не только свое, но и другія я, и на этомъ основаніи установить или отвергнуть множественность вѣчныхъ я. Ограничиться только указаніемъ на этотъ путь безъ разсмотрѣнія осуществимости его приходится потому, что для этой цѣли необходимы были бы особыя предварительныя изслѣдованія. Въ самомъ дѣлѣ, проблема познанія чужого одушевленія и чужого я принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ въ философіи и потому необходимо сдѣлать ее предметомъ спеціальнаго изслѣдованія раньше, чѣмъ отвѣтить въ духѣ интуитивизма на поставленный выше вопросъ.

Н. Лосскій.

Проблемы философіи хозяйства ¹⁾.

I.

(I. Экономизмъ какъ господствующее міроощущеніе современности. II. Догматическая обусловленность экономической науки. III. Проблема философіи хозяйства: онтологія, этика, эсхатологія. IV. Философія хозяйства въ отношеніи къ философіи и политической экономіи. V. Проблема исторіи философіи хозяйства. VI. Предварительная оріентировка. Дуализмъ и монизмъ въ философіи хозяйства.)

Въ жизне- и міроощущеніи современнаго человѣчества къ числу наиболѣе выдающихся чертъ принадлежитъ то, что можно назвать *экономизмомъ* нашей эпохи. Такъ называемый экономическій матеріализмъ даетъ только наиболѣе рѣзкое выраженіе этой ея особенности и, сколь бы спорной ни казалась намъ его доктрина, сколь бы шаткими не представлялись его философскія и научныя, метафизическія и эмпирическія основы, благодаря этому своему значенію, онъ есть нѣчто большее, чѣмъ просто научная доктрина, которая рушится вмѣстѣ съ обнаруженіемъ своей несостоятельности. Въ извѣстномъ смыслѣ экономическій матеріализмъ даже и неуничтожимъ, насколько въ немъ находитъ выраженіе нѣкоторая непосредственная данность переживаній или историческаго самочувствія, ищущаго для себя теоретическаго выраженія въ научной или философской доктринѣ. Эта послѣдняя можетъ быть крайне неудачна по своему выполненію, но настроеніе, ее создавшее, этимъ не устра-

¹⁾ Настоящая статья представляетъ собой вступительную главу къ изслѣдованію, посвященному проблемамъ философіи хозяйства.

няется. Та особая, ничѣмъ непобѣдимая и неотразимая жизненная правда, что пріоткрылась и интимно почувствовалась съ такой серьезной и горькой искренностью нашей современностью, дѣлаетъ экономическій матеріализмъ въ извѣстномъ смыслѣ неопровержимымъ. Онъ не можетъ быть просто отвергнуть и опровергнуть, какъ любая научная теорія. Онъ долженъ быть понятъ и истолкованъ не въ своихъ явныхъ заблужденіяхъ и своей слабости, но въ томъ вѣщемъ содержаніи, которое въ немъ просвѣчиваетъ. Онъ долженъ быть раскрытъ, внутренне превзойденъ въ своей ограниченности, разъясненъ какъ философское „отвлеченное начало“, въ которомъ одна сторона истины выдается за всю истину. Словомъ, проблема экономического матеріализма должна быть изслѣдована не только въ теперешней ея постановкѣ, въ которой онъ носитъ слишкомъ явные слѣды случайныхъ обстоятельствъ своего историческаго возникновенія и индивидуальностей его творцовъ. Для безпристрастнаго мыслителя должно быть совершенно ясно, что, помимо этой грубой и неудачной формы, теорія экономического матеріализма можетъ быть разработана гораздо полнѣе, отчетливѣе, современнѣе, вообще съ этой стороны поддается усовершенствованію. Отвлекаясь отъ всякой возможной формы его, ясно, что по существу своему экономическій матеріализмъ остается *какъ проблема*, неизбежно становящаяся передъ философствующимъ умомъ нашего времени, со столь рѣзко выраженнымъ его экономизмомъ. Наше время понимаетъ, чувствуетъ, переживаетъ *міръ, какъ хозяйство*, мощь человѣчества, какъ богатство преимущественно въ экономическомъ смыслѣ слова. Въ противоположность добровольному или насильственному аскетизму францисканско-буддійскихъ эпохъ исторіи, презиравшихъ богатство и отрицавшихъ его силу надъ человекомъ, наше время любитъ богатство—не деньги, но именно богатство—и вѣрить въ богатство, вѣрить даже больше, чѣмъ въ человѣческую личность. Это не только маммонизмъ, корыстолюбивый и низкій (онъ былъ во всѣ времена, есть и теперь), нѣтъ, это—экономизмъ. *Жизнь есть процессъ, прежде*

всею, хозяйственный, такова аксіома этого современнаго экономизма, получившая самое крайнее и даже заносчивое выраженіе въ экономическомъ матеріализмѣ. Этому послѣднему потому и присуща такая идейная живучесть, которая поддерживается еще остротой идейнаго радикализма, привлечательнаго даже своей наивностью и непосредственностью. И въ этомъ секретъ своеобразнаго обаянія экономическаго матеріализма, благодаря которому онъ такъ гипнотизируетъ современные умы. И я скажу даже больше: совѣмъ не испытать на себѣ этого обаянія, не ощутить его гипноза (хотя бы никогда совѣмъ ему не отдаваясь)—это значить имѣть какой-то дефектъ историческаго самочувствія, быть внутренне чуждымъ современности, оставаясь ли выше нея (что вообще доступно лишь для единицъ) или же отгораживаясь отъ нея искусственно (вотъ почему такъ мало импонируетъ, и, говоря по правдѣ, такъ мало внушаетъ къ себѣ симпатіи неискушенный жизнью кабинетный „идеализмъ“) ¹⁾.

Экономическій матеріализмъ или, будемъ лучше говорить короче, *экономизмъ*, хотя теоретически раздѣляется далеко не большинствомъ представителей экономической науки, можетъ быть, потому, что сдѣлался партійной догмой социалдемократіи и скандализируетъ своимъ радикализмомъ, однако, фактически, хотя и безсознательно, онъ является господствующимъ міровоззрѣніемъ среди представителей политической экономіи. Имъ практически пробавляется, за неимѣніемъ чего-либо лучшаго, политическая экономія, въ

¹⁾ Ибо нельзя же считать за лучшее, чѣмъ экономическій матеріализмъ, ту эклектическую, философски безпринципную смѣсь этики (за послѣднее время уже кантіанства) и экономическаго матеріализма, которую мы имѣемъ, напр., въ «историко-этическомъ направленіи въ политической экономіи». Не взирая на предохранительныя мѣры со стороны этики, фактически представители этой школы съ своимъ завуалированнымъ экономическимъ матеріализмомъ (школа Шмоллера, Brentano, Бюхера, всѣхъ крупнѣйшихъ современныхъ экономистовъ Германіи) содѣйствовали утвержденію экономизма болѣе, нежели самые воинствующіе марксисты. Ибо въ сущности именно они примѣняли тѣ принципы, которые больше лишь проповѣдовали марксисты.

которой вообще ростъ специальныхъ изслѣдованій, научная практика, совершенно не соотвѣтствовалъ росту философской сознательности, рефлексіи. Политическая экономія исходитъ въ своей научной работѣ или изъ эмпирическихъ обобщеній и наблюденій ограниченного и спеціальнаго характера или же, насколько она восходитъ къ болѣе общимъ точкамъ зрѣнія, она сознательно или безсознательно впадаетъ въ русло экономизма, притомъ въ наивно-догматической его формѣ. Между политической экономіей и экономизмомъ, какъ міровоззрѣніемъ, существуетъ тѣсная, неразрывная связь. Фактически экономическій матеріализмъ есть господствующая философія политической экономіи. Практически экономисты суть марксисты, хотя бы даже ненавидѣли марксизмъ.

II.

Ограниченность горизонтовъ экономической мысли, которая обнаруживается при этомъ, выражается не столько въ преобладаніи философіи экономизма (хотя и это довольно симптоматично), сколько въ томъ наивномъ догматизмѣ, которымъ она отличается. Дѣло обстоитъ такъ, какъ будто догматы экономизма есть единственно возможная и само собою разумѣющаяся философія хозяйства вообще. Задача философской критики, поэтому, прежде всего, состоитъ въ томъ, чтобы разбить этотъ наивный догматизмъ, и, поставивъ его подъ вопросъ, сдѣлать предметомъ особаго философскаго изслѣдованія.

Политическую экономію отнюдь нельзя упрекать собственно за то, что она вообще имѣетъ такія философскія предпосылки, на которыя она опирается, принимая ихъ въ качествѣ аподиктическихъ истинъ или аксіомъ. Всякое научное знаніе частично и отрывочно, и потому никогда оно не строится безъ подобныхъ предпосылокъ аксіоматическаго характера. Къ нимъ оно прикрѣпляется какъ къ якорю, забрасываемому въ безбрежномъ морѣ дискурсивнаго знанія, въ безконечности возможныхъ проблемъ и теорій. Такъ

какъ всякое специальное изслѣдованіе ведется не *ab ovo*, а, такъ сказать, изъ середины, то оно предполагаетъ для самой возможности своего существованія цѣлый рядъ такихъ условно или безусловно аксіоматическихъ предпосылокъ, другими словами, оно *догматически* обусловлено. Таковъ вообще неизбѣжный догматизмъ нашего научнаго мышленія, и отъ него не можетъ насъ освободить никакая „критика“, о немъ слишкомъ легко забываютъ, выдавая продуктъ такого догматически обусловленнаго знанія за знаніе *quand même*, за абсолютную истину. „Критическимъ“ можетъ быть признано только то изслѣдованіе, догматическая обусловленность котораго осознана и имѣется въ виду, учитывается при опредѣленіи удѣльнаго вѣса или теоретической цѣнности его положеній.

Наука о хозяйствѣ, или политическая экономія, есть догматически обусловленная область человѣческаго вѣдѣнія. Она обусловлена не только въ своей эмпирической части (эта обусловленность ея, сравнительно болѣе и сознается, напримѣръ, связь политической экономіи съ технологіей), но и со стороны своихъ общефилософскихъ предпосылокъ. Та или иная философія хозяйства, устанавливающая предпосылки политической экономіи, отнюдь не создается въ ней самой, не есть результатъ научнаго изслѣдованія, какъ это наивно думаютъ иногда, но привносится въ науку а *prigori* и затѣмъ предопредѣляетъ тотъ или иной характеръ ея выводовъ. Экономическій матеріализмъ (а въ статистикѣ — радикальный кетлетизмъ) имѣлъ мужество выдѣлить эти предпосылки въ самостоятельную философскую систему и этимъ, въ нѣкоторомъ родѣ, выдалъ секретъ политической экономіи, которая пользовалась его предпосылками, но молча, тайкомъ, въ своей наивности почитая ихъ плодами собственной научной работы. Между тѣмъ экономическій матеріализмъ, выдѣливъ и догматизировавъ то, что только подражывалось научной практикой, тѣмъ самымъ превратилъ эти предпосылки въ проблему, чѣмъ содѣйствовалъ, въ концѣ-концовъ, пробужденію критицизма и въ этой области. Наука

о хозяйствѣ терпитъ теперь, хотя и не для всѣхъ это еще ясно, жесточайшій философскій кризисъ: отказываясь отъ сознательнаго экономическаго матеріализма, она остается лишенной всякихъ философскихъ основъ, безъ которыхъ она превращается въ сумму эмпирическихъ знаній и наблюденій, едва ли даже заслуживающую названія науки. Поэтому проблема *философiи хозяйства* или, лучше сказать, совокупность этихъ проблемъ пріобрѣтають жгучій не только общеполитическій, но и специально-экономическій интересъ.

То, что для практики представляется само собою разумѣющимся, для философствующаго ума нерѣдко ставитъ наиболѣе трудныя проблемы. Такова, напр., вся теорія познанія, изслѣдующая, въ сущности, само собою разумѣющіяся формы познанія и справедливо усматривающая здѣсь труднѣйшія и сложнѣйшія проблемы философiи. Благодаря этой обманчивой самоочевидности, положенія такого рода начинаютъ считать или совершенно незыблемыми и аподиктическими такъ что ихъ отрицаніе считается исключеннымъ въ силу своей немыслимости или явной абсурдности, или же, что особенно обычно въ специальныхъ наукахъ, начинаютъ считать эти предпосылки доказанными и установленными именно этой самой наукой; въ результатъ получается своеобразный и весьма характерный именно для нашего времени съ его далеко проведенной научной специализаціей догматизмъ специальныхъ наукъ. И чтобы освободиться отъ него; нужно усиліе философскаго анализа. Надо усомниться въ томъ, въ чемъ не принято и неприлично даже сомнѣваться, надо взглянуть наивными глазами чужестранца или дикаря, для котораго крахмальные воротники и бѣлыя манжеты, для насъ сами собою разумѣющіеся, кажутся странными и который спрашиваетъ объ ихъ дѣйствительномъ назначеніи.

Едва ли не такъ же обстоитъ дѣло и съ политической экономіей. И она считаетъ за данное и само собою разумѣющееся слишкомъ многое, что она получила при самомъ своемъ рожденіи и потому привыкла считать органическимъ своимъ атрибутомъ, неизмѣннымъ своимъ багажемъ. Если читать

ходячій трактатъ политической экономіи глазами непосредственной наивности или философскаго сомнѣнія, можно видѣть, какъ глубоко этотъ догматизмъ предпосылокъ проникаетъ въ ея построенія и въ какой блаженной наивности относительно этого она пребываетъ.

Наука о хозяйствѣ принадлежитъ къ числу наиболѣе обусловленныхъ и философски наименѣ самостоятельныхъ дисциплинъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, по фактической роли и жизненному вліянію, которое принадлежитъ ей въ нашъ вѣкъ, она притязаетъ быть повелительной законодательницей мысли, хочетъ быть философски декретирующей, распространяетъ свое вліяніе далеко за свои предѣлы. И, насколько ей это удастся, въ этомъ и выражается общій экономизмъ нашей эпохи, какъ основная особенность ея историческаго мірочувствія. Политическая экономія съ своимъ экономизмомъ особенно нуждается въ философскомъ пересмотрѣ и углубленіи своихъ основъ, въ освѣженіи ихъ философскимъ сомнѣніемъ. И для этого прежде всего надо остановиться вниманіемъ на ея основныхъ философскихъ предпосылкахъ, выдѣлить ихъ, формулировать и поставить передъ глазами.

III.

Философское изслѣдованіе общихъ предпосылокъ экономической дѣятельности и экономическаго мышленія вообще можетъ быть опредѣлено какъ *философія хозяйства*. Она изслѣдуетъ, стало быть, философскія аргіюгі какъ политической экономіи, такъ и общаго экономическаго міровоззрѣнія. Философія хозяйства, конечно, существуетъ независимо отъ политической экономіи, существующей всего столѣтіе съ небольшимъ, между тѣмъ какъ хозяйственная дѣятельность существовала во всѣ времена. Однако лишь въ политической экономіи съ ея экономизмомъ философія хозяйства получаетъ систематическую постановку своихъ проблемъ, находитъ свою особую область научнаго „опыта“.

Философія хозяйства по характеру своихъ основныхъ

проблемъ естественно раздѣляется на двѣ главныя части: *хозяйственную аксіологію* и *хозяйственную онтологію*, ученіе о цѣнностяхъ въ хозяйствѣ (конечно, не мѣновыхъ, но этическихъ) и ученіе о метафизической природѣ хозяйства и хозяйственныхъ процессовъ ¹⁾. Аксіологія, система оцѣнокъ, неразрывно связана съ онтологіей. Всякое онтологическое сужденіе подразумѣваетъ или содержитъ аксіологическое и видоизмѣняется одновременно съ нимъ, какъ въ этомъ убѣждаетъ насъ исторія философіи хозяйства. Потому аксіологія и онтологія представляютъ собой какъ бы два аспекта одного и того же метафизическаго ученія, его изъяснительное и повелительное наклоненіе. Аксіологическая сторона получаетъ здѣсь особенное значеніе въ виду того, что хозяйство есть практическая дѣятельность, которая превращаетъ сужденія о бытіи въ нормы хозяйственнаго поведенія, масштабы долженствованія. Поэтому *метафизика хозяйства* должна быть необходимо восполнена *этикой хозяйства*.

Въ виду своеобразія проблемъ философіи хозяйства изъ общаго состава онтологіи хозяйства должна быть выдѣлена еще одна проблема—именно *хозяйственной эсхатологіи*, ученіе о послѣднихъ цѣляхъ и конечныхъ перспективахъ хозяйства (ученіе о „послѣднихъ вещахъ“ въ религіи обычно называется эсхатологіей). Проблему эсхатологіи хозяйства особенно выдвигаетъ современность съ ея социализмомъ, коммунизмомъ, анархизмомъ, вѣрой въ безконечный прогрессъ. Очевидно, что, подобно этикѣ хозяйства, и хозяйственная эсхатологія потенциально уже содержится въ метафизикѣ хозяйства и ею предопредѣляется, а не представляетъ собой самостоятельнаго, отъ нея независимаго

¹⁾ Можно бы указать еще на формально логическую проблему, изслѣдованіе природы политической экономіи, какъ науки, политико-экономическую гносеологію. Очевидно, однако, что какъ ни важна эта проблема для политической экономіи, она стоитъ внѣ философіи хозяйства. Гносеологическое а priori науки о хозяйствѣ можетъ быть изслѣдовано лишь въ составѣ общей гносеологической проблемы, не входящей въ наше изслѣдованіе.

философскаго ученія. Однако, обсужденіе этой проблемы требуетъ особеннаго вниманія къ эмпирическому матеріалу, къ даннымъ исторической и экономической науки. Хотя въ основѣ эсхатологическихъ сужденій лежатъ онтологическія, но въ своей разработкѣ, въ своемъ полномъ, развернутомъ выраженіи они включаютъ въ себя и философію исторіи, т.-е. философское истолкованіе того историческаго процесса, который складывается изъ индивидуальныхъ, неповторяющихся событій, изъ исторической эмпириі. Въ ней принимается во вниманіе поэтому не только общее, но и конкретное, не только внѣиндивидуальное или сверхъиндивидуальное, но и исторически опредѣленное. Если метафизика вообще ориентуруетъ въ сущемъ и неизмѣнномъ, то эсхатологія въ бывающемъ и измѣняющемся. Она выявляетъ возможности, заложенныя въ хозяйствѣ какъ историческомъ процессѣ, въ соотвѣтствіи его общимъ онтологическимъ основамъ.

Итакъ, основное содержаніе философіи хозяйства опредѣлится, главнымъ образомъ, совокупностью этихъ трехъ ученій онтологіи хозяйства, его этики и эсхатологіи.

IV.

Хозяйство есть извѣстное отношеніе человѣка къ міру. Непосредственный объектъ хозяйства есть матерія внѣшняго міра. Субъектъ хозяйства, его дѣятель, есть человѣкъ, индивидуальный и коллективный. Самое хозяйство есть нѣкоторый процессъ взаимодействія между человѣкомъ (или человѣчествомъ) и космосомъ. Человѣкъ не дѣйствуетъ безъ размышленія и не размышляетъ безъ дѣйствія. Если къ нему примѣнимо практическое опредѣленіе янки Франклина, что человѣкъ есть toolmaking animal, то не менѣе примѣнимо и опредѣленіе мистически-созерцательныхъ учителей восточной церкви Оригена и св. Григорія Нисскаго ¹⁾, что человѣкъ

¹⁾ Цит. у Н. Несмѣлова. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. 358.

есть λογικόν ζῴον (Оригенъ) или λογικόν καὶ διανοητικόν ζῴον (св. Григорій). Человѣкъ не обходится безъ „разсужденія“ и въ хозяйствѣ, какъ и во всякой живой дѣятельности, при чемъ эта работа мысли первоначально выражается въ формѣ религиозныхъ ученій и догматовъ (натуральный религии такъ наз. язычества), а позднѣе получаетъ форму философскихъ и научныхъ убѣжденій. И какъ хозяйственная дѣятельность неизмѣнно свойственна человѣку во всѣ времена его существованія, также ему свойственна и извѣстная, хотя бы зачаточная философія хозяйства. Исторія философіи хозяйства на раннихъ ступеняхъ его историческаго развитія сначала всецѣло сливается съ исторіей религій, и изъ догматики каждой религии, которую мы знаемъ болѣе или менѣе полно, мы безъ труда можемъ выдѣлить то или иное ученіе философіи хозяйства. Не содержатъ ли таковую, и притомъ по-своему въ законченномъ видѣ, уже первыя главы книги *Бытія*? Или, обращаясь къ натуральнымъ религіямъ, не содержится ли въ ихъ міеологіи ученій, устанавливающихъ вполне опредѣленное отношеніе къ природѣ и хозяйству, а въ ихъ пантеонѣ не имѣется ли боговъ и богинь, непосредственно вѣдающихъ тѣ или иныя стороны хозяйственной дѣятельности (земледѣліе, промышленность, торговлю)? Написать всеобщую исторію религиозной философіи хозяйства, насколько она основывается на универсальной исторіи религій, понятно въ настоящее время нѣтъ никакой возможности, однако всеобщую наличность этого рода ученій можно утверждать и аргюи, и нельзя не пожелать, чтобы историки религій обращали достаточное вниманіе и на эту сторону ¹⁾. Вмѣстѣ съ дифференціаціей мысли и обособленіемъ философіи и науки отъ религии обособляются и проблемы философіи хозяйства и переходятъ въ вѣдѣніе экономическихъ наукъ, частью же входятъ въ общую метафизику.

¹⁾ Примѣромъ монографическаго изслѣдованія одного изъ относящихся сюда вопросовъ можетъ служить въ высшей степени интересная работа Dieterich. Mutter Erde. 1905.

Философія хозяйства разсматриваетъ хозяйственный процессъ съ трехъ сторонъ. Сюда относятся: 1) ученіе объ объектѣ хозяйства, матеріальномъ космосѣ, философская *космологія*, опирающаяся конечно, на посылки онтологіи, 2) ученіе о человѣкѣ, его природѣ и его отношеніи къ міру—философская *антропологія*, 3) ученіе о *процессѣ* хозяйства, его объективномъ содержаніи и значеніи для человѣка и для міра. Субъектъ хозяйства, его объектъ и связь между ними въ процессѣ, которымъ соотвѣтствуютъ ученія космологіи, антропологіи и собственно философіи хозяйства, замыкаютъ въ своей совокупности кругъ основныхъ проблемъ философіи хозяйства. Этимъ проблемамъ одинаково можетъ быть придана какъ онтологическая (или теоретическая) такъ и аксіологическая (или практическая) постановка. На всѣ эти проблемы возможны, конечно, разные отвѣты, и различными комбинаціями ихъ создаются разныя доктрины философіи хозяйства съ содержащимися въ нихъ какъ онтологическими такъ и аксіологическими сужденіями. Философія хозяйства въ своихъ главныхъ посылкахъ обосновывается внѣ политической экономіи, или науки о хозяйствѣ въ его эмпирически данныхъ историческихъ формахъ, которая лишь переводитъ ихъ на свой языкъ, перерабатываетъ, восполняетъ, съ своей стороны предлагаетъ новыя проблемы, но не творитъ изъ себя систему философіи хозяйства, какъ это ошибочно представляется многимъ специалистамъ въ настоящее время. Сама по себѣ экономическая наука, оставаясь въ должныхъ своихъ границахъ, не можетъ родить философіи хозяйства, ибо основныя предпосылки послѣдней безусловно выходятъ за ея предѣлы. *Философія хозяйства есть часть общей философіи*, а вовсе не какая-то незаконная дочь политической экономіи. Послѣдняя имѣетъ дѣло съ конкретными фактами и конкретными задачами, и потому намѣченные выше проблемы просто не вмѣщаются въ ея рамки. Откуда, въ самомъ дѣлѣ, получаетъ политическая экономія тѣ или иныя посылки космологическаго характера, ту или иную антропологію, со всѣми заключенными въ ней ученіями эсхато-

логического, психологического, социологического характера? Установить это разграничение обще-философских и социально-научных проблем и действительных границы специальных наук, определить далее правильное соотношение этих проблем одинаково важно и для философской сознательности, и в интересах научной точности. Во многих прегрѣшеніяхъ, въ которыхъ обвиняли политическую экономію, въ действительности отвѣтственна была лишь опредѣленная философская система, устанавливающая совокупность ея обще-философскихъ предпосылокъ. Такъ, политическая экономія какъ наука, напр., совершенно не грѣшна въ экономическомъ матеріализмѣ, какъ философіи хозяйства. Политическая экономія—и въ этомъ ея несчастье или, по крайней мѣрѣ, въ этомъ объясненіе ея ограниченности—родилась въ міръ подъ совершенно опредѣленными философскими вліяніями, она—дочь философіи просвѣтительства, при томъ послушная дочь, которая еще ни разу не оставляла дома своей матери и потому остается въ наивномъ невѣдѣніи о томъ, что принадлежитъ ей самой и что связано съ условіями ея воспитанія. На этомъ и основано смѣщеніе научныхъ и обще-философскихъ предпосылокъ экономизма, который давитъ какимъ-то кошмаромъ современную жизнь и создаетъ свинцовую тяжесть стихійнаго, неотвратимаго экономического матеріализма.

V.

Для того, чтобы выяснить своеобразие проблемъ философіи хозяйства, могла бы послужить критическая исторія философіи хозяйства. Историческое изученіе могло бы пойти двоякимъ путемъ: сопоставляя противоположныя или разнорѣчивыя ученія, оно могло бы выяснять этимъ путемъ действительный смыслъ ихъ, или же оно могло бы систематически обнаруживать односторонность различныхъ ученій и ихъ недостаточность при свѣтѣ какого-либо одного ученія. Исторія философіи хозяйства можетъ трактоваться или по

схемъ Гегеля, какъ діалектическое развитіе идей, при чемъ каждой изъ ея ступеней принадлежитъ свое мѣсто въ полнотѣ этого развитія, или же по схемъ Влад. Соловьева, при чемъ исторія философіи превращается въ „критику отвлеченныхъ началъ“, и въ ней раскрывается, какъ въ разныхъ ученіяхъ одна сторона истины принимается за всю истину и превращается въ „отвлеченное начало“.

Евклидовская геометрія вся построена съ неумолимой послѣдовательностью на нѣсколькихъ аксіомахъ, такъ что изъ cadaго ея положенія,—теоремы или леммы,—можетъ быть пройденъ весь ея путь какъ въ восходящемъ, такъ и нисходящемъ направленіи, т.-е. показана его выводимость изъ аксіомъ. Но рядомъ съ Евклидовской геометріей можетъ быть построено нѣсколько геометрій не-евклидовскихъ, опирающихся на иной комплексъ аксіомъ и по-своему одинаково послѣдовательныхъ. Это даетъ аналогію для пониманія исторіи философіи хозяйства. Исходя изъ разныхъ аксіоматическихъ предположеній могутъ быть построены и фактически построялись совершенно различныя системы философіи хозяйства. Задача критическаго изслѣдованія этихъ системъ можетъ сводиться къ констатированію самыхъ этихъ аксіомъ, быть можетъ, ихъ философской критикѣ, затѣмъ къ провѣркѣ правильности, полноты и послѣдовательности выводовъ изъ нихъ. Съ этой точки зрѣнія содержаніе исторіи философіи хозяйства можно опредѣлить какъ изслѣдованіе разныхъ аксіомъ, полагаемыхъ въ основу экономическихъ міровоззрѣній, и, далѣе, повѣрку дедукцій изъ этихъ аксіомъ.

Однако, сравненіе разныхъ системъ философіи хозяйства съ построеніями геометрії на основаніи разныхъ аксіомъ, какъ и всякое сравненіе, грѣшитъ односторонностью и не должно быть распространяемо далѣе естественной и законной области своей приложимости. Въ данномъ случаѣ между геометріей, какъ вполне абстрактной наукой, имѣющей внѣвременный и даже внѣпространственный характеръ (ибо въдъ и пространство въ геометрії не наше конкрет-

ное, но отвлеченное, всеобщее пространство), и философией хозяйства, какъ неразрывно связанной съ наукой о хозяйствѣ, съ непосредственными наблюденіями надъ хозяйственной жизнью вполнѣ эмпирическаго характера, существуетъ огромная разница. Ибо данныя этого хозяйственного опыта также входятъ въ число посылокъ философіи хозяйства, а эти данныя вносятъ съ собой всю свою исторически измѣняющуюся сущность. Этотъ измѣнчивый комплексъ научныхъ и практическихъ знаній о хозяйствѣ вліяетъ и на самую постановку проблемъ философіи хозяйства, и отчасти на ихъ содержаніе. Имъ создаются новыя проблемы, насколько новые феномены требуютъ объясненія. (Таковъ, напр., феноменъ народнаго или мірового хозяйства, научно установленный только въ новое время, при чемъ самое это установленіе есть научное открытіе, которое можно смѣло уподобить завоеваніямъ новыхъ областей знанія при помощи телескопа, микроскопа, спектральнаго анализа и т. п. Фактъ народнаго хозяйства нуждается въ особомъ истолкованіи, ставитъ философской мысли особую проблему, которая совершенно не существовала для всей предшествующей исторіи мысли.) Вообще, отношенія между философией и наукой или общепhilosophскими ученіями и данными специальныхъ знаній въ настоящее время чрезвычайно усложнились: въ нѣкоторыхъ областяхъ наука врывается въ философію, заставляетъ ее признать свои проблемы, также и философія, сходя съ своего трона, опирается на науку. И это органическое взаимодействіе между ними все меньше поддается точному и простому опредѣленію, которое представлялось возможнымъ еще недавно. Различіе между ними сводится даже не къ методамъ, но къ разной постановкѣ проблемъ, болѣе узкой или болѣе широкой, болѣе специальной или болѣе обобщающей. Каждое новое знаніе человѣкъ воспринимаетъ, присоединяя его къ общей суммѣ своего опыта, извѣстнымъ образомъ его въ немъ апперцепируя. И вотъ въ зависимости отъ характера этой апперцепціи, отъ большей или меньшей широты ея поля и устанавливается

спеціальнонаучный, или общефилософскій характеръ знанія. Философія не имѣетъ возможности отворачиваться отъ научнаго знанія, но она воспринимаетъ его въ наиболѣе широкой апперцепціи, которая, конечно, не исключаетъ, но включаетъ, покрываетъ собой апперцепцію болѣе узкую, чисто научную. Разница между этими способами апперцепціи не всегда отчетливо уловляется сознаниемъ, если только вниманіе нарочито не сосредоточивается на ней, поэтому и получается постоянное смѣшеніе научныхъ истинъ или наблюденій съ положеніями общефилософскаго характера, отождествленіе научной доказанности и общефилософской значимости. Между тѣмъ широкій захватъ философской апперцепціи, сравнительно съ спеціальнонаучной, включаетъ въ качества своихъ предположеній сужденія, имѣющія для даннаго случая аксіоматическое значеніе, и, въ зависимости отъ того или иного содержанія этихъ привносимыхъ философской апперцепціей предпосылокъ, различается и выводъ. И вотъ относительно именно этой области различныхъ аксіоматическихъ предпосылокъ, входящихъ въ захватъ философской апперцепціи, и приложимо наше сравненіе съ построеніемъ евклидовой и не-евклидовой геометріи на основѣ разныхъ аксіомъ. Очевидно однако, что и самый матеріалъ научнаго опыта, предметъ апперцепціи, способенъ придти въ противорѣчіе съ ея предпосылками, вызвать ихъ пересмотръ и привести къ общему перевороту міровоззрѣнія. Возможность корректива со стороны эмпирической дѣйствительности, котораго не допускалъ для своей философской системы Гегель, къ величайшему для нея вреду, всегда должна быть предусматриваема философіей.

Итакъ, общей задачей исторіи философіи хозяйства является изслѣдованіе предпосылокъ, играющихъ роль аксіомъ при философской апперцепціи фактовъ хозяйственной жизни, а затѣмъ оцѣнка и самаго истолкованія этихъ фактовъ на основаніи этихъ предпосылокъ, или сравнительноисторическій анализъ хозяйственныхъ міровоззрѣній, поскольку они опираются на общефилософскія предпосылки и данныя

научного опыта. Задача же системы философии хозяйства сводится къ тому, чтобы построить такое связанное и цѣльное міровоззрѣніе, въ которомъ, на основѣ опредѣленныхъ общепhilosophическихъ предпосылокъ, дано было бы истолкованіе основныхъ фактовъ хозяйственной жизни человѣчества. Система философии хозяйства, стоя одной ногой въ области исторической и экономической науки, другую ставитъ въ область общей философии. Очевидно, насколько трудно исполнима эта задача во всемъ ея объемѣ. Но даже сравнительно-историческое и аналитическое раскрытіе проблемъ философии хозяйства, ихъ „критическая“ постановка, способны были бы внести немалую ясность и содѣйствовать философской сознательности экономического мышленія, хотя бы настолько, чтобы, по крайней мѣрѣ, явилось отчетливое различіе чисто научныхъ и общепhilosophическихъ элементовъ въ ученіяхъ философии хозяйства и выяснилась аксіоматическая обусловленность этихъ сужденій. Но такая „критика чистаго хозяйства“ еще не написана.

VI.

Въ цѣляхъ предварительной оріентировки полезно провести хотя пунктирные линіи, разграничивающія возможные направленія въ философии хозяйства, поскольку они основываются на разныхъ условно-аксіоматическихъ предпосылкахъ.

Религіозныя и философскія системы въ своемъ отношеніи къ міру, а въ немъ и къ человѣку, въ своихъ онтологическихъ, космологическихъ, антропологическихъ ученіяхъ, кореннымъ образомъ различаются по своему отношенію къ проблемѣ трансцендентнаго. Этимъ отношеніемъ предопредѣляется многое, если не все, въ ихъ характерѣ. Исчерпывается ли бытіе непосредственной, имманентной данностью этого міра, довлѣетъ ли самъ себѣ этотъ міръ, а въ немъ и человѣкъ, какъ часть этого міра, или же онъ необходимо постулируетъ самымъ своимъ существованіемъ иное, выс-

шее или болѣе глубинное бытіе, по отношенію къ которому онъ является несовершеннымъ отображеніемъ идеальнаго образа, твореніемъ Всемогущаго Творца? Есть ли міръ тварь, предполагающая Творца, или же онъ самоизначаленъ и не нуждается для своего объясненія въ гипотезѣ творенія? Есть ли эта имманентная данность вообще единственная, окончательно въ себѣ заключенная данность, развивающаяся по свойственнымъ ей законамъ, или же въ ней заключены возможности прерывнаго, катастрофическаго развитія или перехода, *transcensus'a* къ иной дѣйствительности, которая по отношенію къ теперешней является трансцендентной. Другими словами, развитіе міровой жизни слѣдуетъ ли мыслить какъ непрерывную эволюцію или же какъ прерывный процессъ, включающій эсхатологию, предполагающій трансцензусъ? Всѣмъ этимъ вопросамъ можетъ быть, вмѣсто онтологической, дана и аксіологическая формулировка: Каково должно быть наше отношеніе къ этому міру и нашему собственному въ немъ положенію? Каково должно быть наше отношеніе къ плоти этого міра, къ матеріи, къ хозяйству, какъ матеріальному процессу? Какова общая цѣнность этой жизни и ея потустороннія перспективы? Что предпочтительнѣе и ближе къ истинѣ: философскій ли пессимизмъ или же оптимизмъ теоріи прогресса? Какъ слѣдуетъ мыслить вопросы объ отношеніи жизни къ смерти? Философски оріентированный читатель понимаетъ, что проблема трансцендентнаго есть именно тотъ пунктъ, изъ котораго непримиримо расходятся разныя философскія міровоззрѣнія, и отношеніе къ этой проблемѣ отражается рѣшительно на всѣхъ сужденіяхъ и оцѣнкахъ, а въ частности и на коренныхъ аксіологическихъ посылахъ философіи хозяйства. Да и вообще не существуетъ болѣе важнаго вопроса для философствующей мысли и религіознаго сознанія какъ вопроса о посюстороннемъ и потустороннемъ бытіи и отношеніи между ними.

Разрѣшеніе проблемы трансцендентнаго по методамъ, аргументаціи, выводамъ, можетъ быть бесконечно различное

(можно было бы написать всю исторію философіи какъ исторію проблемы трансцендентнаго), но практически, по основнымъ способамъ ея разрѣшенія (что именно здѣсь насъ и интересуетъ), оно можетъ быть только двояко: положительное или отрицательное. Существованіе и значеніе для насъ трансцендентнаго, какъ особаго міра, иной дѣйствительности рядомъ съ нашей имманентной, можетъ быть утверждаемо или отрицаемо, по мотивамъ метафизическимъ, гносеологическимъ или какимъ угодно инымъ. По существу здѣсь подъ видомъ философской идеологіи обнаруживается самое, быть можетъ, основное различіе типовъ религіозно-метафизическаго самоопредѣленія свободныхъ существъ въ отношеніи къ міру: одни могутъ ощущать себя,—а черезъ себя и міръ,—тварью, зависящею отъ Творца, созданіемъ, созданнымъ по волѣ и образу Абсолютнаго Высшаго Бытія, другіе могутъ ощущать себя,—а черезъ себя и міръ—самодовлѣющимъ, самозаконченнымъ, независимымъ бытіемъ, не тварнымъ тео-космосомъ, но авто-космосомъ. Въ религіозныхъ терминахъ можно это различіе выразить какъ противоположность между теизмомъ, признающимъ Бога—Творца и Промыслителя, и атеизмомъ, отрицающимъ Бога (хотя это отрицаніе и не исключаетъ возможности религіознаго воспріятія міра и бытія въ пантеистической формѣ). Наконецъ, эту же философскую разницу можно выразить, какъ противоположность между дуализмомъ (метафизическимъ, а затѣмъ, конечно, и этическимъ) и монизмомъ, въ самомъ его широкомъ смыслѣ, въ которомъ онъ охватываетъ какъ спиритуалистическій монизмъ и пантеизмъ Гартмана, такъ и грубый матеріализмъ натуралистовъ съ Геккелемъ во главѣ. Итакъ, вотъ основное философское различіе, которое намъ прежде всего придется имѣть въ виду: чисто имманентная оріентировка въ мірѣ или же имманентно-трансцендентная, монизмъ или дуализмъ. Это раздѣленіе проникаетъ до самой глубины, и чрезвычайно важно для философіи хозяйства. Эти широкія скобки содержатъ въ себѣ конечно, весьма различные элементы, ко-

торые необходимо выдѣлить при ближайшемъ разсмотрѣніи. Съ точки зрѣнія философіи хозяйства особенно важно взять въ качествѣ такого *principium divisionis* отношеніе къ *проблѣмѣ плоти*, къ факту тѣлесности или плотяности человѣка въ его отношеніяхъ къ матеріальному міру. Въ этомъ отношеніи монистическія міровоззрѣнія, хотя и разнятся въ подробностяхъ, но не могутъ представлять коренныхъ различій благодаря общей своей исключительно имманентной оріентировкѣ въ жизни. Плоть и плотскость жизни, существованіе міра и человѣка во плоти, представляетъ собой для нихъ непосредственную данность, за которой и на ряду съ которой ничего не стоитъ. Здѣсь нѣтъ той чрезвычайно острой проблемы плоти, которая неизбежно возникаетъ для всякой дуалистической философіи, считающей нашу плоть и этотъ матеріальный міръ вовсе не единственной данностью и отнюдь не исчерпывающею дѣйствительности. Если рядомъ съ нею или за ея предѣлами стоитъ еще иная дѣйствительность, какова бы она ни была, то неизбежно возникаетъ вопросъ объ отношеніяхъ между этими двумя мірами, и изъ того или иного рѣшенія этого метафизическаго вопроса проистекаетъ цѣлый рядъ и аксіологическихъ сужденій. Для насъ, въ предѣлахъ нашего интереса, важно различить двоякаго типа разрѣшеніе проблемы метафизики плоти: идеалистически-спиритуалистическое или аскетическое, міроотречное, метафизически враждебное плоти направленіе и ему противоположное направленіе, которому можно дать нѣсколько необычное, однако отвѣчающее существу дѣла наименованіе — *религіозно-материалистическое*, дающее положительную метафизическую санкцію плоти и матеріальному міру. Первое направленіе представлено въ религіозной области буддизмомъ съ его аскетической метафизикой (акосмическаго, даже антикосмическаго направленія), требующей полнаго отреченія отъ міра и представляющей идеаль нирваны, т.-е. полнаго отрицанія непосредственно даннаго, чувственнаго бытія съ его плотяностью. Сюда также относятся ученія религіозно-дуалистическаго характе-

ра, признающія метафизическую самостоятельность начала зла: зороастризмъ, манихейство, отчасти египетская религія, браманизмъ, христіанскій гностицизмъ въ своихъ самыхъ крайнихъ проявленіяхъ. Въ философской области дуалистическій идеализмъ получилъ классическое, непревзойденное и притомъ внутренне законченное выраженіе въ платонизмъ, въ ученіи самого Платона, которое въ этомъ отношеніи отчасти развито и продолжено, отчасти еще радикальнѣе заострено въ неоплатонизмъ, въ частности въ философіи Плотина. Платонизмъ сыгралъ, да въ сущности еще играетъ огромную роль въ исторіи христіанскаго самосознанія и во всей новѣйшей культурѣ. Міровоззрѣніе, хотя и лежащее въ той же дуалистической плоскости, но вмѣстѣ съ тѣмъ противоположное платонизму, есть христіанство, которое подвергается столь частому и незаслуженному смѣшенію съ платонизмомъ. Изученіе христіанства, какъ системы религіознаго матеріализма, въ отношеніи къ проблемѣ плоти въ ея метафизической и аксіологической постановкѣ должно заслуживать особаго вниманія. При этомъ поучительно прослѣдить отношеніе христіанства къ этой проблемѣ не только въ его, такъ сказать, классической, т.-е. церковно-догматической, формѣ, но и нѣкоторыхъ его побочныхъ теченій или новообразованій, болѣе или менѣе значительно уклоняющихся отъ основнаго русла, какъ напримѣръ различныя теченія въ протестантизмѣ, вплоть до новѣйшей Ричліанской „либеральной“ теологіи.

Дуалистической философіи хозяйства въ ея различныхъ аспектахъ можетъ быть противопоставлена философія монистическая, всегда окрашенная болѣе или менѣе пантеистически ¹⁾.

¹⁾ Конечно, религіозный пантеизмъ можетъ лежать въ основѣ и дуалистическаго міровоззрѣнія, каковъ напр., буддизмъ, гдѣ отрицаніе подлинности непосредственно даннаго міра сочетается съ отрицаніемъ личнаго Бога и замѣной его пантеистическимъ трансцендентнымъ началомъ. Къ пантеистамъ въ религіознофилософскомъ смыслѣ можно отнести даже Платона, несмотря на ярко выраженный дуализмъ его міровоззрѣнія. Монистическій пантеизмъ

При попыткѣ уловить отличительныя черты монистическаго міровоззрѣнія вообще, какъ оно развивалось въ новой философіи, особенно въ наше время съ его все усиливающимся уклономъ къ пантеистическому монизму, мы сталкиваемся съ совершенно необъятнымъ моремъ научныхъ и философскихъ теорій, затрогивающихъ всевозможныя области знанія, т.-е. задачей, явнымъ образомъ невыполнимой. Но, кромѣ того, при ближайшемъ разсмотрѣніи она оказывается для нашей цѣли и вовсе ненужной, въ виду того, что, при современномъ дробленіи и специализаціи наукъ, ихъ спеціальныя точки зрѣнія не имѣютъ значенія для монистической философіи хозяйства, которая опирается на общія, популярныя и широко распространенныя идеи, суммирующія въ себѣ общее движеніе мысли и настроенія нашей монистической эпохи. Наиболѣе важнымъ выраженіемъ монизма въ философіи хозяйства всетаки остается современный экономизмъ, сознательный или безсознательный экономическій матеріализмъ, о которомъ говорено было выше. Было бы большимъ соблазномъ въ интересахъ упрощенія взять именно экономическій матеріализмъ и, философски отпрепарировавъ его, произвести на немъ анализъ монистической философіи хозяйства (какъ сдѣлалъ это уже съ большимъ вкусомъ и тонкостью, но безъ достаточной философской глубины Штамmlеръ въ примѣненіи къ проблемѣ соціологическаго детерминизма). Однако, такое суженіе постановки вопроса способно вызвать противъ себя справедливыя нареканія и, кромѣ того, не вполне соотвѣтствовало бы существу дѣла. Экономическій матеріализмъ есть послѣднее слово монистической философіи хозяйства, „ея тайна“ (по любимому выраженію Фейербаха), самое острое и радикальное ея выраженіе. Всякое болѣе половинчатое и менѣе рѣшительное ученіе того

отличается въ этомъ смыслѣ отъ дуалистическаго тѣмъ, что онъ представляетъ собой религіозноокрашенный гилозоизмъ, т.-е. вѣру въ жизненную и творческую силу матеріальной субстанціи міра, изъ себя творящей жизнь, озчаніе и разумъ.

же философскаго толка и типа можно свести (какъ по существу дѣла такъ и въ цѣляхъ методологическихъ) къ экономическому матеріализму, совершить это *experimentum crucis*, но пользуясь этимъ методомъ теоретической редукии, мы безъ всякой нужды закрывали бы глаза на историческое возникновеніе экономизма вообще, на исторію развитія всей политической экономіи, на тѣ философскія личности, которыя она принимала, линия подобно змѣѣ или гусеницѣ, прежде чѣмъ она доразвилась до открытаго экономическаго матеріализма и въ немъ познала свою душу. Теоретическія предпосылки современнаго экономизма могутъ быть изучаемы какъ ихъ логическимъ анализомъ, такъ и историческимъ изслѣдованіемъ, корни его уходятъ глубоко и развѣтвляются широко въ исторію. При изученіи этихъ корней поневолѣ приходится ограничиваться только самымъ общимъ и необходимымъ, потому что иначе сюда вошла бы не только вся исторія философіи, но и исторія мысли вообще. Характеристика экономизма нашей эпохи, или господствующей философіи хозяйства можетъ поэтому имѣть предметомъ не одну какую-нибудь законченную и опредѣленную систему *aus einem Guss*, но скорѣе историческій профиль, идейный конгломератъ, который цементированъ не столько преднамѣренной работой, сколько самой жизнью идей. Въ этой жизненности ихъ и лежитъ ея интересъ, въ многообразіи же, сложности, незаконченности этого зданія, работа надъ которымъ и теперь еще на полномъ ходу и идетъ все расширяясь, состоитъ ея трудность.

По отношенію къ новѣйшему экономизму должны быть установлены его отличительныя черты во всѣхъ основныхъ проблемахъ: метафизикѣ хозяйства, его этикѣ и эсхатологii. При этомъ особенно важно показать его основныя философскія предпосылки въ области онтологii, космологii и антропологii и опирающіеся на нихъ выводы въ области философіи хозяйства и культуры. И этотъ анализъ долженъ оказаться потому особенно любопытнымъ и поучительнымъ, что эти предпосылки чаще всего остаются за предѣлами

сознанія ослѣпленнаго мнимой „научностью“ ученія. При сопоставленіи съ дуалистическими системами міровоззрѣній отличительныя черты современнаго экономизма проявятся выпуклѣе и рельефнѣе.

Въ своемъ изслѣдованіи авторъ не ставитъ себѣ задачи быть только историческимъ регистраторомъ чужихъ мнѣній, да эта задача была бы и по существу невыполнима и, кромѣ того, ложно поставлена, ибо даже простая историческая регистрація, расцѣпка и группировка теорій уже предполагаетъ нѣкоторыя теоретическія заданія, т.-е. въ скрытомъ видѣ готовую философію исторіи этихъ ученій, съ неизбѣжными ея догматическими предпосылками. Наша задача не историческая, а философская и систематическая, — но и построеніе системы невозможно безъ исторической ориентировки. Надо вообще сказать, что построеніе философіи хозяйства внѣ предпосылокъ, обнимающихъ въ своей совокупности цѣлую религіознометафизическую систему, есть дѣло невозможное. Ея проблемы скрыты внутри философскаго лабиринта, къ нимъ можно проникнуть, только войдя въ его центръ. Фактически такъ всегда и дѣлалось, и иначе это не могло быть. Къ чему обманывать себя и другихъ миеомъ о „научной“ самостоятельности философіи хозяйства, когда и обмануться то можно лишь по невѣжеству и философской наивности, и ни по чему другому. Чтобы вовсе избѣжать всякихъ догматическихъ предпосылокъ, очевидно, надлежало бы камень за камнемъ созидать философское зданіе, окапываясь за каждымъ шагомъ по-японски, начиная съ самыхъ предварительныхъ проблемъ теоріи познанія и кончая послѣдними выводами этики и метафизики хозяйства. Такая работа, по плану своему, конечно не подвергалась бы упреку въ догматизмъ, но такую работу давно уже не въ состояніи выполнить ни одинъ современный ученый или мыслитель, который въ своей специальной работѣ обыкновенно присоединяется лишь къ цѣлому духовному теченію, благодаря неизбѣжному и благодѣтельному коллективизму нашего ду-

ховнаго существованія, въ надеждѣ, что когда-нибудь человечество продвинется до такого простого и всеобщаго синтеза, который будетъ всецѣло доступенъ индивидуальному усвоенію каждаго. Но во всякой области, гдѣ только изслѣдователь работаетъ вполне сознательно, шагъ за шагомъ повѣряя и сличая свои заключенія, онъ повѣряетъ и упрочиваетъ (или же, наоборотъ, расшатываетъ) и общія основы своего міросозерцанія. Согласно вышеизложенному, для всякаго, кто произноситъ тѣ или иныя сужденія, высказываетъ тѣ или иныя оцѣнки въ области философіи хозяйства, нѣкоторыя общія предпосылки стоятъ уже настолько непрерываемо и аргіогі подразумѣваются, что онъ ихъ не чувствуетъ или о нихъ забываетъ, особенно если онѣ соотвѣтствуютъ господствующему теченію мысли. Однако, эти наивно и, дѣйствительно, догматически принятыя предпосылки должны быть критически осознаны и сознательно приняты и формулированы, разъ дѣло идетъ объ изслѣдованіи тѣхъ или другихъ выводовъ, на нихъ опирающихся. Другого пути изслѣдованія, повторяю, въ настоящее время нѣтъ, и кто захотѣлъ бы и здѣсь примѣнить принципъ: или все или ничего, оставаясь послѣдовательнымъ, долженъ былъ бы наложить максималистское veto на всю работу мысли. Но, съ другой стороны, исходя и изъ всякой точки глобуса знанія, при правильности пути, можно придти къ правильнымъ заключеніямъ не только о мѣстоположеніи этой точки, но и о характерѣ всей поверхности глобуса.

Для философіи нѣтъ частныхъ проблемъ, ибо природа Логоса, постиженіемъ котораго она является, такова, что все находитъ себя во всемъ и въ каждой части отражается цѣлое. Поэтому и изъ философіи хозяйства путь ведетъ рѣшительно ко всѣмъ основнымъ проблемамъ философіи и, наоборотъ, ни одна изъ нихъ не можетъ быть отрѣшена отъ внутренней связи съ проблемами философіи хозяйства. Эта связь и должна быть вскрыта въ изслѣдованіи, посвященномъ этимъ проблемамъ.

С. Булгановъ.

Основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса и идея естественнаго закона ¹⁾.

1. Идея естественнаго закона господствуетъ въ развитіи политической экономіи. Она восходитъ къ стоикамъ и къ *Гераклиту* (стр. 528). 2. Эта идея въ новое время. *Локкъ* и *Кенъ*. (стр. 532). 3. Основное противорѣчіе этой концепціи. Натурализмъ *В. Петти*. (стр. 535). 4. Рожденіе историческаго направленія. Оплодотвореніе творческой мысли революціи творческой мыслью реакціи въ умахъ *Сень-Симона* и *Маркса* (стр. 537). 5. Крушеніе идеи естественнаго закона. Не заключаетъ ли однако эта идея элемента важной истины? (стр. 543). 6. Разъясненіе смысла этой идеи. Либерализму и социализму въ ихъ чистыхъ и абсолютныхъ выраженіяхъ обща вѣра въ полную рационализацию общественно-экономическаго процесса. Утопичность этой вѣры. (стр. 545). 7. Утвержденіе основного и имманентнаго дуализма общественно-экономическаго процесса. Отсюда—новый и особый смыслъ идеи „естественнаго закона“ (стр. 547). 8. Отношеніе нашей идеи къ греческому противопоставленію *φύσις* и *θέσις*, къ раздѣленію *Л. Уорда*, къ пониманію *Милля* и *Бруно-Гильдесбранда*. Мѣсто, занимаемое Марксомъ (стр. 548). 9. Дуализмъ общественно-экономическаго процесса при обсужденіи проблемы денегъ. Двойственное пониманіе денегъ у Аристотеля и римскихъ юристовъ. Феодалная теорія денегъ. Новая идея *Оремія*. Значеніе его „Трактата“ (стр. 555). 10. Вопросъ о томъ, есть ли деньги явленіе автогеническое или гетерогеническое, не совпадаетъ съ тѣмъ вопросомъ, различное пониманіи котораго раздѣляетъ т. н. „номиналистовъ“ и „металлистовъ“ въ теоріи денегъ. Смѣшеніе этихъ проблемъ у *Кнаппа*. Критика его „Государственной теоріи денегъ“, съ точки зрѣнія основного и имманентнаго дуализма (стр. 564). 11. Ясная постановка проблемы (стр. 569).

1. Въ настоящее время критическое мышленіе коснулось понятія закона и закономерности вообще. Въ частности понятіе закона и предѣлы его примѣненія по отношенію къ историческому процессу, и тѣмъ самымъ къ явленіямъ общественной жизни, подверглись критическому пересмот-

¹⁾ Глава изъ подготовляемой къ печати книги „Хозяйство и цѣна“.

ру ¹⁾. Но еще недавно идея естественнаго закона и естественной законѣрности властвовала надъ всѣмъ человѣческимъ мышленіемъ вообще и, въ частности, наука политической экономіи вся характеризуется въ своемъ развитіи стремленіемъ освѣтить понятіемъ естественнаго закона все сложное многообразіе хозяйственныхъ явленій. Политическая экономія, какъ особая отрасль вѣдѣнія, возникаетъ вмѣстѣ съ усложненіемъ и развитіемъ хозяйственной жизни въ рамкахъ новаго государства, того государства, которое образовалось на развалинахъ феодальнаго строя, создало сильную центральную власть, освятивъ ее идеей государственнаго верховенства, и поставило эту власть на службу задачамъ хозяйственной жизни. Спеціальная наука политической экономіи вырабатывается изъ комбинаціи размышленій надъ практическими проблемами хозяйственной жизни, во все большемъ и большемъ количествѣ и все большемъ и большемъ усложненіи выступающими передъ умами человѣчества, съ общими философскими идеями и мотивами, корни которыхъ уходятъ въ самые начатки систематическаго философствованія и которыя уже совершенно ясно обнаруживаются передъ нами въ античной философiи.

Когда экономисты XVIII-го вѣка, когда такіе мыслители, какъ *Франсуа Кенэ*, какъ *Адамъ Смитъ*, разыскивали естественные законы хозяйственной жизни, они являлись продолжателями и развивателями старой философской традиціи, въ которой господствовала идея естественнаго порядка, лежащаго въ основѣ всего мірозданія.

Идея естественнаго закона и параллельная съ ней идея естественнаго права восходитъ къ греческой философiи. Но

¹⁾ Я имѣю въ виду то научное движеніе, которое въ новѣйшее время связано съ именами *Виндельбанда* и *Риккерта*. Оно въ сущности подводитъ итоги всей мыслительной работы XIX вѣка. Въ этой работѣ безпристрастное потомство должно удѣлить видное мѣсто великому французскому метафизику *Ренуве*, къ которому восходятъ многія критическія и положительныя идеи нашего времени.

въ этомъ отношеніи экономическая мысль примыкаетъ не къ двумъ величайшимъ мыслителямъ древности, не къ Платону и Аристотелю, а къ стоикамъ, которые идутъ по слѣдамъ Гераклита ¹⁾.

Стоики, конечно, вліяли на экономическое мышленіе не своими экономическими идеями, а общимъ строемъ своей

¹⁾ „Одинъ только философъ, исполненный энтузіазма къ *νόμος*, осмѣлился надѣлать его всѣми тѣми силами, которыя вообще присваивались *ἰσχυρί*, и такимъ образомъ уничтожилъ пропасть между *νόμος* и *φύσις*, передъ которой отступали другіе. Философомъ, который такимъ образомъ придалъ идее *νόμος* высшее выраженіе и тѣмъ самымъ указалъ путь будущей работѣ мысли, былъ *Гераклитъ*. Его серьезно занимала мысль—освободить природу отъ человѣческихъ установленій (*Menschsatzungen*), которыми ее хотѣли связать. Онъ воспользовался старымъ представленіемъ о законахъ, какъ божественныхъ учрежденіяхъ или внушеніяхъ, когда—въ противоположность демократіи, которая вмѣстѣ съ новымъ временемъ все болѣе и болѣе очеловѣчивала законъ,—онъ возводилъ всѣ человѣческіе законы къ одному божественному—на мѣсто множества боговъ народа онъ поставилъ своего единого всемогущаго Бога... Весь міръ становился одной большой *κόλιν* со свойственнымъ ей *νόμος*, который является какъ формирующимъ и упорядочивающимъ началомъ, такъ и началомъ движущимъ и принуждающимъ и потому соединяетъ въ себѣ оба необходимые элемента закона... Пусть другіе философскіе современники Гераклита питали сходныя мысли о міропорядкѣ и его причинахъ—чего при состояніи нашихъ источниковъ нельзя просто-на-просто отрицать,—во всякомъ случаѣ за Гераклитомъ остается та заслуга, что онъ тому, что другіе лишь смутно ощущали, далъ надлежащее наименованіе... и такимъ образомъ смутно ощущаемое превратилъ въ твердое и осязательное представленіе“. (Rudolf Hirzel. *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen* Leipzig 1907, SS. 392—394). „Энергическими и вліятельными проповѣдниками“ представленія о космосѣ, управляемомъ законами, явились стоики, „которымъ болѣе чѣмъ кому-либо другому мы обязаны популяризацией этого первоначально принадлежавшаго Гераклиту представленія“. Любопытно, что философія права, въ лицѣ Гераклита вычеканившая идею „естественнаго закона“, была подвижна при этомъ консервативнымъ мотивомъ. Въ дальнѣйшемъ развитіи эта идея оканчивается удобной *формой*, послушно воспринимающей всякое социальное и политическое содержаніе. Въ исторіи идеологій и въ особенности при ихъ истолкованіи съ точки зрѣнія „интересовъ“ (социально-классовыхъ и политическихъ) слѣдуетъ всегда помнить, что въ идеологическихъ построеніяхъ есть всегда два элемента: одинъ, который можно назвать формальнымъ или идеологической формой, и другой, матеріальный или, если угодно, социально-телологическій. Такъ формой „естественнаго закона“ можетъ быть „освящено“ всякое содержаніе, аристократическое и демократическое, консервативное и революціонное.

философіи ¹⁾. Они проповѣдовали безусловную зависимость всего существующаго отъ всеобщаго закона, лежащаго въ основѣ мірового цѣлаго. Этотъ всеобъемлющій, все себѣ подчиняющій законъ мірового цѣлаго есть и законъ природнаго бытія, и законъ разума, и законъ нравственности. Тожество закона естественнаго и закона нравственнаго, природы и разума, есть характернѣйшее построеніе стоической философіи и оно наложило свой отпечатокъ, можно сказать, на цѣлыя столѣтія экономическаго мышленія. И слѣдуетъ замѣтить, такъ какъ стойковъ интересовала по преимуществу этическая проблема (въ своей космологіи они были не оригинальны), то въ ихъ построеніи не нравственный моментъ былъ подчиненъ природному или естественному, а, наоборотъ, естественный или природный — нравственному. Поэтому не только государство или строй человѣческихъ отношеній вообще они разсматривали какъ естественный порядокъ, какъ космосъ въ нашемъ смыслѣ мірозданія, но и самое мірозданіе они представляли себѣ во образѣ государства, во образѣ упорядоченнаго единой волей строя отношеній, подобнаго организованному общежитію. Изъ этого построенія вытекаетъ ученіе объ естественномъ правѣ, которое не только предшествуетъ праву положительному, но и выше по своему достоинству, чѣмъ послѣднее. Это ученіе объ естественномъ правѣ, какъ о высшей совокупности нормъ человѣческой дѣятельности, господствовало цѣлые вѣка надъ юридическимъ мышленіемъ человѣчества ²⁾ и те-

¹⁾ Ср. Rudolf Eucken. Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart въ первомъ изданіи Leipzig 1878 SS. 115 u. ff. Eduard Zeller. Die Philosophie d. Griechen III, 1,1 (Vierte Auflage. Leipzig 1909), въ особенности SS. 160 u. ff. Hirzel Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II Theil Erste Abteilung. Die Entwicklung der stoischen Philosophie. Leipzig 1882. Ср. также Wilhelm Hasbach. Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Oekonomie. Leipzig 1890. Гасбаху принадлежитъ заслуга историческаго выясненія философскихъ основъ классической политической экономіи. Но одинъ корень „естественной“ политической экономіи, — новое естествознаніе, имъ не вскрытъ.

²⁾ Ср. David G. Ritchie. Natural rights. A criticism of some political and ethical conceptions. London. 1895. Слѣдуетъ замѣтить, что въ пониманіи

перь еще не изжито имъ, хотя новѣйшее правовѣдѣніе до самаго послѣдняго времени употребляло всѣ старанія, чтобы поколебать и разрушить это ученіе. Но и отрицаніе естественнаго права есть тоже старая философская традиція. Она восходитъ къ софистамъ, а рядомъ со школой стоиковъ мы видимъ школу Эпикура, которая никакого естественнаго закона и естественнаго права въ только что очерченномъ смыслѣ не признавала. Для Эпикура естественное право не есть міровой нравственный законъ, это лишь договоръ о томъ, что должно быть, чтобы мы не вредили другимъ людямъ, и они не вредили намъ. Все право основано на договорѣ или соглашеніи; все оно условно; всякое право есть поэтому то, что мы называемъ теперь положительнымъ правомъ ¹⁾.

2. Стоическая концепція естественнаго закона и естественнаго права перешла къ римлянамъ, къ Цицерону и къ римскимъ юристамъ ²⁾; черезъ нихъ—къ христіанскимъ философамъ средневѣковья ³⁾. Но особенно сильно и замѣтно было ея вліяніе въ эпоху возрожденія и въ позднѣйшее

„естественнаго закона“ между *Гераклитомъ* (и *Аристотелемъ*), съ одной стороны, и стоиками съ другой, глубокое различіе по существу. *Гераклитъ*, отправлялся въ своемъ построеніи естественнаго закона отъ природнаго факта и ему подчинялъ, вѣрнѣе, съ нимъ примирялъ велѣнія челоувѣческаго разума, такова же была тенденція и *Аристотеля* (ср. любопытныя замѣчанія о немъ у *Ritchie*, l. c. pp. 27—33). Стоики (и раньше ихъ софисты) отправлялись отъ велѣній разума, рѣзко противопоставляя ихъ природному факту.

¹⁾ Zeller. l. c. SS. 471 u. ff.

²⁾ Ср. Moriz Voigt. Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer. Leipzig. 1856. (Первый томъ четырехтомнаго въ цѣломъ труда) Paul Sokolowsky. Die Philosophie im Privatrecht Halle a. S. 1902—1907. R. W. Carlyle and A. I. Carlyle. A History of mediaeval political theory in the West Vol. I. The second century to the ninth (by A. J. Carlyle). Edinburgh a. London 1903. Все „введеніе“ этой книги посвящено идеямъ римскихъ писателей и юристовъ.

³⁾ A. J. Carlyle l. c. p. 145. „It is evident, we think, that under some difference of phraseology the Fathers are really carrying on the same theory as that of the Stoics as represented by Seneca“. Для позднѣйшаго средневѣковья ср. Otto Gierke. Johannes Althusius und die Entwicklung d. naturrechtlichen Staatstheorien. Zweite durch Zusätze vermehrte Ausgabe. Breslau 1902, S. 272 u. ff.

время ¹⁾. Ею вдохновлялся основатель естественнаго права, какъ самостоятельной науки—*Гуго Гроцій* и далѣе—*Локкз*, который удаленную отъ міра аскетическую мысль стойковъ свелъ на землю. Центромъ естественнаго права у *Локка* была идея собственности, и притомъ—собственности трудовой. Это соотвѣтствовало общественному, или, выражаясь по-марксистски, классовому положенію *Локка*, какъ выразителя поднимающейся трудовой буржуазіи, стряхнувшей или стряхивавшей съ себя гнетъ абсолютнаго государства. *Локкз*—отецъ политическаго и соціальнаго индивидуализма, творецъ ученія о томъ, что государство должно быть слабо, что его функціи сводятся лишь къ охранѣ собственности и свободы, что его задача исключительно правовая ²⁾. Въ старыя формы философской мысли, заимствованныя черезъ цѣлый рядъ промежуточныхъ инстанцій у стойковъ, *Локкз* вылилъ стремленіе среднихъ классовъ Англіи къ общественно-правовому укладу, обеспечивавшему для нихъ охрану собственности и свободы.

Локкз былъ экономистомъ. Онъ оставилъ нѣсколько специальныхъ сочиненій по практическимъ вопросамъ политической экономіи; но его естественное право не есть еще настоящее приложеніе идеи естественнаго закона къ хозяйственной жизни. Такое приложеніе мы встрѣчаемъ только у физиократовъ въ лицѣ главы и основателя школы—*Франсуа Кенэ*. Такъ же какъ *Локкз*, *Кенэ* былъ врачомъ, но онъ былъ не просто лѣкаремъ, а врачомъ-философомъ. На его мышленіе опредѣляющимъ образомъ вліяло естествознаніе. Но всетаки основой его воззрѣній было старое стоическое построеніе, въ которомъ законъ нравственный и законъ естественный объединялся въ одно цѣлое.

Кенэ первый приложилъ идею естественнаго права и естественнаго закона къ хозяйственной жизни. Естественное право до физиократовъ заключало въ себѣ требованіе

¹⁾ Ср. *Gierke*, I. с. и *Hasbach* I. с.

²⁾ *Hasbach* I. с., S. 53.

религіозной и политической свободы для личности ¹⁾, но никто до физиократовъ не провозглашалъ съ полной отчетливостью идеи хозяйственной свободы, какъ требованія естественнаго права, заложеннаго въ міровомъ естественномъ порядкѣ. *Кенэ* опредѣляетъ естественное право слѣдующимъ образомъ: le droit naturel de l'homme peut être défini vaguement, le droit que l'homme a aux choses, propres a sa jouissance ²⁾. Существуетъ, думалъ *Кенэ*, естественный, неизмѣнный, совершенный міропорядокъ, выражающій волю Творца. Человѣкомъ, благо котораго тоже соотвѣтствуетъ волѣ Творца, этотъ міропорядокъ можетъ быть познанъ въ его отношеніи къ пользѣ или вреду для человѣка.. Изъ абсолютно совершеннаго міропорядка человѣкъ долженъ познать, что приноситъ ему наибольшую хозяйственную выгоду, что—вредъ. Первое онъ долженъ использовать, второго—избѣгать. Такимъ образомъ наиболѣе выгодный для человѣка хозяйственный порядокъ *Кенэ* приводитъ въ тѣснѣйшую связь съ общимъ міропорядкомъ Государство должно отмѣнить положительные законы, противорѣчащіе естественному порядку, и провозгласить естественные законы, т.-е. другими словами, сдѣлать ихъ своими положительными законами. *Кенэ*, такимъ образомъ, всецѣло стоитъ на почвѣ міросозерцанія, заложеннаго *Гераклитомъ* и стоиками, и первый дѣлаетъ изъ него выводы въ примѣненіи къ хозяйственной жизни.

Основное противорѣчіе этой концепціи очевидно. Въ ней царитъ первобытное смѣшеніе идеи естественнаго закона

¹⁾ Hasbach l. c.

²⁾ *Quesnay Oeuvres*, ed. *Oncken* (Francfort s/M 1898), p. 359. Статья Le droit naturel. „Естественное“ право онъ противопоставляетъ праву „законному“. „Le droit naturel des hommes diffère du droit légitime ou du droit décerné par les lois humaines, en ce qu'il est reconnu avec évidence par les lumières de la raison et que par cette évidence seule, il est obligatoire indépendamment d'aucune contrainte; au lieu que le droit légitime, limité par une loi positive est obligatoire en raison de la peine attachée à la transgression par la sanction de cette loi, quand même nous ne le connaissons que par la simple indication énoncée dans la loi“ (l. c., p. 365).

съ идеей закона нравственного. Объединеніе этихъ двухъ законовъ мыслимо въ порядкѣ метафизическомъ, и у *Кенэ* оно вытекало изъ извѣстной метафизической доктрины, отличной отъ метафизики стоиковъ ¹⁾. Но въ порядкѣ эмпирическомъ оно лишено смысла. Тѣмъ не менѣе возведеніе извѣстнаго моральнаго идеала—полной экономической свободы—въ естественный законъ, есть основной мотивъ экономического мышленія на пространствѣ болѣе чѣмъ цѣлаго столѣтія. Подъ обаяніемъ этой идеи всецѣло стоитъ и *Адамъ Смитъ* ²⁾. При всемъ различіи воззрѣній *Смита*, для котораго характеренъ чуждый физиократамъ соціологическій психологизмъ, и воззрѣній *Кенэ* общее имъ пониманіе экономического процесса можно охарактеризовать какъ *морализмъ въ одѣяніи натурализма*. Политическая экономія *Кенэ* и *Смита* родилась въ нѣдрахъ этики.

3. Но былъ другой корень у политической экономіи и другой натурализмъ въ экономическомъ мышленіи. Это былъ экономическій натурализмъ, навѣянный и вскормленный развитіемъ естествознанія въ XVII вѣкѣ. Онъ не воплотился ни въ особую экономическую школу, какъ натурализмъ этический, ни въ книгѣ, имѣвшей особое значеніе, составившей эпоху въ литературѣ: у него не было ни своего *Кенэ*, ни своего „Богатства народовъ“. Онъ восходитъ къ *Бэкону*, *Гоббсу*, Королевскому Обществу, къ расцвѣту духа и практики естествознанія ³⁾. Самымъ характернымъ его представителемъ является сэръ *Вильямъ Петти*, врачъ, изобре́та-

¹⁾ Ср. *Benedikt Güntzberg*, Die Gesellschafts- und Staatslehre der Physiokraten. Leipzig 1907, гдѣ ученіе *Кенэ* сближается съ философией *Мальбрана*.

²⁾ Ср. *Hasbach* l. c. Его-же Untersuchungen über *Adam Smith* und die Entwicklung d. politischen Oekonomie. Leipzig. 1891. *Hermann Huth*, Soziale und individualistische Auffassung im 18 Jahrhundert vornemlich bei *Adam Smith* und *Adam Ferguson*. Leipzig. 1907, гдѣ дано новое освѣщеніе этическихъ и соціологическихъ идей *Смита*.

³⁾ Ср. блестящую характеристику этого расцвѣта науки въ эпоху политической реакціи въ „Исторіи Англіи“ *Маколя*, въ третьей главѣ перваго тома. См. также *Н. А. Любимовъ*. Исторія физики. Опытъ изученія логики открытій въ ихъ исторіи, часть III, отдѣлъ 1. Эпоха опыта и механической философіи. Спб. 1896, ст. 295—358.

тель, приобрѣтатель, политическій прожектёръ, членъ-учредитель и вице-президентъ Королевскаго Общества, считающійся однимъ изъ основателей статистики, какъ науки ¹⁾. Онъ орудовалъ цифрами, а не идеями. Къ отвлеченнымъ идеямъ онъ относился пренебрежительно, къ религіознымъ вѣрованіямъ—цинически: онъ брался произносить проповѣди въ духѣ любого вѣроученія, англиканскаго, католическаго, кальвинистическаго. Вѣрилъ онъ только въ одно—въ математику и въ деньги. Постоянно вычислялъ и рассчитывалъ въ теоріи; постоянно высчитывалъ на практикѣ и умѣлъ дѣлать деньги. Сынъ бѣднаго ремесленника, онъ умеръ богатымъ человѣкомъ и сэромъ. *Петти*—живое воплощеніе капиталистическаго рационализма, вѣрящаго только въ цифру и въ накопленіе. Въ предисловіи къ одному изъ своихъ важнѣйшихъ экономическихъ сочиненій онъ, въ полномъ сознаніи новизны своихъ пріемовъ, говоритъ: „методъ, который я здѣсь примѣняю, не очень употребителенъ. Въмѣсто сравнительныхъ и превосходныхъ степеней и умственныхъ аргументовъ я рѣшилъ выражаться..... посредствомъ *чиселъ, вѣса или мѣръ*; употреблять только чувственные аргументы и принимать во вниманіе только такія причины, которыя имѣютъ видимое обоснованіе въ природѣ“ ²⁾.

Ученые спорятъ о томъ, является ли *Петти*, который жилъ гораздо раньше не только *Смита*, но и *Кенэ*, основателемъ политической экономіи ³⁾. Споръ бесполезный. Но

¹⁾ Lord Edmond Fitzmaurice. The life of sir William Petty. London. 1895. Ch. H. Hull въ Introduction къ Economic Writings of Petty. Книги—W. L. Bevan Sir William Petty. A study in english economic Literature. Publication of the American Economic Association. London. 1894. Maurice Pasquier Sir William Petty, ses idées économiques. Paris 1903—не имѣютъ самостоятельнаго значенія.

²⁾ „The method i take to do this is not yet very usual; for instead of using only comparative and superlative words, and intellectual arguments, I have taken the course... to express my self in terms of *Number, Weigth, or Measure*; to use only arguments of sense, and to consider only such causes, as have visible foundation in nature.....“ Political Arithmethick by Sir William Petty, late Fellow of the Royal Society. London. 1690, по изданію The Economic Writings of Sir William Petty. Edited by Ch. H. Hull, Cambridge. 1899, Vol. I, p. 244.

³⁾ См. напримѣръ, August Oncken. Geschichte d. Nationaloekonomie, I (Leipzig 1902) S. 223 (противъ лорда Фитцмориса).

во всякомъ случаѣ *Петти* самый яркій, самый выпуклый выразитель могущественнаго тока, который въ ту эпоху шелъ къ обществовѣдѣнію отъ естествознанія. *Петти* прямой ученикъ *Томы Гоббса* и старшій современникъ *Исаака Ньютона*. Два врача, метафизикъ-идеалистъ *Кенэ* и эмпирикъ-материалистъ *Петти*, выражаютъ какъ бы два аспекта зарождающейся политической экономіи: одинъ обращенный къ этикѣ, другой обращенный къ физикѣ. Оба эти теченія наполняютъ изумительную по активности умственную жизнь XVIII вѣка, вѣка рационализма, вѣры въ силу человѣческаго разума, могущаго обнять космосъ и въ немъ открыть законы и человѣческаго духа, и живой природы, и мертваго вещества.

4. Во французскую революцію этотъ рационализмъ переживаетъ свою первую историческую драму. Онъ вступаетъ въ жизнь окрыленный вѣрой и радужными надеждами. Вѣра и надежды терпятъ крушеніе. Изъ этого огромнаго потрясенія и наступившаго послѣ него разочарованія беретъ начало совершенно противоположное теченіе мысли. вмѣсто разума возводится на пьедесталь органическое стихійное начало. Индивидуализму противопоставляется начало государственности, разуму—начала авторитета. Рождается историческое направленіе, оно стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ романтической реакціей противъ рационализма XVIII вѣка. Оно рождается изъ общественной реакціи, но въ то же время обогащаетъ человѣческую мысль новыми и потому революціонными идеями.

Это огромный поворотъ въ исторіи человѣческой мысли. Онъ, конечно, не внезапенъ по тѣмъ элементамъ, которые входятъ въ новое міросозерцаніе, но онъ почти внезапенъ по той силѣ, съ какой эти элементы спаялись воедино. Еще раньше въ самомъ рационализмѣ происходитъ дальнѣйшее развитіе, въ значительной мѣрѣ знаменующее разрывъ съ прошлымъ. Въ лицѣ *Бентама* рационализмъ порываетъ съ идеей естественнаго права ¹⁾. Отрицая естественное право,

1) „A great multitude of people are continually talking of the Law of Nature; and then they go on giving you their sentiments about what is right and

Бентамъ, однако, вѣрилъ въ безграничную силу индивидуальнаго воспитанія и въ силу воспитанія коллективнаго—законодательства ¹⁾. Это та идея, которая легла въ основу рационалистическаго социализма и которая вообще есть идейный стержень социализма. Но именно въ социализмъ даетъ себя знать и то совсѣмъ другое теченіе, рожденіе котораго мы уже отмѣтили. Въ исторіи идей бываетъ странное родство. Какъ это ни покажется парадоксальнымъ, но просто неоспоримый историческій фактъ, что высшая форма социализма, такъ называемый научный социализмъ, есть дитя, порожденное связью между мыслью революціонной и реакціонной. Тѣми великими социалистами, въ умахъ которыхъ совершилось это оплодотвореніе творческой мысли революціи творческой мыслью реакціи, были *Анри де Сенъ-Симонъ* и *Карлъ Марксъ*. *Сенъ-Симонъ* ²⁾ вѣритъ въ науку,—въ этомъ онъ человѣкъ XVIII вѣка, но онъ равнодушенъ къ праву и справедливости. Между тѣмъ идея естественнаго порядка, основная идея политической экономіи XVIII вѣка, есть идея права

what is wrong: and these sentiments, you are to understand, are so many Chapters, and sections of the Law of Nature“. Introduction to the Principles of morals and legislation (Напечатано въ 1780 г. опубликовано впервые въ 1789 г.) The Works of *Jeremy Bentham* published under the superintendence of his executor *Jon Bowring*. Volume I Edinburgh 1843, p. 9.

¹⁾ Ср. напр. „Principles of penal law“ (in fine); „..... by good laws almost all crimes may be reduced to acts which may be repaired by a simple pecuniary compensation; and that, when this is the case, the evil arising from crimes may be made almost entirely to cease“. Works I, 580. О Бентамѣ см. въ особенности *Leslie Stephen*, The english utilitarians Vol. I *Jeremy Bentham*. London. 1900. *Elie Halévy*, La formation du radicalisme philosophique I—III (Paris 1901—1904). *Josef Redlich*. Englische Lokalverwaltung. Leipzig, 1901 (есть русскій переводъ съ предисловіемъ П. Г. Виноградова). Бентамъ по своему вліянію изумительная фигура въ исторіи человѣческой мысли.

²⁾ О *Сенъ-Симонѣ* существуетъ довольно большая литература. Въ самое новѣйшее время появилась объемистая книга нѣмецкаго автора, *Friedrich Muckle*. *Henri de Saint-Simon. Die Persönlichkeit und ihr Werk*, Leipzig, 1908. Здѣсь есть разныя сближенія, но отсутствуетъ едва ли не самое существенное: указаніе на связь идей *Сенъ-Симона* съ идеями теократической школы, словомъ на ихъ реакціонный корень.

Наоборотъ, эта связь представлена чрезвычайно выпукло у *Henry Michel*. L'idée de l'état. Essai critique sur l'histoire des théories sociales et politiques

и справедливости, расширенная до мірового космическаго закона. На мѣсто этой идеи естественнаго права, носительницей которой является личность, *Сенъ-Симонъ* ставитъ идею порядка и организациі. „Между идейной работой XVIII вѣка и XIX вѣка будетъ то различіе, что вся литература XVIII вѣка стремилась дезорганизовать, а литература XIX вѣка будетъ стремиться организовать общество“¹⁾. *Сенъ-Симонъ* первый указалъ на противоположность разрушительныхъ, критическихъ и созидательныхъ, органическихъ эпохъ.

Откуда же это предпочтеніе, оказываемое имъ идеѣ организациі передъ идеей права и справедливости? На этотъ счетъ не можетъ быть никакого сомнѣнія: *Сенъ-Симонъ* стоитъ тутъ на плечахъ французской контръ-революціонной или теократической школы. Роли индивидуальнаго разума, которая только и видна раціонализму XVIII вѣка, эта школа, съ *Жозефомъ де Местромъ* во главѣ, противопоставила роль сверхразумныхъ и сверхиндивидуальныхъ силъ. На этой почвѣ борьбы съ индивидуализмомъ и раціонализмомъ XVIII вѣка, съ его идеями естественнаго права или естественнаго разумнаго порядка, развивается идея органическаго стихійнаго развитія или хода вещей, властвующаго надъ человѣческимъ разумомъ. У *Сенъ-Симона* эта органическая концепція еще сочетается съ раціонализмомъ. Не даромъ *Сенъ-Симонъ* ученикъ въ одно и то же время и просвѣтителей XVIII вѣка (*Даламбера*) и реакціонеровъ конца XVIII и начала XIX вѣка (*Де-Местра*)²⁾. Онъ, повторяю, вѣритъ въ науку и въ

en France depuis la révolution. 3-me ed. Paris (есть два русскихъ изданія). Мишель—ученикъ Ренувье и его оцѣнка Сенъ-Симона отразила на себѣ вліяніе послѣдняго (см. ниже прим. 2 на стр. 539). О вліяніи Де-Местра на Сенъ-Симона ср. также Georges Weill. L'école saint-simonienne. Paris. 1906 и Cogordan. Joseph de Maistre Paris 1894: „Sans lui (de Maistre) Saint-Simon n'aurait pas fait à la religion la large place qu'il lui accorde dans son système“ (p. 202).

1) Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin t. 40, p. 195 (Oeuvres de Saint-Simon, t. XI) Paris. 1876—„Mémoire sur la science de l'homme“ (посмертное сочиненіе).

2) Сочетаніе механическаго или матеріалистическаго раціонализма съ равнодушіемъ къ идеѣ права особенно живо чувствовалъ и поддерживалъ въ сис-

ея творческую или организующую силу, но онъ вѣрить въ то же время въ творческую или организующую силу труда или промышленности. Онъ убѣжденъ въ основномъ значеніи экономическихъ фактовъ, словомъ—онъ творецъ концепціи историческаго матеріализма.

Это всегда слѣдуетъ помнить: историческій матеріализмъ по своей сути есть порожденіе реакціи противъ духа XVIII в. Онъ, во-первыхъ, реакція органическаго воззрѣнія противъ рціонализма, во-вторыхъ, реакція экономизма противъ политицизма. *Сенъ-Симонъ*, кромѣ того, въ своемъ религіозномъ

темѣ *Сенъ-Симона* не кто иной, какъ *Ренувье*. Сравнивая *Фурье* съ *Сенъ-Симономъ* и указывая на ту роль, которую играетъ свобода воли въ построенияхъ *Фурье*, „dont il importe de dégager le caractère philosophique sans se laisser troubler par l'étonnant mélange des chimères créés par une imagination féérique“, *Ренувье* продолжаетъ: „on est forcé de reconnaître un système de pensées et un ordre d'hypothèses en opposition directe avec tout ce que la tendance évolutioniste a jamais produit soit en métaphysique pure soit en spéculant sur les généralités des sciences naturelles. Ce contraste est le plus grand possible quand on compare les idées de Fourier à celles de Henri de Saint-Simon, son contemporain. Au lieu des différents mouvements par lesquels le penseur plebeien essayait de faire droit à la variété de la nature, le génie aristocrate, frotté de science, nous invite à expliquer le monde moral par une loi unique du monde physique. L'attraction est toujours le grand moteur, mais se réduit à cette propriété de la matière qui cause la pesanteur des corps et la gravitation des astres et obéit à la loi de Newton. Cette sorte d'épais matérialisme ne se prête évidemment à la recherche d'aucune formule d'évolution cosmique, mais favorise la conception abstraite d'un développement universel dans l'ordre de la causalité, développement, dont les éléments fondamentaux et les déterminants tous exclusivement mécaniques et régis par une seule loi, permettent de représenter les parts et les événements quelconques de l'univers, dans l'infini de l'espace, et du temps, comme donnés dans une éternelle équation générale du mouvement..... Ce point de vue que Saint-Simon tint probablement de quelques savants de son époque est resté familier à plusieurs de ceux du nôtre et à plusieurs philosophes et pour peu qu'on veuille y réfléchir, on s'apercevra qu'il est la conséquence logique de deux opinios rapprochées l'une de l'autre: 1^o celle de la nature mécanique des premières et dernières choses, des premières et dernières causes, 2^o celle [de l'existence de lois mathématiques regissant toutes les forces et déterminant tous les phénomènes avec nécessité et continuité. L'idée telle que Saint-Simon la présente était ridicule en un point c'est qu'elle simplifiait à outrance les forces et lois de l'ordre physique, en voulant les réduire à la gravitation et à sa loi; mais à cela près d'un vice que le disciple auteur de la philosophie positive a corrigé, sans qu'on puisse dire qu'il a nettement répudié le fond de la conception cette espèce d'évolutionisme matérialiste et mathématique

періодъ представляетъ реакцію чувства и религіи противъ идей права и человѣческой справедливости ¹⁾.

Марксъ всецѣло въ своей историко-философской концепціи стоитъ на плечахъ Сенъ-Симона ²⁾. Но, въ то время какъ

indéterminé par excès de généralité, mais, clair en son principe, n'a point cessé d'exprimer l'attitude de beaucoup d'esprits accoutumés aux méthodes scientifiques en présence du problème der causes premières. Et après tout ce n'est, au fond que la pensée dont Laplace une formule célèbre...⁴. Ch. Renouvier Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques. Tome I (Paris 1885) p. 168—170. Далѣе: „Il semblerait tout d'abord que le saint-simonisme et la politique positive enseignent la morale du devoir, mais il n'en est rien; le devoir de raison, la justice et le droit n'ont aucune place dans la pensée de Saint-Simon et des sectes issues de lui: ce qu'elles demandent aux supérieures comme devoir c'est le dévouement, et aux inférieures l'obéissance. Elles sont toutes des produits de la réaction qui au lendemain de la Révolution française conduisit tant de penseurs, exclusivement possédés de la passion de l'ordre, à l'abandon des idées d'autonomie, de liberté et de droits naturels, à la réhabilitation et à l'imitation des gouvernements par „en haut“, dont l'idéal du moyen âge était pour eux le type, aux croyances prés, qu'ils voulaient remplacer par les arrêts des savants“ (Renouvier l. c. t. I 457). Это сужденіе Ренувье представляетъ не только догматическій, но историческій интересъ. Ренувье принадлежалъ къ поколѣнію, непосредственно испытывшему на себѣ вліяніе и обаяніе ученія Сенъ-Симона, доходившее до гипноза: „j'étais alors infecté par les prédications saint-simoniennes, je lisais le *Globe* pendant les classes; on m'avait persuadé que les croyances humaines allaient être entièrement renouvelées, que le vieil arsenal des connaissances et les amas des bibliothèques avaient déjà perdu toute valeur, que surtout rien de ce qui s'était appelé philosophie ne renfermait des vérités organiques et que la science et la société étaient appelées à se reconstruire a priori, dans le cours même de la génération à laquelle j'appartenais, conformément à un plan révélé auquel ne pouvaient manquer de se rallier tous les membres de l'humanité“ [Renouvier l. c. t. II (Paris 1886), p. 358].

¹⁾ Въ высшей степени характерно въ этомъ отношеніи слѣдующее мѣсто: „la crise dans laquelle toute la population européenne est engagée n'a d'autre cause que l'incohérence des idées générales; aussitôt qu'il y aura une théorie proportionnée à l'état des lumieres, tout rentrera dans l'ordre, l'institution commune des peuples européens se rétablira d'elle-même, et un clergé d'une instruction proportionnée aux connaissances acquises rétablira promptement le calme en Europe, en mettant un frein à l'ambition des peuples et des rois“ „Mémoire sur la science de l'homme“, pp. 303—304.

²⁾ Это впервые съ полной ясностью установилъ Paul Barth сперва въ статьѣ: „Die sogenannte materialistische Geschichtsphilosophie“ въ *Conrads Jahrbücher III Folge, Bd. XI*, а затѣмъ въ книгѣ *Die Philosophie d. Geschichte als Soziologie I. Einleitung und kritische Uebersicht. Leipzig, 1897* (есть русскій переводъ).

у *Сенъ-Симона*, хотя онъ находится подъ вліяніемъ французской теократической школы, еще очень много рационализма, въ то время какъ *Сенъ-Симонъ* и его ученики еще вѣрятъ, что разумъ можетъ организовать общество, *Марксъ* въ своей концепціи даетъ полную отставку разуму. „Не сознание опредѣляетъ бытіе людей, а бытіе опредѣляетъ ихъ сознание“—въ этой знаменитой формулѣ полное отречение отъ рационализма. Марксизмъ—это формулы французской теократической школы и вообще исторической контрреволюціонной реакціи, переведенныя на языкъ позитивизма, атеизма и радикализма.

Давъ отставку разуму, *Марксъ* остался революціонеромъ и социалистомъ и стремился исторически обосновать и оправдать социализмъ. Социализмъ для него такой же продуктъ сверхразумныхъ, сверхъиндивидуальныхъ силъ исторіи, какимъ совсѣмъ другія общественныя формы (монархія, церковь) были для реакціонеровъ. Такъ же какъ послѣдніе хотѣли исторически оправдать стародавнее и существующее, такъ *Марксъ* хотѣлъ исторически оправдать новое и грядущее.

Съ другой стороны, если вы возьмете разсужденія тѣхъ социалистовъ, которые не подверглись вліянію органическаго историзма—*Годвина*, *Томпсона*, *Годскина* ¹⁾, вы увидите, что они вѣрятъ въ естественный законъ, въ естественное право и не вѣрятъ въ человѣческія учрежденія, не вѣрятъ въ организацію, какъ таковую. Вотъ почему идея организаціи общества коллективной волей, господствующей надъ индивидами, имъ чужда. Въ современныхъ терминахъ мож-

¹⁾ Ср. „Исторію социалистическихъ идей въ Англіи“ Фоксуэля (H. S. Foxwell), написанную въ качествѣ введенія къ англійскому переводу „Das Recht auf den vollen Arbeitstag“ Антона Менгера и въ нѣмецкомъ переводѣ предпосланную нѣмецкому переводу главнаго сочиненія Томпсона. William Thompson. Untersuchung über die Grundsätze der Verteilung des Reichthums zu besonderer Beförderung des menschlichen Glücks. Uebersetzt..... von Oswald Collmann. Berlin, 1903 (2 тома). О Годскинѣ см. кромѣ того Hallevy l. c. t. II. О Годвинѣ его же превосходную монографію Thomas Hodgskin (1787—1869). Paris, 1903.

но сказать, что они мирные анархисты. Иначе смотрѣли *Сенз-Симонъ* и *Марксъ*. Ихъ социализмъ есть именно идея организациі общества коллективной волей, идея полной рационализациі общества, всецѣлаго управленія общественными функціями. Но эта самая рационализациа вдвинута *Марксомъ* въ потокъ органическаго стихійнаго развитія: она не надъ этимъ развитіемъ, а въ немъ. Разумное само стало исторической категоріей. Оно поставлено такимъ образомъ въ одну линію, въ одинъ непрерывный рядъ съ неразумнымъ и тѣмъ совершенно сближено и сравнено съ нимъ.

Въ этомъ превращеніи разумнаго въ историческую категорію и сила, и слабость марксизма. Онъ можетъ исторически оправдать всякое преобразование. Но это историческое укрѣпленіе революціоннаго начала формально столь же убѣдительно, какъ историческое укрѣпленіе начала консервативнаго.

Историческому оправданію социализма можетъ быть противопоставленъ историческій скепсисъ по отношенію къ нему и рѣшающей инстанціей въ этомъ спорѣ могутъ быть факты и только они одни. Разумное своимъ превращеніемъ въ историческую категорію обезцѣнено, какъ таковое, какъ разумное. Въ этомъ основное противорѣчіе социализма, опирающагося на социологическое воззрѣніе *Маркса*.

Давая отставку разуму и этикѣ, *Марксъ* черезъ весь XVIII-й вѣкъ протягиваетъ руку натуралисту *Петти*.

5. Въ той огромной перестройкѣ, которой подверглось послѣ натиска историзма—и мистическаго и матеріалистическаго—зданіе политической экономіи, основанной на идеѣ естественнаго закона, эта идея потерпѣла полное крушеніе. Вскрылось ея основное внутреннее противорѣчіе. Оно всего, быть можетъ, явственнѣе выступило въ той формѣ „естественной“ политической экономіи, которая стала теоретической основой буржуазнаго экономическаго либерализма.

На этомъ воззрѣніи лежитъ наивный натуралистическій и анти-историческій отпечатокъ, выдающій его научную

слабость и дѣлающій его въ высшей степени уязвимымъ для критики. Отъ *Кенэ* и *Смита* до *Бастіа* и *Шульце-Делича* человѣчество продѣлало огромный опытъ, а „естественная“ политическая экономія успѣла основательно отдѣлаться отъ всякой метафизики. Присущее идеѣ естественнаго закона внутреннее противорѣчіе не могло не дискредитировать этой идеи и она была изгнана изъ научнаго обихода. Въ самомъ дѣлѣ, если въ экономической жизни царить естественный законъ, то не можетъ быть фактовъ этой жизни, несогласныхъ съ естественнымъ закономъ, его нарушающихъ. Между тѣмъ либеральная „естественная“ политическая экономія постоянно въ книгахъ и жизни вела борьбу съ такими фактами. Идея естественнаго закона логически несообразна, разъ допускается, что возможны и существуютъ факты, несогласные съ этимъ закономъ. Наивный натурализмъ „естественной“ политической экономіи заключаетъ въ себѣ неосознанную дань этикѣ, ибо естественный законъ есть для него норма долженствованія, а не законъ бытія или, вѣрнѣе, и то и другое вмѣстѣ.

Послѣ крушенія буржуазно-либеральной политической экономіи объ „естественномъ законѣ“ стало даже какъ-то неприлично говорить. Съ одной стороны, явно ненаучно выдѣлять изъ цѣлаго, принципиально единаго общественно-экономическаго процесса какія-то отдѣльныя стороны, отношенія, явленія какъ „естественныя“, и трактовать ихъ какъ особую категорію явленій. Съ другой стороны, провозглашеніе „естественнаго закона“, хотя оно и въ самомъ экономическомъ либерализмѣ покоилось на неосознанномъ этическомъ мотивѣ, было этически дискредитировано какъ пріемъ оправданія или увѣковѣченія извѣстныхъ имѣющихъ лишь временное значеніе социальныхъ отношеній и формъ, какъ „буржуазная“ апологетика.

Тѣмъ не менѣе идея „естественнаго закона“ въ политической экономіи не могла и не можетъ исчезнуть. Въ цѣломъ рядѣ новѣйшихъ построеній она постоянно воскресаетъ. И сама собой является мысль: не заключаетъ ли эта

въ настоящее время столь опороченная, осмѣиваемая каждымъ гимназистомъ идея элементъ истины, важной истины, подлежащей разъясненію и разработкѣ?

Мы думаемъ, что дѣло обстоитъ именно такъ и что раскрытіе истины, содержащейся въ идеѣ „естественнаго закона“ въ настоящее время въ достаточной мѣрѣ подготовлено всѣмъ развитіемъ теоретической политической экономіи и социологіи.

6. Каковъ былъ историческій смыслъ этой идеи? Она явилась на свѣтъ Божій какъ реакція на тенденцію „власти“—своими велѣніями направлять и регулировать хозяйственную жизнь. „Велѣнія власти“—элементъ искусственный, стоящій въ противорѣчій съ „естественнымъ закономъ“. Свободная игра хозяйственныхъ силъ согласуется съ этимъ „закономъ“, его выполняетъ и тѣмъ самымъ осуществляетъ извѣстное идеальное состояніе общественнаго хозяйства. Такимъ образомъ, идея „естественнаго закона“ въ либеральной экономіи служитъ другой идеѣ: идеѣ гармоніи между идеаломъ и фактическимъ состояніемъ—путемъ предоставления полного простора свободной игрѣ хозяйственныхъ силъ. Въ послѣднемъ итогѣ экономическому либерализму рисуется полное совпаденіе—на основѣ осуществленія „естественнаго закона“—раціональнаго и должнаго съ естественнымъ и необходимымъ въ общественно-экономическомъ процессѣ, полная раціонализація этого процесса. Подъ раціональнымъ я въ настоящемъ контекстѣ разумѣю: согласованное съ извѣстной, заранее поставленной идеей о должномъ, съ извѣстнымъ планомъ жизни и выполняющее этотъ планъ.

Соціализмъ, въ своей наиболѣ совершенной формѣ историческаго или такъ назыв. научнаго соціализма, отрицая „естественный законъ“, въ то же время раздѣляетъ эту основную идею экономическаго либерализма. Онъ также полагаетъ, что возможна гармонія между раціональнымъ построеніемъ и естественнымъ ходомъ вещей, возможна полная раціонализація общественно-экономическаго про-

цесса. Практическій методъ установленія такой гармоніи, осуществленія такой рационализациі у социализма иной, чѣмъ у либерализма, и притомъ противоположный. Либерализмъ, доведенный до конца, вѣрнѣе въ „ан-архію“, онъ принципиально тождественъ съ анархизмомъ. Это тождество совершенно ясно при сопоставленіи идей чистаго либерализма съ подлиннымъ индивидуалистическимъ ан-архизмомъ, напимѣръ, идей *Вильгельма фонъ Гумбольдта* съ идеями *Годвина* или *Годскина*, или идей *Спенсера* съ идеями *Текера* ¹⁾. Идеиное тождество чистаго либерализма съ чистымъ ан-архизмомъ обнаруживается и въ ихъ исторической связи ²⁾.

Социализмъ полагаетъ, что рационализациа общественно-экономическаго процесса можетъ быть достигнута лишь общественнымъ регулированиемъ его, но онъ, такъ же какъ чистый либерализмъ (ан-архизмъ), вѣрнѣе въ возможность такой рационализациі или гармонизациі. Въ этомъ смыслѣ экономическій либерализмъ, опирающійся на естественное право, и социализмъ, каково бы ни было его идеиное обоснованіе, стоятъ на общей почвѣ.

Научно-эмпирическое изслѣдованіе не можетъ не ставить

1) *Текеру* (Benj. Tucker), этому талантливому газетчику анархизма, по-счастливилось въ русской литературѣ. Его толстый томъ газетныхъ статей „Вмѣсто книги. Написано человекомъ слишкомъ занятымъ, чтобы писать книгу“ имѣется въ русскомъ переводѣ (Москва, 1908. Переводъ и редакція М. Г. Симановскаго). Ни *Годвина*, ни *Годскина*, ни *Томпсона* въ русскомъ переводѣ нѣтъ.

2) Идеиное родство анархистовъ *Годвина* и *Годскина* съ либераломъ *Адамомъ Смитомъ* не разъ подчеркивалось. Характерно, что *Годскинъ*, начавъ съ анархизма, кончилъ свою карьеру въ качествѣ соредатора и переводчика буржуазнаго лондонскаго „Economist’a“, гдѣ онъ работалъ вмѣстѣ съ своимъ болѣе молодымъ товарищемъ по редакціи Гербертомъ Спенсеромъ.

Любопытно отмѣтить, что *Эдмундъ Беркъ*, этотъ гениальный выразитель англійскаго „историческаго“ либерализма, учитель и кумиръ *Гладстона*, въ своей молодости написалъ ироническій обвинительный актъ противъ всякаго общественнаго устройства и сдѣлалъ это такъ мастерски, что и старые анархисты (*Годвина*) и новые (*Нетлау*) ссылаются на этотъ трактатъ, какъ на блестящее оправданіе анархизма. Въ самомъ дѣлѣ лишь узкая чисто психологическая межа отдѣляетъ отвлеченный либерализмъ отъ анархизма, а логически они совпадаютъ.

вопроса: на какихъ основаніяхъ покоится эта, общая либерализму и социализму, вѣра въ возможность полной рационализаціи общественно-экономическаго процесса? Можетъ ли эта вѣра оправдать себя передъ научно-эмпирическимъ изслѣдованіемъ? Тутъ возникаетъ предварительный вопросъ: можно ли съ научной точки зрѣнія критиковать подобную вѣру? Въ данномъ случаѣ, однако, вѣра означаетъ не лишенное какихъ-либо эмпирическихъ основаній „упованіе“, которое, какъ таковое, не нуждается ни въ какомъ оправданіи или легитимациі передъ наукой, а сдѣланный изъ наблюденій надъ прошлымъ и настоящимъ выводъ о томъ складѣ, который съ необходимостью примутъ общественно-экономическія отношенія въ будущемъ. Вѣра означаетъ здѣсь *научное предсказаніе*. А послѣднее подлежитъ научной критикѣ.

7. Сопоставляя социалистическій и либеральный идеалъ съ міромъ дѣйствительности, научно-эмпирическое изслѣдованіе должно признать, что для него заключенная въ этихъ идеалахъ вѣра не можетъ существовать. Оба эти идеала въ формальномъ смыслѣ одинаково неосуществимы, одинаково утопичны. Общественно-экономическій процессъ не можетъ ни самъ до конца рационализироваться на основѣ свободной игры хозяйственныхъ силъ, ни быть до конца рационализированъ велѣніемъ какого-нибудь субъекта власти. Тому монистическому гармонизму въ пониманіи общественно-экономическаго процесса, который принципиально одинаково присущъ и либерализму (ан-архизму) и социализму, эмпирическое изслѣдованіе противопоставляетъ единственно возможное *научное убѣжденіе въ основномъ и имманентномъ дуализмѣ* этого процесса. Невозможность полной рационализаціи общественно-экономическаго процесса такъ же доказуема (или такъ же недоказуема) какъ невозможность устраненія смерти для человѣка или невозможность превращенія всѣхъ людей въ психологическій типъ „святого“, понимая святость въ смыслѣ *Канта*. Весь прошлый и настоящій опытъ убѣждаетъ насъ, что всѣ люди смертны, но, конечно, если

разсуждать совершенно отвлеченно, возможно и безсмертіе человѣка, такъ же какъ возможна въ этомъ смыслѣ всеобщая человѣческая святость. Однако, врядъ ли въ какомъ-либо научномъ разсужденіи можно брать эту возможность въ серьезъ даже какъ научное *предсказаніе*. Это—игра ума, не болѣе того.

Съ развиваемой нами точки зрѣнія идея „естественнаго закона“ получаетъ новый и особый смыслъ. Конечно, для научнаго изслѣдованія все „естественно“, и потому мысль о существованіи „естественнаго“ рядомъ съ „искусственнымъ“ недопустима. Но наши соображенія подвели насъ вплотную къ другому пониманію „естественнаго“ закона. Въ краткой формулѣ оно гласитъ: въ единомъ общественно-экономическомъ процессѣ есть два ряда явленій, въ каждый данный моментъ или, вѣрнѣе, въ каждомъ изучаемомъ отрѣзкѣ времени существенно отличающіеся одинъ отъ другого. Одинъ рядъ, могущій быть раціонализированнымъ, т.-е. направленнымъ согласно волѣ того или иного субъекта, другой рядъ, не могущій быть раціонализированнымъ, протекающій стихійно, внѣ соотвѣтствія съ волей какого-либо субъекта.

8. Можетъ на первый взглядъ показаться, что наше различеніе двухъ сторонъ въ единомъ общественно-экономическомъ процессѣ просто воспроизводитъ старую мысль греческой философіи о томъ, что есть явленія, данныя отъ природы (*φύσις*), и явленія, созданныя человѣческимъ установленіемъ, велѣніемъ, закономъ, обычаемъ (*θέσις, νόμος, ἔθος*). Несомнѣнно, что наша мысль присутствовала въ недифференцированномъ видѣ въ этомъ старомъ различеніи ¹⁾. Разница, однако, между этимъ послѣднимъ и нашей мыслью—и эта разница есть *pointe* нашей мысли!—заключается въ томъ, что мы проводимъ нашу демаркаціонную линію внутри того „естественнаго“, о которомъ говорили древніе философы, разсуждая объ общественной жизни и вообще о че-

¹⁾ О немъ см. R. Hirzel. Themis etc. passim.

ловѣческихъ дѣлахъ, тогда какъ древніе этой чертой отдѣляли свое „естественное“ отъ „искусственнаго“ или „установленнаго“. Выражаясь философски, мы можемъ сказать, что наше различіе имѣетъ эмпирически-психологическій характеръ, тогда какъ различіе древнихъ имѣло метафизически-онтологическій характеръ (съ неизбѣжной, конечно, этической окраской), или, иначе: наше различіе имманентно, различіе древнихъ трансцендентно.

Не совпадаетъ наше различіе также и съ тѣмъ, которое проводитъ *Лестеръ Ф. Уордъ* въ своей „Динамической социологіи“ между явленіями „естественными“ и „искусственными“. Всѣ явленія по *Уорду* должны быть раздѣлены прежде всего на двѣ большія группы: генетическія и телеологическія, изъ которыхъ первая всегда суть физическія и безсознательныя и производятъ измѣненія путемъ безконечно малыхъ нарастаній, тогда какъ вторыя всегда суть психическія и сознательныя, вытекающія изъ хотѣнія (*volition*) и соотвѣтствующей ему потребности (*purpose*).

Генетическія явленія подраздѣляются на двѣ группы—неорганическія, результатъ физическихъ или механическихъ силъ, и органическія, результатъ жизненныхъ или біологическихъ силъ. Что же касается телеологическихъ явленій, то они тоже распадаются на двѣ главныя подгруппы: прямыя явленія, протекающія по прямому методу „конаціи“ и косвенныя, протекающія по непрямому методу „конаціи“¹⁾. „Конаціей“ *Уордъ* называетъ „усилія, которыя организмы пускаютъ въ ходъ, стремясь удовлетворить свои желанія“²⁾. „Основное начало, лежащее въ основѣ прямого метода конаціи, сводится къ тому, что желанія чувствующихъ существъ являются подлинными естественными силами“³⁾. Наоборотъ, непрямой методъ конаціи основанъ

1) *Lester F. Ward. Dynamic Sociology or applied social science. As based upon statical Sociology and the less complex sciences. Second Edition. New-York, 1902, Vol. III, p. 105.*

2) *L. c. p. 95.* Терминъ „конація“ (отъ латинскаго глагола „*conari*“) заимствованъ *Уордомъ* у сэра В. *Гамильтона*.

3) *L. c. p. 95.*

на совершенно иномъ, новомъ принципѣ. Въ процессѣ развитія мозга и психическихъ способностей въ концѣ-концовъ была достигнута извѣстная ступень; на этой ступени сознание приобрѣло свойство, въ силу котораго оно получило возможность усматривать нѣкоторыя изъ общихъ законовъ явленій и такимъ образомъ предсказывать на основаніи данной модификаціи явленій нѣкоторыя вытекающія изъ нея второстепенныя измѣненія. Это и есть простѣйшее обнаруженіе *интеллектуальной* способности, и эта способность составляетъ тотъ новый элементъ, который нуженъ для того, чтобы образовать переходъ отъ прямого къ непрямому методу. Этотъ переходъ составляетъ одинъ изъ величайшихъ прыжковъ, сдѣланныхъ природою въ процессѣ ея эволюціи, и первый разрывъ въ этомъ процессѣ со времени развитія протоплазмы. Съ этого момента возможности жизни могутъ поддаваться умноженію и органической процессъ можетъ быть въ огромной мѣрѣ ускоренъ. Ибо въ чувствующемъ мірѣ успѣхъ опредѣляется способностью достигать своей цѣли и интеллектуальный элементъ специально приспособленъ къ тому, чтобы умножать эту способность. При прямомъ методѣ дѣйствіе въ данномъ направленіи ограничивается задачами, находящимися въ предѣлахъ мышечной силы организма и легко осиливаемыми тогда, когда въ дѣло не вмѣшиваются какія-либо препятствія... Самое ничтожное препятствіе, удаленіе котораго съ пути превосходитъ мышечную силу индивидуума, есть дѣйствительная преграда, не дающая ему приблизиться къ предмету его желанія. При помощи новаго элемента все это мѣняется. Встрѣчающіяся преграды обходятся кружными путями. Могущественныя естественныя силы соотвѣтствующими приѣмами вынуждаются исполнять работу побѣдоноснаго сопротивленія и то, что въ настоящемъ совершенно недостижимо, становится, благодаря необходимому приспособленію, обезпеченнымъ въ будущемъ. Интеллектуальный элементъ, хотя онъ обычно и зовется силой, на самомъ дѣлѣ не является таковой. Онъ не сравнимъ съ

другими настоящими психическими силами. Послѣднія призваны творить ту реальную работу, которая производится и которая одна и та же и въ случаѣ непрямого и въ случаѣ прямого метода. Интеллектъ лишь руководить этими силами такимъ образомъ, чтобы обезпечить максимальные результаты... Общій процессъ, которымъ все это осуществляется, есть процессъ *изобрѣтенія* (invention), продуктомъ же этого процесса является *искусство* (art); поэтому самая способность можетъ быть названа способностью *изобрѣтенія*, а явленія, ею производимыя, явленіями *искусственными* (artificial phenomena) ¹⁾.

„Естественныя явленія обнимаютъ собой всѣ генетическія явленія и, въ придачу къ нимъ, всѣ прямыя телеологическія явленія. Искусственныя явленія совпадаютъ и вполне тождественны съ непрямыми телеологическими явленіями. Всѣ естественныя явленія происходятъ сообразно всеобщимъ законамъ, подчиняются механическимъ аксіомамъ, движутся настоящими естественными силами. Поэтому они доступны изслѣдованію, ихъ результаты могутъ быть предсказаны, и самыя явленія могутъ быть видоизмѣнены по волѣ разумныхъ существъ, которыя усвоили себѣ законы, лежащіе въ основѣ такихъ явленій. Искусственныя явленія суть такія, которыя вытекаютъ изъ подобнаго видоизмѣненія естественныхъ явленій и управленія ими, исходящаго отъ разумныхъ существъ. Преобразованія, произведенныя человѣкомъ на земномъ шарѣ,—преобразованія, которыя безъ его разумныхъ дѣйствій не осуществились бы и которыя общимъ образомъ могутъ быть охарактеризованы какъ созданныя силами цивилизаціи, состоятъ главнымъ образомъ изъ подобныхъ искусственныхъ явленій“ ²⁾.

Мы нарочно подробно изложили построенія *Лестера Уорда*, чтобы противопоставить ему наше различіе и сдѣлать такимъ образомъ послѣднее болѣе яснымъ нашимъ читате-

¹⁾ L. с. 99—100.

²⁾ L. с. p. 105—106.

лямъ, *Лестеръ Уордъ*, говоря о непрямыхъ телеологическихъ явленіяхъ и квалицируя ихъ какъ искусственные въ отличіе отъ естественныхъ, имѣетъ въ виду явленія, вырастающія изъ отношенія человѣка къ природѣ и образующія совокупность того, что принято называть властью человѣка надъ природой. Это совсѣмъ не то различіе, которое проводимъ мы, говоря о двухъ рядахъ явленій въ общественно-экономическомъ процессѣ. Отношенія человѣка или, общѣе и точнѣе, человѣческихъ субъектовъ къ природѣ отличаются отъ нашего „естественнаго“ ряда тѣмъ, что они принципиально поддаются полной рационализаци. Самое природу, конечно, человѣкъ не можетъ рационализировать до конца, но свои отношенія къ природѣ онъ можетъ рационализировать до конца. Такимъ образомъ отношеніе человѣка къ природѣ въ нашемъ смыслѣ суть нѣчто—какъ это ни звучитъ странно—такое, въ чемъ нѣтъ ни грана „естественнаго“. Природа можетъ противостоять человѣку какъ нѣчто „данное“, отъ него не зависимое, но и въ принципѣ, и фактически эта „данность“, т. е. степень независимости природы отъ человѣка, поддается учету и ничего загадочнаго не представляетъ; поскольку же природа не только „дана“ человѣку, но и зависитъ отъ него, она для него вполне обзрима и не только не представляетъ ничего загадочнаго, но, наоборотъ, всецѣло подчиняется его контролю, есть покорное звено въ его хозяйственномъ планѣ. Поэтому-то отношенія человѣческихъ субъектовъ къ природѣ принципиально поддаются рационализаци, ибо и „иррациональное“ въ нихъ есть нѣкоторое извѣстное и постоянное „данное“, которое можетъ быть легко и просто вдвинуто въ рациональный планъ.

Какъ извѣстно, *Милль* ¹⁾, а вслѣдъ за нимъ болѣе рѣзко и отчетливо *Бруно Гильдебрандъ* ²⁾, признавали „естественный“

¹⁾ Милль очень осторожно и въ то же время смутно проводилъ это различіе. Имъ заключается его введеніе, озаглавленное „Preliminary Remarks“.

²⁾ Ср. его имѣвшія „инаугуральный“ характеръ статьи „Die gegenwärtige Aufgabe der Wissenschaft d. Nationalökonomie въ первомъ томѣ его „Jahrbü-“

характеръ именно за отношеніями человѣка къ природѣ, которыя Милль обозначалъ какъ „законы производства“, противопоставляя ихъ законамъ обмѣна и распредѣленія. „Законы производства“ независимы отъ человѣка и человѣческой воли; законы обмѣна и распредѣленія объемлютъ отношенія между людьми и потому зависятъ отъ человѣческой воли и поддаются ея воздѣйствію.

Такова была суть того различенія, въ которомъ, быть можетъ, всего яснѣе выразилось вліяніе на Милля социализма съ его вѣрой въ возможность полной рационализаціи общественно-экономическаго процесса, поскольку онъ сводится къ отношеніямъ между людьми. Милль и гораздо бо-

cher für Nationalökonomie u. Statistik“. Одаренный самосознаніемъ человѣкъ хозяйствуетъ, но онъ хозяйствуетъ въ безсознательной природѣ и съ дарами и силами природы, онъ самъ со своимъ тѣломъ есть часть этой природы.

„Когда поэтому говорятъ объ естественныхъ законахъ въ народномъ хозяйствѣ, то необходимо строго различать два вопроса:

1) Имѣетъ ли безсознательная природа, которой человѣкъ обязанъ своими средствами хозяйства и къ которой со своимъ физическимъ организмомъ онъ самъ принадлежитъ,—имѣетъ ли эта природа съ ея неизмѣнными законами опредѣляющее вліяніе на хозяйство народовъ.

2) Самое хозяйство, т.-е. хозяйственныя дѣйствія людей подчинены ли они естественнымъ законамъ“ (I. c. S. 19).

На первый вопросъ Гильдебрандъ отвѣчаетъ: безспорно да. На второй вопросъ онъ отвѣчаетъ отрицательно, утверждая, что „просвѣтительная литература прошлаго (18-го) столѣтія давала положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ потому, что она признавала эгоизмъ единственной, вытекающей изъ естественной законмѣрности пружиной (als die einzige naturgesetzliche Triebfeder) человѣческихъ дѣйствій и ставила этотъ эгоизмъ на одну доску съ силами природы, дѣйствовавшими въ безсознательной природѣ“ (тамъ же, S. 20).

Въ дальнѣйшемъ отрицаніе естественныхъ законовъ политической экономіи обосновывается Гильдебрандомъ на противоположеніи между не одареннымъ сознаніемъ міромъ, движущимся въ круговоротѣ вѣчно равныхъ себѣ законовъ и живущимъ духовной жизнью человѣчествомъ, которое прогрессируетъ и созидаетъ на основѣ труда и свободы культуру, которая есть совершенствованіе рода (тамъ же S. 145—146). Тутъ ясно видно, что отрицаніе естественныхъ законовъ имѣетъ у „исторической“ школы этической фундаментъ и смыслъ, точно такъ же какъ у той „просвѣтительной литературы“ 18-го вѣка, съ которой полемизировала историческая школа, наоборотъ, признаніе естественныхъ законовъ имѣло этической фундаментъ и смыслъ.

лѣе, конечно, его источникъ, социализмъ, въ данномъ случаѣ игнорируютъ, что невозможность рационализаціи общественно-экономическаго процесса коренится именно въ отношеніяхъ между людьми. Отношенія между людьми, не будучи просто „данными“ въ отличіе отъ явленій и силъ природы, не могутъ находиться и всецѣло во власти и подъ учетомъ какого-либо человѣческаго субъекта.

Марксъ подмѣтилъ эту особенность общественно-экономическихъ отношеній между людьми и указалъ на нее въ своемъ ученіи о фетишизмѣ товарнаго производства. Ошибка *Маркса*—и это имманентная ошибка социализма, передавшаяся отчасти и *Миллю*—заключалась въ томъ, что онъ этой чертѣ общественно-экономическаго процесса, присущей ему какъ таковому, т.-е. его основному дуализму приписалъ чисто историческій характеръ, признавъ указанную черту особенностью товарнаго производства. Но этотъ дуализмъ присущъ всякому общественно-экономическому процессу, какъ бы ни было организовано общество въ хозяйственномъ отношеніи, если только въ этомъ обществѣ существуетъ въ той или иной мѣрѣ хозяйственное общеніе. Рѣчь можетъ итти только о той пропорціи, въ которой при той или иной хозяйственной организаціи въ ней представлены элементы „естественные“ и „раціональные“. Въ развитомъ „товарномъ производствѣ“ элементъ „естественный“ только гораздо явственнѣе обнаруживается, чѣмъ въ другихъ организаціяхъ.

Изъ сказаннаго нами явствуетъ, что граница между „естественнымъ“ и „раціональнымъ“ элементомъ въ общественно-хозяйственной жизни не есть, на нашъ взглядъ, граница постоянная. Наоборотъ, она въ высшей степени текуча. Она представляется намъ текучей и въ томъ случаѣ, когда мы рассматриваемъ хозяйственную жизнь общества въ ея цѣломъ, и въ томъ случаѣ, когда мы анализируемъ отдѣльные феномены ея, напримѣръ, деньги и цѣну. Граница эта представляется намъ текучей и въ томъ смыслѣ, что въ процессѣ развитія общества она, такъ сказать, передви-

гается. Это, впрочемъ, логически заключено въ утвержденіи, что частичная раціонализація общественно-экономическаго процесса возможна. Человѣчество несомнѣнно движется по пути все большей и большей раціонализаціи его. Въ этомъ смыслѣ можно было бы сказать, что человѣчество идетъ къ социализму, если бы социализмъ въ сколько-нибудь специализированномъ смыслѣ не означалъ лишь одного метода этой раціонализаціи,—метода ея принудительно-коллективнаго осуществленія и даже для этого метода не являлся лишь весьма грубой и слишкомъ общей формулой.

То различіе двухъ рядовъ явленій въ общественно-экономическомъ процессѣ: „естественнаго“ или „органическаго“ („стихійнаго“) и „искусственнаго“ или „раціональнаго“, которое мы предлагаемъ, сыграло крупную роль въ исторіи идей политической экономіи и въ построеніяхъ экономической политики. Экономическая мысль все время, такъ сказать, вращается вокругъ этого различія. Она, съ одной стороны, пытается его закрѣпить, превращая экономически „естественное“ въ нѣчто трансцендентное самому общественно-экономическому процессу. Съ другой стороны, она пытается его преодолѣть, представляя дуализмъ общественно-экономическаго процесса какъ „историческую“ категорію, какъ переходящую ирраціональную особенность, отъ которой самый процессъ можетъ быть избавленъ.

9. На самой зарѣ экономическихъ размышленій дуализмъ общественно-экономическаго процесса предстаетъ при обсужденіи проблемы денегъ. Есть ли деньги условное установленіе, всецѣло подчиняющееся единой „телеологической“ волѣ субъекта, или онѣ суть явленіе, имѣющее свою стихійную законѣрность? Этотъ вопросъ занималъ еще *Аристотеля*. Давно уже замѣчено, что онъ не далъ одного отвѣта на этотъ вопросъ. Съ одной стороны, онъ съ удивительной для своего времени ясностью и законченностью набросалъ въ „Политикѣ“ „естественное“ происхожденіе и

развитіе денегъ ¹⁾. Съ другой стороны, онъ съ не меньшей силой подчеркнулъ и въ „Этикѣ“, и въ „Политикѣ“ „условный“ характеръ денегъ, ихъ рожденіе изъ договора: деньги есть нѣчто, не имѣющее собственной, внутренней цѣнности, это—„призракъ“; деньги люди могутъ дѣлать и мѣнять по соглашенію ²⁾. Въ то же время въ одномъ мѣстѣ „Политики“ *Аристотель* признаетъ, что деньгами люди дѣлаютъ предметъ, имѣющій самъ по себѣ полезность. Тѣмъ самымъ *Аристотель* вынуждается приписывать имъ „внутреннюю“ цѣнность ³⁾.

Такимъ образомъ природа денегъ въ глазахъ *Аристотеля* представляется двойственной.

Любопытно, что столь же двойственно пониманіе природы денегъ у римскихъ юристовъ. *Павелъ* съ такой же ясностью и съ такимъ же изяществомъ, какъ *Аристотель*, развиваетъ „естественное“ происхожденіе денегъ ⁴⁾. Но въ то же время

¹⁾ 1, 3. „ἡνεικωτέρας γὰρ γενομένης τῆς βοήθειας τῷ εἰσάγεσθαι ὧν ἐνδεεῖς καὶ ἐκπέρπει ὧν ἐπείγοντα, ἐξ ἀνάγκης ἢ τοῦ νομίσματος ἐπορίσθη χρήσις“.

²⁾ *Eth Nic.* V, 8. „οἷον δὲ πάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονεν κατὰ συνθήκην καὶ διὰ τοῦτο τοῦτομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστίν, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον“. *Pol.* I, 3. (θ) „ὅτε δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐδεν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐδενὸς ἄξιον οὐδὲ χρήσιμον πρὸς οὐδεν τῶν ἀναγκαίων ἐστί, καὶ νομισμάτων πλουτῶν πολλὰκις ἀπορίσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς... (дальше слѣдуетъ ссылка на мифъ о Мидасѣ)... διὸ ζητοῦσιν ἕτερον τι τὸν πλοῦτον καὶ τὴν χρηματιστικὴν, ὁρθῶς ζητοῦντας. ἔστι γὰρ ἑτέρα ἢ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν...“

³⁾ Вслѣдъ за цитированнымъ въ примѣчаніи 1 мѣстомъ онъ продолжаетъ: „οὐ γὰρ εὐβάστακτον ἕκαστον τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων. διὸ πρὸς τὰς ἀλλαγὰς τοιοῦτον τί συνέθεντο πρὸς σφὰς αὐτοὺς διδόναι καὶ λαμβάνειν, ὃ τῶν χρήσιμων αὐτῷ ὃν εἶχε τὴν χρεῖαν εὐμεταχείριστον πρὸς τὸ ἔργον, ὅσον σίδηρος καὶ ἄργυρος καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον...“ Далѣе слѣдуетъ цитированное въ примѣчаніи 2 мѣсто, въ которомъ *Аристотель* соглашается съ тѣми, кто считаетъ деньги за „призракъ“ (λῆρος). Объ экономическихъ воззрѣніяхъ *Аристотеля*, въ частности объ его взглядахъ на цѣнность и деньги см. *Oskar Kraus. Die Aristotelische Werttheorie etc.* въ *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 1905. 4 Hefte, а также *Johann Zmavcs.* 1) *Die Geldtheorie u. ihre Stellung innerhalb d. wirtschaftlichen und staatswissenschaftlichen Anschauungen d. Aristoteles* въ *Z. f. d. g. St.* 1902, 1 Hefte 2) *Die Werttheorie d. Aristoteles u. Thomas v. Aquino. Archiv f. Geschichte d. Philosophie* XII Band, Ср. также цитированное ниже сочиненіе *Bridrey.*

⁴⁾ „Origo emendi vendendi a permutationibus coepit. Olim enim non ita erat nummus neque aliud merx, aliud pretium vocabatur sed unusquisque secun-

общее пониманіе денегъ въ *Corpus Iuris Civilis*, по мнѣнію новѣйшихъ изслѣдователей, столь же неясно и противорѣчиво, какъ у *Аристотеля*. „Въ высшей степени трудно точно установить,—говоритъ *Bridrey*,—какая теоретическая концепція денегъ скрывается подъ рѣшеніями юрисконсультовъ, если даже они на самомъ дѣлѣ пытались составить себѣ ясное теоретическое представленіе объ этомъ предметѣ... Думали ли они, что деньги являются товаромъ или они ихъ разсматривали какъ простой знакъ? Думали ли они, что цѣнность денегъ зависитъ отъ ихъ металлическаго содержанія или же они разсматривали ее какъ чистое созданіе публичной власти? И то и другое мнѣніе находятъ себѣ поддержку въ текстахъ, хотя ни одно изъ нихъ не можетъ быть доказано съ полной убѣдительностью. По существу правильнѣе, думается намъ, выводъ, что между нѣкоторыми изъ имѣющихся у насъ текстовъ имѣется неустранимое противорѣчіе, и что большая ихъ часть, въ особенности тексты позднѣйшей эпохи, суть лишь рѣшенія „на случай“, смыслъ которыхъ не можетъ быть точно опредѣленъ, и въ которыхъ было бы совершенно напрасно искать теоретической концепціи денегъ“¹⁾.

Для нашихъ цѣлей важно установить эту двойственность въ пониманіи денегъ,—двойственность, по существу соответствующую основному и имманентному дуализму общественно-экономическаго процесса.

Эта двойственность исчезаетъ, какъ мы увидимъ дальше,

*dum necessitatem temporum ac rerum utilibus inutilia permutabat, quando plerumque venit ut quod alteri superest alteri desit, sed quia non semper nec facile concurrebat, ut, cum tu haberes quod ego desiderarem, invicem haberem quod tu accipire velles, electa materia est, cuius publica ac perpetua aestimatio difficultatibus permutationum aequalitate quantitatis subveniret. Sed an sine nummis venditio dici hodieque possit, dubitatur“ D. 18, 1, 1. Врядъ ли эта концепція сложилась помимо вліянія грековъ и, прежде всего, самого *Аристотеля*. Въ этомъ фрагментѣ юрисконсульты аргументируютъ, между прочимъ, цитатами изъ Гомера („*Sabinus Homero teste utitur*“).*

¹⁾ Emile Bridrey. La théorie de la monnaie au XIV^e siècle. Nicole Oresme. Etude d'histoire des doctrines et des faits économiques. Paris 1906. P. 337.

въ феодальной теоріи денегъ, какъ всѣ феодальныя образованія вырастающей изъ той своеобразной переработки идей и приѣмовъ позднѣйшей Римской Имперіи, которая совершилась на германской почвѣ.

Въ XVIII вѣкѣ (1709 г.) англійскимъ консуломъ въ Смирнѣ былъ открытъ въ древней Каріи кусокъ надписи, заключающей въ себѣ опредѣленіе цѣнъ, выше которыхъ не могли требовать продавцы. Это знаменитый такъ называемый „максимальный тарифъ“ *Диоклеціана*. Съ 1709 года найденъ былъ цѣлый рядъ другихъ кусковъ и мы имѣемъ такимъ образомъ тарификацію около 800 цѣнъ, большей частью на греческомъ языкѣ ¹⁾. Этотъ тарифъ представляетъ собой попытку установить сверху—путемъ опредѣленія максимальной цѣны товаровъ и услугъ—мѣновое отношеніе обезцѣненныхъ кредитныхъ денегъ (мѣдныхъ денегъ!) къ товарамъ. Грандіозная попытка нормировать цѣну денегъ сверху. Это „ауторитативное“ понятіе денегъ выработалъ въ Римѣ лишь принципатъ, что весьма характерно и на чемъ мы остановимся въ другомъ мѣстѣ, прослѣживая историческую феноменологию цѣны. Ауторитативное понятіе денегъ римскій принципатъ передалъ по наслѣдству среднимъ вѣкамъ, создавшимъ изъ элементовъ позднѣйшаго римскаго права, церковной морали и античной философіи довольно цѣльную и законченную теорію, или концепцію денегъ.

Феодальная концепція денегъ вноситъ „монистическую“ ясность въ пониманіе проблемы, въ которой „путались“ *Аристотель* и римское право.

Основнымъ положеніемъ феодальной теоріи денегъ было, что „деньги“—въ смыслѣ монеты—находятся всецѣло во власти государя. При этомъ безразлично признаемъ ли мы, что феодальная теорія разсматривала деньги только какъ мѣрило, какъ орудіе „измѣренія цѣнностей“, и потому все-

¹⁾ Ко времени изданія Моммсена въ С. I. L. (Vol. III, Supp.) было извѣстно 35 фрагментовъ. Съ тѣхъ поръ найдены новые фрагменты.

цѣло и до конца отождествляла деньги съ прочими мѣрами ¹⁾ или же не пойдемъ такъ далеко въ характеристикѣ указан-

1) Это мнѣніе Бриджъ. „Въ настоящее время,—говоритъ онъ,—экономисты въ своихъ воззрѣніяхъ на природу денегъ раздѣлились на два рѣзко противоположныхъ лагеря: одни утверждаютъ, что деньги есть особая вещь, имѣющая собственную цѣнность, *товаръ* какъ всѣ другіе, подчиняющаяся какъ всѣ другіе товары, закону предложенія и спроса; другіе утверждаютъ, что онѣ суть простой знакъ, нѣкій представитель цѣнностей, самъ по себѣ не имѣющій реального значенія. Въ средніе вѣка мы не находимъ на самомъ дѣлѣ... ни той ни другой концепціи денегъ, но идею, совершенно особенную и въ нѣкоторомъ родѣ промежуточную, а именно идею *денегъ какъ орудія*, еще точнѣе, *денегъ какъ мѣрилы*. Деньги (*le numéraire*) являются мѣриломъ цѣнности, орудіемъ мѣновыхъ сдѣлокъ; онѣ суть мѣра цѣнностей, такъ же точно какъ туаза есть мѣра длины и ливръ—мѣра вѣса; онѣ—орудіе мѣновыхъ актовъ, такъ же какъ только что названныя мѣры суть вѣсъ и линейныя измѣренія. Но деньги не суть что-либо сверхъ того; функціей измѣренія исчерпывается вся ихъ роль и совершенно бесплодно доискиваться, имѣютъ ли онѣ цѣнность или нѣтъ, ибо онѣ никогда не предназначаются къ тому, чтобы служить хранилищемъ цѣнности, а лишь къ тому, чтобы сравнивать однѣ цѣнности съ другими.

„Отождествленіе денегъ съ мѣрой постоянно встрѣчается въ документахъ: деньги и мѣра стоятъ рядомъ въ сборникахъ законовъ (*coutumiers*) и подчиняются однимъ и тѣмъ же общимъ принципамъ. Но въ то же время это отождествленіе—и важно это отмѣтить—есть единственное теоретическое построеніе мыслителей. Въ средніе вѣка рѣдко встрѣчаются чисто теоретическія разсужденія о деньгахъ, ихъ опредѣленія, но среди тѣхъ немногочисленныхъ, которыми мы располагаемъ, деньги неизмѣнно характеризуются единственно по ихъ функціи, какъ мѣрилы... И на этомъ фундаментѣ въ теченіе вѣковъ теорія власти Государя могла быть прочно обоснована: такъ какъ деньги—мѣра, то къ нимъ естественно должно быть прилагаемо общее право, регулирующее мѣры.

„А юридическимъ принципомъ, имѣющимъ всеобщее приложеніе къ мѣрамъ въ теченіе всего средневѣковья, является ихъ *доманіальность*. Всѣ мѣры, по средневѣковому воззрѣнію, всѣ орудія коммерческихъ сдѣлокъ, по праву находятся въ обладаніи государя, не въ интересахъ—какъ это можно было бы думать—того болѣе или менѣе правильнаго контроля, какъ въ современныхъ обществахъ, но поистинѣ на правѣ собственности, какъ вещь находящаяся въ его прямомъ обладаніи... Будучи въ рукахъ частныхъ лицъ... она остается всегда вещью Государя,—вещью, которую онъ фактически предоставилъ въ распоряженіе частныхъ лицъ для нуждъ обмѣна, которой они должны даже обязательно пользоваться, но которая, находясь въ рукахъ этихъ временныхъ держателей, остается его, Государя, вещью, опредѣляемой имъ, находящейся въ его обладаніи; поэтому—то онъ можетъ требовать оплаты той службы, которую выполняетъ эта вещь, можетъ ее взять обратно съ тѣмъ, чтобы перечеканить, измѣнить, „сдвинуть“ (*muver*) ее. И эти основ-

ной теоріи ¹⁾, во всякомъ случаѣ эта теорія считала „монету“, правда, не простой „собственностью“ Государя, но во всякомъ случаѣ предметомъ, на которомъ онъ могъ неограниченно упражнять свою власть. Въ ордоннансѣ Филиппа VI Валуа отъ 16-го января 1346 г. прямо сказано:

„Nous ne pouvons croire, que aucun puisse ne doit faire doute que á Nous seul et á notre Majeste royal n'appartienne seulement et pour le tout en nostre royaume le mestier, le fait, la provision et toute l'ordonnance de monnoyes et de faire monnoier telles monnoyes et donner tel cours, pour tel prix comme il nous plaist et bon nous semble pour le bien et prouffit de Nous, de notre royaume et de nos subgiez et en usant de nostre droict“ ²⁾.

И почти такъ же выражается король Жанъ въ ордоннансѣ отъ 20-го марта 1361 г.:

„Là soit ce que a Nous seul et pour le tout de nostre

ныя и неоспоримыя права—на которыя въ конечномъ счетѣ разлагается вся денежная практика феодальнаго періода—право опредѣлять цѣнность денегъ, право ее мѣнять, право извлекать изъ денегъ доходъ суть не болѣе, какъ слѣдствія и какъ бы необходимыя атрибуты права собственности Государя на деньги—мѣру права Государя на свою вещь“.—(Bridrey 110—115).

1) Таково мнѣніе Эрнеста Бабелона, „Я не считаю,—говоритъ онъ,—правильнымъ и пріемлемымъ то принципиальное истолкованіе, которое Бридрэ даетъ операціямъ, практиковавшимся надъ деньгами въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ. Отождествленіе денегъ съ прочими „мѣрами“ никогда не было столь полнымъ, какъ насъ хотятъ въ томъ увѣрить, нельзя утверждать, что феодальное средневѣковье способно было распознать въ металлическихъ деньгахъ только ихъ функціи знака и мѣрила цѣнности, ибо мы знаемъ, что эта эпоха, наоборотъ, постоянно озабочена металлическимъ содержаніемъ денежныхъ знаковъ... Несмотря на нѣкоторыя школьныя опредѣленія, феодальное средневѣковье не знало въ теоріи и не осуществляло на практикѣ идеи денегъ какъ знака, безъ внутренней цѣнности; никогда средневѣковыя деньги... какъ бы ни была низка ихъ металлическая цѣнность, не трактовались какъ простая цѣнность“. Но и Бабелонъ признаетъ, что „въ феодальной концепціи... первымъ признакомъ денегъ является то, что онѣ составляютъ собственность Государя и существенную часть его домѣнта“. См. Ernest Babelon. La théorie féodale de la monnaie. Extrait des mémoires de l'academie des inscriptions et belles-lettres. Tome XXXVIII, I-re partie. Paris, 1908, pp. 21 et 27.

2) Bridrey г. с. 118.

droit royal et par tout nostre royaume appartient que faire
teles monnoyes comme il Nous plaist, et leur donner prix ¹⁾).

Въ эту феодальную доктрину денегъ развитіе политическихъ отношеній вносило фактическія ограниченія, имѣвшія крупное политическое значеніе, а именно монетныя права сеньеровъ отрицались въ пользу короля, пока, наконецъ, корыстная порча денегъ и королями не стала невыносима. Тогда ученію о томъ, что деньги суть „вещь“ Государя, была противопоставлена новая доктрина, зародыши которой уже имѣлись у *Аристотеля* и которая постепенно зрѣла въ средневѣковомъ каноническомъ и римскомъ правѣ ²⁾. Согласно этому новому ученію деньги есть достояніе всего общества, и только общество можетъ ими распоряжаться; никакіе эксперименты Государя надъ деньгами не должны быть терпимы. Эта доктрина была въ чрезвычайно ясной формѣ провозглашена *Николаемъ Орезміемъ* въ его знаменитомъ „Трактатѣ“, первая редакція котораго, согласно *Бридрэ*, относится къ 1355 г.; осуществить ее еще въ XIV вѣкѣ пытались революціонные *Etats Généraux* 1355 г. а также самъ король Карль V (Мудрый), поклонникъ *Аристотеля* и ученикъ *Орезмія* ³⁾.

Въ появленіи на свѣтъ новой идеи мы имѣемъ передъ собою не только весьма важный политическій фактъ, рожденіе въ области экономической политики идеи Государства, противопоставляемаго Государю,—новое пониманіе денегъ и основъ денежной политики интересно и важно съ точки зрѣнія развитія проблемы „основного дуализма“. Логически-формально, конечно, пониманіе денегъ, какъ достоянія всего общества, недалеко ушло отъ взгляда на нихъ какъ на „вещь“ Государя, ибо общество тутъ рассматри-

¹⁾ Тамъ же, стр. 118—119.

²⁾ О подготовкѣ новой доктрины въ ученіи *Аристотеля*, въ теоріяхъ канонистовъ и романистовъ см. у *Bridrey*, гл. IV Sources de la doctrine. pp. 299—438.

³⁾ Ср. цитированное выше изумительное по эрудиціи изслѣдованіе *Bridrey*.

вается не какъ „система“, а какъ „единство“¹⁾, т.-е. мѣняется только субъектъ власти и деньги остаются созданиѣмъ закона. Но *психологически* новая доктрина подготавливаетъ побѣду „органическаго“ пониманія денегъ надъ чисто „раціональнымъ“ пониманіемъ, разсматривающимъ деньги какъ простое созданиѣ закона.

Феодальная теорія денегъ, по существу воскрешенная въ новѣйшее время *Кнаппомъ* подъ названіемъ „государственной“, была жива въ умахъ и въ эпоху меркантилизма. Англійскій меркантилистъ Николай *Барбонъ* въ 1690 г. пишетъ съ лапидарной силой: „Money is a value made by a

1) Для социологіи нѣтъ, быть можетъ, различія болѣе глубокаго и болѣе существеннаго, чѣмъ различіе „единства“ и „системы“. Значеніе этого различія коренится въ томъ, что оно указываетъ на различіе, имѣющее самый общій и основной смыслъ.

Система есть область ирраціональнаго, есть сфера, гдѣ господствуетъ начало гетерогоніи цѣлей, которая состоитъ въ томъ, что «вездѣ, гдѣ цѣлевая представленія вступаютъ въ ходъ событій, какъ причинныя условія, дѣйствующій въ качествѣ причины цѣлевой мотивъ отнюдь не вполне совпадаетъ съ являющейся слѣдствіемъ этой причины объективной цѣлью, но послѣдняя въ большемъ или меньшемъ размѣрѣ превышаетъ предшествующее ему цѣлевое представленіе, или же, подъ вліяніемъ противодѣйствующихъ условій, отстаетъ отъ него. Всякая воля, поступающая цѣлесообразно, достигаетъ, поэтому, цѣлей, которыя не составляли предмета хотѣнія, потому что не предвидѣлись, и въ то же время, съ другой стороны, отдѣльныя бывшія въ представленіи цѣли, вслѣдствіе встрѣчаемаго ими сопротивленія, не осуществляютъ». См. *W. Wundt. System der Philosophie. 2-te Aufl. Leipzig. 1897. S. 328.* Значеніе этого принципа въ исторіи человѣчества сильно подчеркивалъ *Гегель*: «во всемірной исторіи изъ дѣйствій людей вообще можетъ получиться нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ то, къ чему они стремятся и чего достигаютъ, чѣмъ то, что они непосредственно знаютъ и желаютъ». *Philosophie der Geschichte. 3-te Aufl. Berlin 1848. S. 87.* Превосходное развитіе этой мысли далъ *Энгельсъ* въ своемъ извѣстномъ этюдѣ о *Фейербахѣ*. Соответствующее мѣсто цитировано въ моихъ «Критическихъ Замѣткахъ», стр. 56—59.

Единство есть, наоборотъ, область раціональнаго, есть сфера, въ которой господствуетъ начало, полярное гетерогоніи цѣлей, начало автогоніи цѣлей. Въ системѣ дѣйствуетъ безсознательное, ибо въ ней *ex hypothesi* не можетъ быть субъективнаго сознанія. Наоборотъ, въ единствѣ все можетъ и должно быть сознательно. Между системой и единствомъ нѣтъ, конечно, абсолютной противоположности и непреходимой пропасти. «Систематическая» связь или что то же, органическое взаимодействіе можетъ рождать *объективное* теоло-

law". 1). А русскій меркантилистъ петровской эпохи *Полосиновъ* выражается гораздо конкретнѣе, съ патріархальной простотой: „А дѣлать бы не по иноземчески по цѣнѣ мѣди, но по изволенію Императорскаго Величества... мы не иноземцы не мѣди цѣну исчисляемъ, но имя Царя своего величаемъ; намъ не мѣдь дорога, но дорого его царское именованіе. Того ради мы не вѣсь въ нихъ числимъ, но считаемъ начертаніе на ней... У иноземцевъ короли такой власти не имѣютъ яко народъ; и того ради короли ихъ не могутъ по своей волѣ что сотворити, но самовластны у нихъ подданные ихъ, а паче купецкіе люди. И тымъ купцы по купечеству своему товары въ деньгахъ числятъ, а королевскую персону полагаютъ на нихъ вмѣсто свидѣтеля, что та цата имѣетъ въ себѣ толико товару, за что она идетъ. А по нашему простому разумѣнію, то стало быть королю безчестье, а не честь, что не по имени его деньги въ себѣ силу имѣютъ, но по купеческой цѣнѣ.

И тымъ иноземцы хотятъ то учинить, чтобъ и у насъ въ Россіи деньги были бы по цѣнѣ въ нихъ положеннаго товара, того ради прилагаютъ въ мѣдныя деньги часть серебра, дабы стоило матеріаломъ своимъ того, за koliko ей ходить. И мнѣ ся мнитъ, той ихъ совѣтъ вельми намъ непріятенъ, непристоенъ; понеже у насъ самый властительный и всецѣлый Монархъ, и не аристократъ, ниже демо-

гическое единство, создавать организмъ. Въ этомъ рожденіи цѣлаго изъ взаимодействія элементовъ и заключается онтологическая проблема «организма». Но все-таки «система» и «единство», какъ виды «цѣлаго» должны быть строго различаемы, и въ особенности это необходимо въ обществѣдѣніи.

Соотвѣтственно различенію системы и единства, мы въ цѣломъ человѣческихъ дѣлъ, т.-е. человѣческой жизни, основанной на сожительствѣ людей, можемъ различать два порядка явленій: явленія «систематическія», или *гетерогенныя* и явленія телеологическія, или *автогенныя*. Явленія телеологическія не совпадаютъ съ явленіями государственными, но эти послѣднія, можно сказать, суть явленія, существенно и характерно телеологическія, и потому психологически вполне естественно, что они въ общественной жизни заслоняютъ собою всѣ прочія явленія того же порядка.

1) *Nikolas Barbon. A Discourse of Trade. Reprint of Economic Tracts. Edit. by Jacob H. Hollander, Baltimore, 1905.*

кратъ. И того ради мы не серебро почитаемъ ниже мѣдъ цѣнимъ, по намъ честно и сильно именованіе Его Императорскаго Величества; у насъ толь сильно его Пресвѣтлаго Величества слово, *еще бѣ повелѣлъ на мѣдной золотниковой цѣпъ положить рублевое начертаніе, то бы она за рубль и въ торгахъ ходить стала во вѣки вѣковъ неизмѣнно*¹⁾.

10. Въ проблемѣ денегъ основной дуализмъ въ нашемъ смыслѣ обычно перекрещивается съ различеніями совершенно другого порядка. Вопросъ о томъ, есть ли деньги явленіе „естественное“ или „раціональное“, гетерогеническое или автогеническое и въ какой мѣрѣ въ деньгахъ представленъ элементъ естественный и элементъ раціональный, совершенно не совпадаетъ или по крайней мѣрѣ не на всемъ своемъ протяженіи совпадаетъ съ тѣмъ вопросомъ, который въ теоріи денегъ раздѣляетъ „номиналистовъ“ и „металлистовъ“. Однако вопросъ о томъ, прикрѣпляется ли качество настоящихъ денегъ лишь къ такому предмету, который въ томъ самомъ количествѣ, въ которомъ онъ употребляется какъ деньги, имѣетъ цѣну и помимо денежнаго употребленія, или деньги могутъ существовать независимо отъ такого матеріально-товарнаго субстрата,—этотъ вопросъ ни исторически, ни—что для насъ важнѣе—статически не совпадаетъ съ вопросомъ объ „естественности“ или „раціональности“ денегъ. Могутъ ли настоящія деньги быть нематеріальны (*unstofflich*) съ точки зрѣнія товарнаго оборота, этотъ вопросъ означаетъ совсѣмъ не то же, что вопросъ о томъ, суть ли деньги созданіе государства и политики, т.-е. явленіе, для котораго—*ex definitione*—существеннымъ является „раціональный“ элементъ. Смѣшеніе этихъ двухъ различныхъ вопросовъ происходитъ потому, что нематеріальныя деньги (*autogenisches Geld Кнатта*) генетически такъ же, повидимому, регулярно вытекаютъ изъ дѣятельности государства, изъ раціональнаго источника, какъ деньги

¹⁾ Подчеркнуто мною. «Книга о скудости и богатствѣ». Соч. Ивана Посошкова, изд. М. Погодина. Часть первая. Москва, 1842, стр. 253—254.

матеріальныя (hylogenisches Geld *Кнаппа*) возникаютъ независимо отъ государства, развиваются стихійно изъ мѣнового оборота. Однако, повторяемъ, генезисъ той и другой формы денегъ нисколько не рѣшаетъ вопроса объ ихъ природѣ (въ систематическомъ смыслѣ). Въ своемъ походѣ противъ „металлизма“ *Кнаппъ* смѣшалъ именно эти двѣ точки зрѣнія, и это—главный коренной порокъ его „государственной теории денегъ“. Въ критикѣ металлизма онъ побѣдоносенъ, всегда попадаетъ въ цѣль, но „государственной“ природы денегъ онъ вовсе не доказываетъ. Наоборотъ, самъ онъ вынужденъ указывать, что рѣшающее значеніе имѣетъ не то, что „государство охотно дѣлало бы, если бы могло, а то, что оно дѣлаетъ“ ¹⁾. Онъ самъ подчеркиваетъ, что «понятіе валютарныхъ денегъ не можетъ быть найдено, если въ основу его класть лишь законы» ²⁾. Т.-е. онъ хочетъ сказать, что не законы, а ихъ осуществленіе или, что то же, управленіе существенно для пониманія денегъ, какъ государственнаго явленія ³⁾. Ибо „государство фактически не связано своими законами, которые оно поддерживаетъ для своихъ подданныхъ; оно само иногда создаетъ новое право не посредствомъ законовъ, а фактическимъ поведеніемъ и затѣмъ уже иногда измѣняетъ законы такъ, что они соотвѣтствуютъ его фактическому поведенію“ ⁴⁾. Самъ *Кнаппъ* настойчиво указываетъ, какъ въ исторіи денегъ дѣйствуетъ начало гетерогоніи

1) Staatliche Theorie des Geldes. Leipzig, 1905, S. 42.

2) I. c. S. 97.

3) „Войско есть нѣкоторое административное цѣлое, хорошо ли оно вооружено или худо, и также обстоитъ дѣло со строемъ платежныхъ средствъ (ebenso steht es mit der Verfassung der Zahlungsmittel): онъ есть административное явленіе и прежде всего долженъ быть понятъ, какъ таковой, прежде, чѣмъ будетъ отдано предпочтеніе тѣмъ или инымъ платежнымъ средствамъ“ (*Кнапп*, I. c. 44—45). Ср. также краткое, но чрезвычайно яркое резюме теории *Кнаппа* въ его докладѣ, читанномъ въ австрійскомъ экономическомъ обществѣ: „Die Beziehungen Oesterreichs zur staatlichen Theorie des Geldes“ въ Zeitschrift für Volkswirtschaft, Socialpolitik und Verwaltung, XVII Band, 1909, IV Heft, S. 439—452.

4) I. c. 97.

цѣлей ¹⁾; какъ, въ частности, „хартальность денегъ, это завоеваніе высокой мудрости, это драгоценное явленіе соціальной, государственно-упорядоченной жизни выросло изъ столь низкаго корня, а между тѣмъ таково естественное теченіе вещей, которое наблюдается въ развитіи всѣхъ учреждений. Низкія цѣли вызываютъ къ жизни учрежденія (Einrichtungen), которыя развиваютъ изъ себя самыя высокія слѣдствія“ ²⁾.

Но именно этотъ стихійный, органическій или, какъ мы предпочитаемъ говорить, гетерогеническій характеръ денегъ означаетъ, что онѣ не суть просто „государственное“ явленіе. Ибо не только ех definitione, но и по существу дѣйствія государства ³⁾ суть дѣйствія „раціональныя“ или, выражаясь нашимъ болѣе точнымъ терминомъ, явленія автогеническія. Въдѣ именно въ этомъ и отличіе государства отъ общества, что явленія государства приурочены, какъ цѣлесообразныя дѣйствія, къ государству, какъ къ ихъ субъекту, и потому суть явленія принципиально-автогеническія. Поскольку государство дѣлаетъ не то, что оно хо-

¹⁾ Впрочемъ *Кнаппъ*, оперируя идеей гетерогоніи цѣлей, не совсѣмъ отчетливо и точно формулируетъ эту идею. Такъ, говоря о возникновеніи того, что онъ на своемъ искусственномъ языкѣ называетъ гилолепсией, онъ разсуждаетъ: не „предѣльную цѣну имѣли въ виду короли, а пошлину за чеканку монеты (Schlagschatz),—опять-таки примѣръ, какъ въ исторіи права дѣйствуютъ учрежденія, которыя возникаютъ изъ совсѣмъ другихъ цѣлей (другихъ чѣмъ какія? П. С.), такъ что послѣдствія являются совершенно независимыми отъ первоначально имѣвшейся въ виду цѣли. Для историка права первоначальныя цѣли учрежденій не лишены интереса, но его задача состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы изобразить независимыя отъ этихъ цѣлей, нежелаемыя и принимающія грандіозныя размѣры слѣдствія (die davon ganz unabhängigen, die ungewollten und übermächtig werdenden Folgen); въ этихъ слѣдствіяхъ воплощается подлинное содержаніе его изслѣдовательской работы“ (I. с. SS. 77.—78). Въ разсужденіи *Кнаппа* невѣрно предположеніе, что „слѣдствіе“ „независимо“ отъ цѣлей. Слѣдствія только не соответствуютъ ни субъективно, ни объективно цѣлямъ; слѣдствія съ цѣлями несогласны и имъ неадекватны.

²⁾ I. с. S. 73.

³⁾ Различіе между словами и дѣйствіями, между закономъ (или порядкомъ) и политикой (или управленіемъ),—различіе, которому *Кнаппъ* придаетъ такое значеніе, не существенно съ нашей точки зрѣнія, и мы и то и другое объемлемъ однимъ понятіемъ государственныхъ дѣйствій.

четь, оно растворяется въ обществѣ, и его дѣйствія тонуть въ системѣ гетерогеническихъ явленій, изъ которыхъ складывается то, что мы называемъ обществомъ. Если бы „политика“, къ которой относится денежное дѣло, по теоріи *Кнаппа* ¹⁾ была всецѣло подчинена началу гетерогоніи цѣлей, она перестала бы существовать, какъ „политика“. Ибо вся она основана на томъ предположеніи, что цѣль, которую преслѣдуетъ субъектъ „политики“, осуществима и осуществляется. Въ этого предположенія политика не то что теряетъ смыслъ, а именно перестаетъ существовать, исчезаетъ.

И если *Кнаппъ*, давшій своему труду заглавіе „Государственная теорія денегъ“, признаетъ далѣе, что могутъ быть деньги, выпущенныя не государствомъ ²⁾, то это не имѣетъ значенія съ точки зрѣнія нашихъ различій. Не государство въ спеціальному государственно-правовомъ смыслѣ, а государство какъ субъектъ, какъ творецъ автогеническихъ денегъ интересуется насъ. Но государство не есть единственный мыслимый и реальный творецъ автогеническихъ денегъ. *Кнаппъ* сознаетъ это. Онъ, въ центрѣ теоріи денегъ поставившій функцію платежнаго средства, заявляетъ: „платежъ есть во всякомъ случаѣ дѣйствіе, предполагающее нѣкое общеніе, будетъ ли этимъ общеніемъ государство, или кругъ кліентовъ банковъ, или какой-нибудь иной платежный союзъ, это второстепенный вопросъ; платежное общеніе можетъ даже переступить границы государства, какъ, на примѣръ, при автометаллизмѣ, платежное общеніе котораго состоитъ изъ всѣхъ тѣхъ, кто признаетъ въ качествѣ мѣноваго блага серебро, или желѣзо, или золото. Но какъ только автометаллизмъ преодолѣнъ, платежное общеніе должно быть управляемо (имѣть правительственное руководство) ³⁾, должны быть на лицо силы, которыя юридически регулируютъ характеръ и способъ (Art und

¹⁾ „In dies Gebiet (Sc. der Politik) gehört das Geldwesen“. L. c. S. 99.

²⁾ Es giebt auch Geld von unstaatlicher Emission. L. c. S. 84.

³⁾ Muss die Zahlgemeinschaft eine regiminale Leitung haben.

Weise) платежа. Платежныя общенія тогда имѣють средоточіе, изъ котораго исходитъ управленіе: въ случаѣ государственныхъ денегъ такимъ средоточіемъ является государственная власть, въ частномъ платежномъ дѣлѣ имъ является, на примѣръ, банкъ¹⁾.

Однако, въ этомъ словесномъ признаніи негосударственности денегъ и платежнаго дѣла мы не можемъ видѣть признанія „общественнаго“, въ нашемъ смыслѣ, характера денегъ, какими мы ихъ знали до сихъ поръ и какими онѣ являются всего яснѣе въ международномъ автометаллическомъ общеніи. Но тотъ богатый историческій матеріалъ, который собранъ въ книгѣ самого *Кнаппа*, весьма значительно укрѣпляетъ взглядъ на деньги, какъ на институтъ въ нашемъ смыслѣ „общественный“ и eo ipso негосударственный. Лишь постепенно и лишь неполно въ предѣлахъ государства они превращаются въ институтъ управляемый или раціональный, и въ этомъ смыслѣ государственный. Заслуга *Кнаппа* состоитъ въ томъ, что онъ на исторіи денежнаго обращенія нѣкоторыхъ современныхъ государствъ подмѣтилъ и изобразилъ этотъ процессъ раціонализаціи денегъ, главнымъ агентомъ котораго является государство, почему весь процессъ принимаетъ характеръ своеобразнаго *огосударствленія*. Этимъ объясняется, почему *Кнаппъ* такъ легко поддался соблазну свои наблюденія надъ процессомъ раціонализаціи и огосударствленія денегъ обобщить въ систематическую форму государственной теоріи денегъ. Въ то же время этотъ процессъ раціонализаціи денегъ, повидимому, окончательно отрываетъ деньги отъ металлической основы. Вотъ почему „государственная теорія“ *Кнаппа* противопоставляетъ себя металлizmu. Но логически государственному пониманію денегъ противостоитъ вовсе не металлизмъ, а общественное (въ нашемъ смыслѣ) пониманіе денегъ. Центръ тяжести, дѣйствительное своеобразие теоріи *Кнаппа* заключается именно въ пониманіи

¹ L. c. S. 140.

денегъ, какъ автогеническаго по *существу* явленія. Эта точка зрѣнія всего ярче выступаетъ у него въ утвержденіи, что прочная цѣна золота „wird gemacht, wird von unserem Staat für seine Einwohner gemacht“. „Она не возникаетъ сама собой. И какъ она дѣлается для золота, такъ же она могла бы быть сдѣлана для каждаго другого металла, и для серебра—если бы это представлялось цѣлесообразнымъ“ ¹⁾.

А въ то же время самъ *Кнаппъ* подчеркиваетъ, что государство не всемогуще въ своемъ денежномъ дѣланіи, что оно зависитъ отъ „данныхъ отношеній могущества“, которыя сильнѣе всякихъ намѣреній государства ²⁾. Въ разсужденіяхъ *Кнаппа* тутъ если не противорѣчія, то неясность, вытекающая изъ невыработанности тѣхъ основныхъ философскихъ и соціологическихъ понятій, которыми онъ оперируетъ.

11. Но проблема все-таки остается проблемой: можетъ ли государство, какъ таковое, „дѣлать“ цѣну денегъ? Установленіе прочной цѣны золота, о которомъ говоритъ *Кнаппъ*, есть лишь частный случай этого общаго вопроса. Постановка и разсмотрѣніе этого вопроса, на который *Кнаппъ*, при всей его кажущейся рѣшительности, не даетъ яснаго отвѣта, который онъ—такое утвержденіе можетъ показаться страннымъ, но оно съ подлиннымъ вѣрно—въ сущности въ ясной формѣ нигдѣ не ставитъ, а только какъ бы даетъ подразумѣвать, есть обсужденіе проблемы денегъ съ точки зрѣнія основного дуализма.

Кнаппъ говоритъ въ предисловіи къ своему труду: „теорія должна быть доведена до крайнихъ выводовъ, иначе она не имѣетъ никакой цѣны. Практикъ можетъ довольствоваться половинчатостями, и даже онъ долженъ ими довольствоваться, теоретикъ же,—погибшій человѣкъ, если онъ остается въ плѣну у половинчатостей“ ³⁾.

Однако, самъ *Кнаппъ* въ своей государственной теоріи де-

¹⁾ L. c. S. 83.

²⁾ L. c. S. s. 96 und 101.

³⁾ L. c. S. VII.

негъ не только не дошелъ до крайностей, но и не достигъ полной ясности, достижимой лишь при рѣзкомъ противопоставленіи крайнихъ точекъ зрѣнія.

Суть деньги по существу автогеническое или гетерогеническое явленіе? Такова должна быть рѣзкая постановка проблемы, ставящая на очную ставку двѣ крайности. Тутъ мы сразу должны повиниться въ „половинчатости“. Оставаясь на почвѣ *фактовъ*, мы на явленіи денегъ на разныхъ ступеняхъ ихъ развитія можемъ констатировать лишь основной дуализмъ общественно-экономическаго процесса. Моментъ „естественный“, гетерогеническій въ огромной мѣрѣ преобладаетъ въ деньгахъ въ теченіе очень продолжительнаго времени, но моментъ рациональный, автогеническій никогда не отсутствуетъ въ нихъ.

Задача и исторіи развитія, и теоріи денегъ заключается въ томъ, чтобы въ реальномъ явленіи денегъ разсмотрѣть и взвѣсить дѣйствіе обоихъ этихъ моментовъ. Такое изслѣдованіе спеціально въ отношеніи къ деньгамъ не входитъ въ задачи нашего труда, хотя къ проблемѣ денегъ съ другой точки зрѣнія намъ придется еще подойти. Мы коснулись проблемы денегъ здѣсь съ этой стороны лишь для иллюстраціи нашей мысли объ основномъ дуализмѣ. Такъ какъ теорія денегъ, съ точки зрѣнія основнаго дуализма, есть лишь особый случай и спеціальнй вопросъ теоріи цѣны, то на этомъ еще болѣе обширномъ полѣ передъ нами возникаетъ та же проблема.

Петръ Струве.

Этика Д. Юма. II. Основные принципы.

I.

Въ одномъ изъ своихъ предшествующихъ очерковъ, посвященныхъ изображенію важнѣйшихъ направленій англійской морали, мы охарактеризовали психологическія предпосылки этики одного изъ крупнѣйшихъ британскихъ моралистовъ XVIII в.—Д. Юма ¹⁾. Мы тогда же отмѣчали затрудненіе при выясненіи упомянутыхъ психологическихъ предпосылокъ, имѣющее для себя основаніе въ двойной редакціи главныхъ сочиненій Юма. Аналогичное затрудненіе имѣетъ мѣсто и въ отношеніи основныхъ принциповъ этики Юма, изложенныхъ также въ двухъ главныхъ трактатахъ изъ области морали, хотя эти трактаты не являются единственными источниками для характеристики этическихъ воззрѣній Юма. Эти моральные трактаты Юма носятъ слѣдующія заглавія: „Трактатъ о человѣческой природѣ“, 3-я книга „О морали“ (Treatise of the human nature, B. III Of morals) и „Исслѣдованіе о принципахъ морали“ (Enquiry concerning the principles of morals ²⁾. Но кромѣ этихъ двухъ главныхъ сочиненій въ данномъ случаѣ должны быть привлечены къ разсмотрѣнію и другія произведенія Юма или, вѣрнѣе, нѣкоторыя отдѣльныя мѣста изъ этихъ произведеній, поскольку они также могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ на интересующій насъ предметъ. Сюда нужно отнести, прежде всего, нѣсколь-

¹⁾ Вопросы философіи и психологіи, кн. 101.

²⁾ Мы разумѣемъ здѣсь и послѣдующія дополнителныя разъясненія къ этому сочиненію, а также и слѣдующій за нимъ «Диалогъ».

ко мѣстъ изъ трактатовъ Юма по философіи религіи („Діалоги о естественной религіи“ и „Естественная исторія религіи“), на почвѣ которыхъ можно опредѣлить отношеніе Юма къ религіозному элементу въ процессѣ обоснованія нравственныхъ принциповъ. Затѣмъ, нужно имѣть въ виду посмертныя статьи Юма („О безсмертіи души“ и „О самоубійствѣ“), правда, имѣющія сравнительно мало значенія при уясненіи взглядовъ Юма въ данной области. Далѣе, имѣютъ нѣкоторое отношеніе сюда отдѣльные его „Опыты“, рассчитанные на широкой кругъ читателей и въ относительно популярной формѣ трактующіе вопросы изъ области морали, политики и литературы. Здѣсь можно назвать слѣдующіе опыты: „О достоинствѣ или низости человѣческой природы“, „О масштабѣ вкуса“ и, наконецъ, четыре болѣе значительныхъ по объему очерка подъ слѣдующими заглавіями: „Эпикуреецъ“, „Стоикъ“, „Платоникъ“, Скептикъ“. Къ сожалѣнію, эти послѣдніе четыре очерка, несмотря на ихъ философское названіе, имѣютъ очень небольшое значеніе для уясненія существа моральныхъ взглядовъ Юма. Юмъ самъ въ предисловіи къ нимъ говоритъ, что онъ употребляетъ упомянутые философскіе термины въ очень широкомъ смыслѣ, и подъ ними, по его мнѣнію, нельзя искать точной характеристики извѣстныхъ античныхъ направленій. Кромѣ того, изложеніе воззрѣній, принадлежащихъ представителю опредѣленнаго направленія, ведется здѣсь въ строго объективной формѣ, такъ что за такимъ безстрастнымъ изображеніемъ трудно уловить истинныя мысли самого автора.

Но какъ бы то ни было, основнымъ источникомъ въ данномъ случаѣ являются два названные сочиненія, посвященные спеціальному обсужденію моральной проблемы. Приступая къ самому изложенію этическихъ воззрѣній Юма, на почвѣ этихъ источниковъ, мы встрѣчаемся здѣсь съ ранѣе упомянутымъ затрудненіемъ: это—двойная редакція этихъ источниковъ. Затрудненіе это не можетъ быть разрѣшено такъ, чтобы совершенно отбросить первую редакцію и остановиться только на второй. Въ этомъ случаѣ мы снова не

можемъ вполне послѣдовать не разъ уже упоминавшемуся нами желанію Юма, выраженному въ предсмертномъ предисловіи къ изданію его сочиненій (вышедшему уже послѣ его кончины) ¹⁾. Правда, въ общемъ принципы обоихъ произведеній можно считать сходными, хотя это сходство, какъ мы увидимъ въ послѣдствіи, нельзя обращать въ полное тождество. Далѣе, „Изслѣдованіе о принципахъ морали“ написано Юмомъ въ расцвѣтъ его духовной мощи, выполнено по болѣе опредѣленному плану, прекрасно обработано со стороны стиля и самимъ авторомъ признается „несравнимо лучшимъ изъ всѣхъ его сочиненій—историческихъ, философскихъ и литературныхъ“ ²⁾. Но этой внѣшней стройности и обработанности не всегда соотвѣтствуетъ строгость чисто-логическаго построенія, въ которомъ нерѣдко чувствуются нѣкоторыя колебанія и нерѣшительность, нѣкоторыя опасенія, что развиваемые авторомъ взгляды не всегда будутъ вѣрно поняты читателями. Отсюда цѣлый рядъ добавленій къ основному изложенію (добавленія относительно природы моральнаго чувства, себялюбія, справедливости и т. п.), гдѣ Юмъ пытается дать болѣе ясное истолкованіе своимъ основнымъ положеніямъ и предохранить отъ тѣхъ недоразумѣній, которыя естественно могутъ вкрасться въ пониманіе его мыслей. Все это обнаруживаетъ нѣкоторыя колебанія въ самихъ воззрѣніяхъ Юма, указываетъ на нѣкоторый довольно длительный процессъ въ развитіи этихъ взглядовъ, и, конечно это обстоятельство не должно быть опускаемо при характеристикѣ моральной системы Юма. Во всякомъ случаѣ, если основные моральные принципы одинаковы въ обоихъ произведеніяхъ Юма, есть однако извѣстное различіе въ комбинаціи этихъ принциповъ, выдвиганіе на первое мѣсто—однихъ и какъ бы затушеваніе другихъ,—все это не въ одинаковой формѣ въ обоихъ произведеніяхъ. Мы отмѣтимъ эти различія ниже, при болѣе конкретной характеристикѣ эти-

¹⁾ Ср. Вопросы философіи, кн. 101.

²⁾ Hume D. My own life. Essays, ed. by Green and Grose, London, 1889, v. I, p. 4.

ческихъ воззрѣній Юма, но указать самыя общія различія, въ силу которыхъ мы считаемъ необходимымъ пользоваться обѣими редакціями, мы попытаемся теперь же, на порогѣ этой характеристики.

Такъ, прежде всего, въ первой редакціи своего труда по этикѣ Юмъ считаетъ возможнымъ ограничиться наименьшимъ количествомъ принциповъ въ процессѣ объясненія моральной дѣятельности, рассматривая умноженіе объясняющихъ факторовъ какъ ненаучный пріемъ, столь излюбленный многими философами ¹⁾. Во второй редакціи мы, наоборотъ, встрѣчаемъ нѣсколько мѣстъ, гдѣ Юмъ выражаетъ порицаніе этой любви къ чрезмѣрнымъ упрощеніямъ, въ силу которыхъ часто искажается, въ угоду предвзятой теоріи, самая природа объясняемыхъ явленій ²⁾. Затѣмъ, что касается развитія основныхъ принциповъ, то оно идетъ не совершенно тождественнымъ путемъ въ обѣихъ редакціяхъ. Въ первомъ произведеніи, послѣ установки важнѣйшихъ положеній относительно принципа моральной оцѣнки (отрицаніе интеллектуальнаго критерія и признаніе эмоціональной оцѣнки какъ основной) центръ тяжести переносится авторомъ на характеристику добродѣтели справедливости, поскольку она предполагаетъ установленіе извѣстнаго равновѣсія между эгоистическими тенденціями человѣческой природы и ея благожелательными задатками. Понятно, что при такой концепціи добродѣтель справедливости постоянно характеризуется какъ искусственное порожденіе, создавшееся постепенно, въ силу необходимыхъ условій человѣческаго общежитія. Поэтому Юмъ естественно удѣляетъ здѣсь слишкомъ много мѣста анализу различныхъ формъ общественныхъ отношеній, на почвѣ которыхъ постепенно культивировалась характеризующая добродѣтель. Въ связи съ этимъ особенно отбѣняется принципъ утилитаризма, поскольку польза является въ высшей степени цѣннымъ об-

¹⁾ Treatise, III, p. 249 (Изд. Грина и Гроза).

²⁾ Enquiry, p. 269 (Изд. Грина и Гроза).

ясняющимъ началомъ многихъ социальныхъ обязательствъ. Далѣе, симпатія,—этотъ фундаментальный психологическій принципъ, которому Юмъ придаетъ такое большое значеніе и во второй части „Трактата“, въ разсужденіи о природѣ эмоцій,—разсматривается именно какъ обще-психологическій факторъ, не отождествляясь вполнѣ съ благожелательными задатками человѣческаго существа. Въ силу ранѣе указаннаго, какъ бы юридическаго толкованія добродѣтели, Юмъ очень мало останавливается на анализѣ такъ называемыхъ естественныхъ добродѣтелей, которыя имѣютъ меньшую социальную цѣнность. Нѣсколько иначе ведется дѣло въ „Исслѣдованіи о принципахъ морали“. Правда, здѣсь съ самаго же начала устанавливаются указанные основные принципы (отверженіе интеллектуальнаго критерія и признаніе рѣшающаго значенія за чувствомъ), но центръ тяжести здѣсь полагается въ подчеркиваніи благожелательныхъ тенденцій человѣческаго существа. Оттого здѣсь очень много полемики съ Гоббсомъ и его послѣдователями (безъ названія именъ), поскольку всѣ эти мыслители на первый планъ выдвигаютъ эгоистическіе задатки человѣческой природы. Въ этомъ же стремленіи защитить универсальность благожелательныхъ тенденцій лежитъ и основаніе для вышеупомянутыхъ добавочныхъ экскурсовъ относительно природы моральнаго чувства и себялюбія, въ которыхъ Юмъ пытается предохранить свои основные взгляды отъ всякихъ перетолкованій. Нужно замѣтить, что нѣкоторыя изъ этихъ добавленій были сдѣланы въ позднѣйшихъ изданіяхъ, и слѣдовательно, въ воззрѣніяхъ Юма постепенно происходила нѣкоторая—правда, очень незначительная—эволюція. Последняя состояла въ томъ, что Юмъ начиналъ гораздо больше цѣнить благожелательныя тенденціи нашей природы, тѣснѣе приближаясь въ этомъ случаѣ къ такимъ изъ своихъ предшественниковъ, какъ Шефтсбѣри или Гетчесонъ, между тѣмъ какъ раньше онъ стоялъ ближе къ Бэтлеру. Въ связи съ такимъ поворотомъ Юмъ иначе смѣтритъ и на чувство симпатіи, разсматривая его не какъ преимущественно формаль-

ное свойство человѣческой природы, а какъ природное тяготѣніе въ сторону дѣйствій, направленныхъ къ благу другихъ. Вообще, здѣсь ясно замѣтно смягченіе утилитарнаго принципа, болѣе радикально и послѣдовательно проведеннаго въ первой редакціи.

Все это показываетъ, что при изложеніи этическихъ воззрѣній Юма мы должны пользоваться обоими съ сочиненіями, относящимися къ области моральной философіи. Несомнѣнно, позднѣйшее сочиненіе заслуживаетъ предпочтенія, поскольку оно служить выраженіемъ взглядовъ Юма въ наиболѣе зрѣлый періодъ его жизни и поскольку мы встрѣчаемъ здѣсь болѣе совершенную обработку съ внѣшней стороны. Но этимъ нисколько не опровергается необходимость принимать во вниманіе и болѣе раннюю редакцію, игнорированіе которой, несомнѣнно, невыгодно отразилось бы на уясненіи самаго существа этическихъ воззрѣній Юма. Такъ, самая эволюція взглядовъ Юма, о которой мы только что упоминали, можетъ быть понята или даже представлена только при сопоставленіи воззрѣній Юма, какъ они выражены были въ различные періоды его жизни. Затѣмъ, въ первой редакціи мы встрѣчаемъ опредѣленную формулировку основныхъ принциповъ, которые въ послѣдующей редакціи выступаютъ уже не въ такой рельефной формѣ (разумѣемъ не разъ упоминавшіяся—отверженіе интеллектуальнаго критерія и защиту эмоціональнаго элемента въ процессъ моральной оцѣнки). Далѣе, при такомъ игнорированіи были бы мало понятны разнообразныя юридическія конструкции, которыя выступаютъ на сцену и во второй редакціи, но истинное значеніе которыхъ вполнѣ уясняется только въ первой обработкѣ, гдѣ имъ отводится самое видное мѣсто среди другого матеріала. Наконецъ, и самый утилитаризмъ Юма едва ли можетъ быть вполнѣ понятъ, въ самомъ его существѣ, если мы ограничимся только второй редакціей: колебанія Юма въ этомъ вопросѣ, какъ они выступаютъ передъ нами въ послѣдней обработкѣ, едва ли будутъ въ состояніи дать истинное представленіе о томъ, въ чемъ же заклю-

чается основание для признанія извѣстнаго рода дѣйствій добродѣтельными. Все это не позволяетъ намъ согласиться съ тѣми изслѣдователями философіи Юма, которые считаютъ возможнымъ ограничиться въ своихъ работахъ только первой редакціей относящагося сюда сочиненія Юма ¹⁾.

II.

Реальность нравственныхъ различій, по мнѣнію Юма, составляетъ несомнѣнный фактъ, и едва ли найдется человѣкъ, который серьезно вѣрилъ бы, что всѣ наши дѣйствія имѣютъ одинаковое притязаніе на любовь и уваженіе со стороны другихъ. Какъ бы ни велика была у какого-либо отдѣльнаго человѣка нечувствительность въ этомъ отношеніи, однако онъ часто будетъ встрѣчаться съ представленіями праваго и неправаго, и какъ бы онъ ни упорствовалъ въ своихъ предразсудкахъ, онъ однакожъ долженъ замѣтить, что и другіе люди чувствуютъ такія моральныя различія ²⁾.

Но гдѣ лежитъ источникъ этого различія нравственнаго и безнравственнаго, праваго и неправаго? Быть можетъ, основаніе для этого различія коренится въ той области нашей психики, которая играла такую большую роль (скрыто или явно) у многихъ моралистовъ, между прочимъ, у нѣкоторыхъ предшественниковъ Юма? Мы разумѣемъ религіозное сознаніе, какъ это послѣднее находитъ свое конкретное выраженіе въ историческихъ формахъ религій. Это приводитъ насъ къ вопросу о религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ Юма, и специальное обсужденіе этой проблемы бу-

¹⁾ Къ сожалѣнію, къ числу такихъ изслѣдователей принадлежитъ и извѣстный нѣмецкій поклонникъ англійской философіи, теперь покойный проф. Берлин. унив. Г. Гижицкій, авторъ единственной монографіи о морали Юма (*Die Ethik D. Humes*, Berlin, 1878). Впрочемъ, въ этомъ сочиненіи, которое упоминалось раньше (Вопросы философіи, кн. 101, стр. 50) мы не находимъ объективнаго изслѣдованія, ибо авторъ часто немотивировано панегириченъ въ отношеніи любимаго философа.

²⁾ *Enquiry concerning the principles of morals*, pp. 169—170.

детъ имѣть мѣсто въ третьей части нашей работы. Здѣсь же мы только должны коснуться вопроса о томъ, какъ смотритъ Юмъ на значеніе положительной религіи въ процессѣ нашей моральной дѣятельности. Къ сожалѣнію, выясненіе и этого вопроса представляетъ значительныя трудности. Трудности эти объясняются, главнымъ образомъ, тѣмъ, что сочиненіе Юма, наиболѣе цѣнное для пониманія его воззрѣній въ данной области, именно „Діалоги о естественной религіи“, изложено, какъ показываетъ самое заглавіе, въ діалогической формѣ. Отсюда является необходимость рѣшить вопросъ, за какимъ изъ дѣйствующихъ лицъ скрывается самъ авторъ. Внимательное изученіе этихъ „Діалоговъ“, сравненіе ихъ съ главными сочиненіями Юма изъ области теоретической философіи, наконецъ, сопоставленіе съ другимъ произведеніемъ, затрагивающимъ также вопросы философіи религіи („Естественная исторія религіи“), приводятъ насъ къ убѣжденію, что Юмъ высказываетъ свои воззрѣнія по интересующимъ насъ вопросамъ устами Филона, несмотря на несовѣтъ послѣдовательное замѣчаніе автора, что его собственные взгляды скорѣе близки къ мыслямъ другого дѣйствующаго лица (Клеанта) ¹⁾.

Основная точка зрѣнія Филона—скептицизмъ, такъ гармонирующій съ фундаментальными принципами теоретической философіи Юма. „Всѣ религіозныя системы—это уже признано,—говоритъ Филонъ,—подлежать великимъ и непреодолимымъ трудностямъ. Каждый участникъ спора одерживаетъ побѣду въ свою очередь, когда онъ ведетъ наступательную войну и излагаетъ нелѣпости, дикости и пагубныя положенія своего антагониста. Но всѣ они, вмѣстѣ, подготовляютъ полный триумфъ для скептика, который говоритъ имъ, что не слѣдуетъ принимать никакой системы въ отношеніи такихъ предметовъ, ибо ясно, что не слѣдуетъ соглашаться ни съ какою нелѣпостью относительно

1) Сравни. Вопросы философіи, кн. 94., стр. 552.

всякаго предмета“ ¹⁾). Но этотъ скептицизмъ, какъ и въ теоретической философіи, предполагаетъ извѣстные положительныя взгляды въ области философіи религіи. Къ сожалѣнію, ихъ трудно формулировать благодаря общему скептическому и полемическому характеру изложенія всѣхъ мыслей Юма. Такъ, что касается положительнаго отношенія Юма къ религіи, то онъ упоминаетъ о своемъ благоговѣніи къ истинной религіи ²⁾), высоко цѣнить философскую и рациональную религію ³⁾), но не даетъ яснаго и отчетливаго представленія объ этихъ формахъ религіознаго сознанія. Повидимому, онъ имѣетъ здѣсь въ виду чисто философскія построенія (быть можетъ, скорѣе въ духѣ пантеизма, чѣмъ теизма), не стоящія въ тѣсной связи съ конкретными формами религіознаго сознанія, какъ онѣ наблюдались и наблюдаются въ исторической дѣйствительности. Что касается этихъ конкретныхъ формъ, то онъ относится къ нимъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, вполне отрицательно. Правда, Юмъ, повидимому, имѣетъ въ виду только наиболѣе грубыя проявленія такого религіознаго сознанія, но, въ дѣйствительности, эти дефекты присущи всѣмъ историческимъ религіямъ, и это даетъ право Юму, при характеристикѣ отрицательныхъ сторонъ въ религіозной жизни „говорить о религіи въ томъ видѣ, какъ мы ее обыкновенно встрѣчаемъ въ мірѣ“ ⁴⁾). И Юмъ не скупится на краски, чтобы изобразить пагубное вліяніе такого рода формъ религіозной жизни. „Моему благоговѣнію къ истинной религіи,—говоритъ Юмъ устами Филона,—соотвѣтствуетъ мое отвращеніе къ простонароднымъ суевѣріямъ, и я, признаюсь, не могу отказать себѣ въ особомъ удовольствіи, которое переживаю, приводя такіе принципы то къ абсурду, то къ нечестію“ ⁵⁾). Исторія, продолжаетъ Юмъ, полна сви-

1) Hume. Dialogues concerning natural religion, ed. by Green and Grose, London, 1890, p. 430.

2) Ib., p. 460.

3) Ib., p. 460.

4) Ib., p. 463.

5) Ib., p. 460.

дѣтельствъ о гибельномъ вліянніи такого рода суевѣрій на общественныя отношенія. „Заговоры, гражданскія войны, преслѣдованія, ниспроверженія правительствъ, гнѣтъ, рабство,—вотъ мрачныя слѣдствія, которыя всегда соединены съ господствомъ этихъ суевѣрій надъ духомъ людей. Если въ какомъ-либо историческомъ повѣствованіи упоминается о религіозномъ духѣ, то мы можемъ быть увѣрены, что послѣ этого встрѣтимся съ подробностями бѣдствій, сопровождавшихъ это настроеніе. И ни въ какой періодъ времени не можетъ быть большаго счастья или большаго благоденствія, нежели въ тотъ, когда на этотъ духъ не обращали вниманія или когда даже не слышали о немъ“ ¹⁾. Вредное вліяніе религіи на планомѣрную человѣческую дѣятельность объясняется, между прочимъ, тѣмъ, что основнымъ религіознымъ чувствомъ является эмоція страха, дѣйствующая вообще тормозящимъ или подавляющимъ образомъ на человѣческую активность. Ужасъ есть первый принципъ религіи, онъ является преобладающею въ ней страстью и допускаетъ только краткіе промежутки удовольствія ²⁾. Правда, религія можетъ питаться и другой эмоціей—надеждой, и мы знаемъ, что религіозныя представленія создаются въ соотвѣтствіи и съ этимъ чувствомъ, но, переживая пріятныя состоянія на почвѣ этой эмоціи, человѣкъ рѣже размышляетъ о религіи, такъ какъ въ такомъ случаѣ у него болѣе сильно пробуждаются соціальныя тенденціи или возникаетъ болѣе продуктивная активность. Наоборотъ, если человѣкъ находится въ удрученномъ состояніи, то естественно, что онъ начинаетъ думать объ ужасахъ невидимаго міра, благодаря чему его мрачное настроеніе еще болѣе усиливается. Такое настроеніе очень далеко отъ того уравновѣшеннаго состоянія, которое является необходимымъ для плодотворной, спокойной дѣятельности. Мрачность и тоскливость—столь распространенныя черты въ религіозныхъ лю-

¹⁾ Ib., p. 460.

²⁾ Ib., pp. 465—466.

дяхъ—и такъ плохо мирятся онѣ съ бодрымъ настроеніемъ, обусловливающимъ всякую успѣшную дѣятельность ¹⁾. Такимъ образомъ, хотя человѣкъ, уже сдѣлавшись господиномъ надъ всѣмъ животнымъ міромъ, можетъ преодолѣть всѣхъ своихъ дѣйствительныхъ враговъ, онъ въ то же время создаетъ себѣ враговъ воображаемыхъ, демоновъ его фантазіи, которые подавляютъ его суевѣрными страхами и отравляютъ всѣ удовольствія жизни. „Его наслажденія, какъ онъ воображаетъ, дѣлаются въ глазахъ ихъ преступленіемъ, его пища и отдыхъ возбуждаютъ въ нихъ неудовольствіе и оскорбляютъ ихъ, его сонъ и грезы доставляютъ новый матеріалъ для безпокойнаго страха, и даже смерть, убѣжище отъ всѣхъ прочихъ золъ, порождаетъ въ немъ боязнь безконечныхъ и неисчислимыхъ страданій. И едва ли волкъ тревожитъ робкое стадо болѣе, чѣмъ суевѣріе — постоянно безпокоющуюся грудь злосчастныхъ смертныхъ“ ²⁾. Все это создаетъ настроеніе, очень мало благопріятное для настоящей моральной дѣятельности. Главное средство въ борьбѣ съ этимъ настроеніемъ—выработка „мужественной, стойкой добродѣтели, которая или предохраняетъ насъ отъ злополучныхъ, печальныхъ состояній, или учитъ насъ спокойно переносить ихъ“ ³⁾. Но такое душевное настроеніе не можетъ быть достигнуто на почвѣ религіи въ силу нѣсколькихъ основаній, несмотря на разнообразныя соображенія, приводимыя въ защиту религіи, какъ стимула нравственности. Такъ, обыкновенно ссылаются на загробныя награды и наказанія, которыя, въ силу ихъ вѣчности, будто бы могутъ быть болѣе прочными мотивами моральной дѣятельности, чѣмъ обычные стимулы, имѣющіе для себя основаніе въ самомъ существѣ человѣка. Но эта ссылка неосновательна, ибо столь отдаленныя и не для всѣхъ достовѣрныя послѣдствія едва ли могутъ быть болѣе убѣдительны, чѣмъ воздѣйствія, которыя мы испытываемъ

¹⁾ *Ib.*, pp. 465—466.

²⁾ *Ib.*, pp. 436—437.

³⁾ Hume D. *Natural history of religion*, ed. by Green and Grose, p. 390.

здѣсь—на землѣ ¹⁾. Наоборотъ, по мнѣнію Юма, мы уже изъ опыта знаемъ, „что самая незначительная крупица честности и благожелательности оказываетъ большее дѣйствіе на поведеніе людей, чѣмъ самая напыщенная воззрѣнія, внушенная теологическими теоріями и системами“ ²⁾. Эти природные задатки постоянно присущи человѣку; они съ теченіемъ времени развиваются и дѣлаются болѣе прочными, являясь могущественными стимулами дѣятельности, между тѣмъ какъ воздѣйствіе со стороны религіозныхъ мотивовъ обычно носить прерывистый и болѣе случайный характеръ. Въ случаѣ коллизіи этихъ естественныхъ задатковъ съ религіозными принципами особенно обнаруживается вся сила первыхъ, когда они напрягаютъ всю остроту и изобрѣтательность духа, чтобы отстоять себя противъ этихъ притязаній религіи ³⁾. Что же касается религіозныхъ мотивовъ нравственнаго поведенія, то они нерѣдко ведутъ къ пустой обрядности, или къ дикому изступленію, или къ ханжеской легковѣрности. И все это можно найти, по мнѣнію Юма, не только въ отдаленныя отъ насъ времена, но и теперь, около насъ. „Среди насъ самихъ нѣкоторые оказались повинными въ жестокости, неизвѣстной египетскимъ и греческимъ суевѣріямъ, вооружаясь, въ самой рѣзкой формѣ, противъ морали и представляя ее несомнѣннымъ нарушеніемъ божественной милости, если только на мораль будетъ возлагаться малѣйшее довѣріе или надежда“ ⁴⁾. Затѣмъ, дѣйственность этихъ мотивовъ изъ религіозной сферы находится въ тѣсной зависимости отъ постоянныхъ усилій, ибо они не могутъ проявлять свою власть неослабно и непрерывно. Но эти усилія часто влекутъ только къ тому, что закрѣпляется внѣшняя сторона набожности и совершенно отсутствуетъ настоящее религіозное чувство. На этой почвѣ порождается своеобразное лицемеріе, и ложь

¹⁾ Dialogues concerning natural religion, pp. 460—461.

²⁾ Ib., p. 461.

³⁾ Ib., p. 461.

⁴⁾ Ib., p. 462.

вторгается и въ эту интимную сферу. „Здѣсь,—говорить Юмъ,—основаніе того очень извѣстнаго наблюденія, что величайшая ревность въ области религіи и самое глубокое лицемѣріе не только не являются несомѣстимыми, но, наоборотъ, часто или обыкновенно соединяются въ характеръ одного и того-же индивидуума“ ¹⁾. Наконецъ, религія, являющаяся мотивомъ моральной дѣятельности, можетъ содѣйствовать обостренію скорѣе эгоистическихъ, чѣмъ симпатическихъ эмоцій, а между тѣмъ вѣдь послѣднія имѣютъ преимущественное значеніе въ истинно-моральныхъ актахъ. „Одно постоянное вниманіе къ столь важному интересу, какъ вѣчное спасеніе, способно заглушить благожелательные влеченія и породить узкій, замкнутый въ себѣ эгоизмъ. И когда такой характеръ встрѣчаетъ поощреніе, онъ легко уклоняется отъ всѣхъ общихъ предписаній милосердія и благожелательности“ ²⁾. Но если бы даже религіозное суевѣріе или религіозное изуверство не становились въ прямую противоположность къ религіи, то и въ такомъ случаѣ мы наблюдаемъ цѣлый рядъ явленій, которыя отрицательнымъ образомъ сказываются на тѣхъ душевныхъ свойствахъ, которыя тѣснѣ всего связаны съ моральною дѣятельностью. Къ такимъ явленіямъ нужно отнести самое разсѣянiе вниманія или какъ бы раздробленіе психической энергіи въ самыхъ душевныхъ переживаніяхъ, возникновеніе новаго и пустого вида нравственной заслуги, на этой почвѣ—превратное распредѣленіе похвалы и порицанія. Все это должно имѣть только губительное вліяніе, до чрезвычайности ослабляя приверженность къ естественнымъ мотивамъ справедливости и человѣчности ³⁾.

III.

Такимъ образомъ, религія не можетъ быть фундаментомъ морали. Этотъ фундаментъ можетъ быть опредѣленъ сво-

¹⁾ *Ib.*, p. 462.

²⁾ *Ib.*, pp. 462—463.

³⁾ *Ib.*, p. 462.

бодной человѣческой мыслью, на почвѣ анализа основныхъ проявленій человѣческой психики. Кардинальнымъ вопросомъ этики является вопросъ объ основаніяхъ моральныхъ сужденій, вопросъ о принципахъ, которыми обуславливаются наши приговоры въ сферѣ нравственныхъ отношеній. Юмъ указываетъ на разнообразіе мнѣній по этому вопросу,—разнообразіе, съ которымъ мы встрѣчаемся на различныхъ стадіяхъ развитія философской мысли. Одни изъ мыслителей видѣли или видятъ основу для моральныхъ сужденій въ дѣятельности нашего разсудка и находятъ возможнымъ вывести основные этическіе принципы путемъ чисто логическихъ аргументовъ, отправляясь отъ опредѣленныхъ апріорныхъ положеній. Другіе стремятся отыскать эти принципы на почвѣ своеобразнаго эмоціональнаго переживанія, уподобляя актъ моральной оцѣнки тому непосредственному чувству, которое мы испытываемъ въ процессѣ воспріятія красивыхъ или некрасивыхъ вещей ¹⁾. При этомъ, при анализѣ опредѣленныхъ историко-философскихъ направленій, связанныхъ съ рѣшеніемъ названной проблемы, мы наблюдаемъ, по мнѣнію Юма, часто смѣшеніе двухъ охарактеризованныхъ точекъ зрѣнія. Такъ, у многихъ античныхъ философовъ, гдѣ на первый планъ выступаетъ интеллектуальный критерій морали, мы постоянно встрѣчаемся съ мыслью о большемъ значеніи чувства и своеобразнаго вкуса въ области моральныхъ отношеній. Съ другой стороны, новѣйшіе, преимущественно британскіе моралисты, видѣвшіе источникъ нашихъ моральныхъ сужденій въ спеціальномъ внутреннемъ чувствѣ, старались утвердить защищаемый ими принципъ на почвѣ чисто метафизическихъ соображеній и дедукцій изъ самыхъ абстрактныхъ апріорныхъ положеній ²⁾. Такое смѣшеніе этихъ основныхъ точекъ зрѣнія нерѣдко наблюдается, по мнѣнію Юма, не только въ различныхъ системахъ, но иногда и въ предѣлахъ одного ученія, и за-

¹⁾ Enquiry concerning the principles of morals, p. 170.

²⁾ Ib., p. 170.

слуга Шефтсбёри, между прочимъ, заключается въ томъ, что онъ первый отбѣнилъ важность различія этихъ исходныхъ пунктовъ, хотя самъ, примыкая въ общемъ къ античнымъ тенденціямъ, не былъ свободенъ отъ упомянутаго смѣшенія¹⁾, Оба эти направленія приводятъ цѣлый рядъ аргументовъ въ доказательство своихъ основныхъ принциповъ, и намъ необходимо остановиться на анализѣ этихъ доказательствъ, чтобы сдѣлать соотвѣтствующій самостоятельный выводъ. Но прежде чѣмъ перейти къ этому предмету, мы должны установить методъ для того, чтобы „открыть настоящій источникъ морали“. Вопросъ о методѣ безъ затрудненій рѣшается даже при бѣгломъ взглядѣ на существо изслѣдуемыхъ явленій. Вѣдь мы должны анализировать комплексъ душевныхъ качествъ, которые образуютъ то, что въ обыденной жизни называется „личнымъ достоинствомъ или заслугой“ (personal merit). Намъ придется разсмотрѣть всѣ свойства нашей души, на почвѣ которыхъ у человѣка возбуждаются чувства влеченія и уваженія, презрѣнія и ненависти, и въ связи съ этимъ возникаютъ различныя сужденія оцѣнки. Естественно, что изслѣдователю приходится отправляться при этомъ отъ анализа своихъ собственныхъ переживаній, и „живая склонность испытывать чувства, столь распространенная между людьми, даетъ философу достаточную увѣренность, что онъ никогда не сдѣлаетъ значительной ошибки при составленіи каталога (человѣческихъ свойствъ) или не впадетъ въ опасность поставить предметы, при созерцаніи, не на надлежащее мѣсто: ему только нужно на мгновеніе войти внутрь самого себя и посмотрѣть, желаетъ ли онъ или нѣтъ, чтобы то или другое качество было приписано ему, и тогда же замѣтить, произойдетъ то или другое вмѣненіе со стороны друга или недруга“²⁾. Но какъ бы то ни было, во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ фактами, а не съ абстракціями, и по-

¹⁾ Ib., p. 170.

²⁾ Ib., p. 173.

этому мы можемъ надѣяться на успѣхъ въ своемъ изслѣдованіи только въ томъ случаѣ, если будемъ слѣдовать опытному методу и будемъ строить выводы на почвѣ анализа частныхъ случаевъ. Другой методъ, начинающій изслѣдованіе съ установленія абстрактныхъ принциповъ, можетъ быть болѣе совершеннымъ самъ въ себѣ, но онъ меньше соотвѣтствуетъ несовершенству человѣческой природы. „Люди, заключаетъ Юмъ, теперь уже исцѣлились отъ своей страсти къ гипотезамъ и системамъ въ области естественныхъ наукъ и желаютъ внимать тамъ только такимъ аргументамъ, которые исходятъ изъ опыта. Вполнѣ своевременно сдѣлать подобную же реформаторскую попытку и во всѣхъ моральныхъ наукахъ и отвергнуть всякую систему этики, какъ бы тонка и замысловата она ни была, если только она не основана на фактахъ и наблюденіи“ ¹⁾.

Это пропедевтическое введеніе, помѣщенное во второй редакціи „Трактата“, именно въ „Enquiry concerning the principles of morals“, естественно должно вести къ анализу двухъ вышеназванныхъ направленій въ области моральныхъ теорій, и такой анализъ мы и встрѣчаемъ въ самомъ началѣ первой редакціи „Treatise“. Именно, здѣсь Юмъ поднимаетъ вопросъ, могутъ ли моральныя сужденія основываться на дѣятельности абстрактнаго разсудка, и если нѣтъ, то гдѣ же ихъ истинный источникъ.

Существуютъ, по словамъ Юма, мыслители, утверждающіе, что добродѣтель есть не что иное, какъ соотвѣтствіе или согласіе съ нашимъ разумомъ, что отъ вѣка существуетъ своеобразная годность (fittnes) или негодность вещей, которыя съ этой точки зрѣнія кажутся одинаковыми для всякаго разумнаго существа, созерцающаго ихъ; что неизмѣнные масштабы, по которымъ судятъ о добрѣ или злѣ, имѣютъ извѣстную обязательность не только въ отношеніи людей, но также и въ отношеніи самого божества. Для всѣхъ этихъ системъ является общею мысль, что нравствен-

¹⁾ Ib., p. 174.

ность познается только при помощи идей, когда мы их сравниваемъ или сопоставляемъ ¹⁾. Очевидно, здѣсь Юмъ имѣетъ въ виду такихъ представителей интеллектуалистической морали въ Англіи, какъ Кларкъ или Уолластонъ, при чемъ разбору нѣкоторыхъ отдѣльныхъ взглядовъ послѣдняго онъ нѣсколько ниже посвящаетъ особое примѣчаніе въ своемъ „Трактатѣ“ ²⁾. Защитники упомянутаго направленія стараются также доказать, что, благодаря своему чисто интеллектуальному происхожденію, основныя положенія морали подлежатъ такой же демонстративной аргументаціи и имѣютъ такую же убѣдительную силу, какія мы встрѣчаемъ въ области геометріи и алгебры. Съ этой точки зрѣнія, порокъ и добродѣтель являются только своеобразными отношеніями, подобными тѣмъ, которыя мы встрѣчаемъ въ области математики ³⁾.

Юмъ считаетъ этотъ крайній интеллектуализмъ несоотвѣтствующимъ дѣйствительности и въ доказательство своего настоящаго мнѣнія приводитъ цѣлый рядъ аргументовъ. Такъ, прежде всего, если нравственность состоитъ въ извѣстнаго рода отношеніяхъ и заключаетъ въ себѣ достовѣрность демонстративнаго характера, то мы должны принять всѣ четыре вида отношеній, которые одни допускаютъ эту степень очевидности. Но если принять такое предположеніе, то оно поведетъ за собою совершенно нелѣпый выводъ, который и опровергаетъ его: вѣдь эти отношенія (сходство, противоположность, качественныя различія и количественныя отношенія) всѣ приложимы не только къ неразумнымъ существамъ, но даже и къ неодушевленнымъ предметамъ, слѣдовательно, и эти послѣдніе также подлежатъ извѣстной оцѣнкѣ. Признать соотвѣтствие такого вывода реальному положенію вещей, конечно, невозможно, а слѣдовательно, нелѣпо и само предположеніе ⁴⁾.

¹⁾ Treatise, II, p. 224—225.

²⁾ Ib., p. 238—239.

³⁾ Ib., p. 240.

⁴⁾ Treatise, III, pp. 240—241.

Затѣмъ, если бы нравственность заключалась въ отношеніяхъ, то, чтобы быть дѣятельностью, она должна вліять на волю, устанавливая между собою и волею необходимую связь. Но мы знаемъ, что одно отношеніе никогда не можетъ породить дѣйствія, да и самая связь между предметами устанавливается только на почвѣ опыта: вѣдь при абстрактномъ разсмотрѣніи всѣ предметы могутъ представляться не имѣющими никакой связи; связь эта и взаимное вліяніе констатируются только опытнымъ путемъ и не могутъ простираются за предѣлы опыта ¹⁾).

Моральные принципы, извѣстные предписанія нравственности относятся къ области практической философіи и имѣютъ дѣло съ нашей активностью. Они вліяютъ на нашу дѣятельность, поскольку люди руководствуются въ своихъ поступкахъ чувствомъ долга, совершая одни дѣйствія только потому, что они согласны съ велѣніями долга, или воздерживаясь отъ другихъ только потому, что они противорѣчатъ долгу. Но разъ, дѣйствительно, эти нравственные принципы имѣютъ такое жизненное значеніе, то, съ точки зрѣнія ихъ психологической природы, они ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть отнесены къ сферѣ дѣятельности разсудка. Вѣдь въ данномъ случаѣ мы видимъ, что моральные принципы дѣйствуютъ на наши эмоціи и волю, а между тѣмъ мы хорошо знаемъ, что разсудокъ, самъ по себѣ, безсиленъ привести въ дѣйствіе наши чувствованія или нашу волю, и въ основѣ всѣхъ этихъ фактовъ должны лежать эмоціональные, а не чисто интеллектуальные процессы ²⁾. Поэтому и всѣ моральные принципы не могутъ быть заключеніями нашего разсудка, и послѣдній не въ состояніи собственными силами обосновать правилъ нашего поведенія. Въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь объ активности, дѣятельности, связанной съ конкретнымъ воплощеніемъ извѣстныхъ мотивовъ, но разсудокъ является принципомъ пассивнымъ или неактив-

¹⁾ Ib., pp. 242—243.

²⁾ Ср. предш. статью «Вопросы философіи», кн. 101.

нымъ самъ въ себѣ, и онъ долженъ оставаться таковымъ, независимо отъ того, съ чѣмъ онъ имѣетъ дѣло: съ явлениями ли изъ области естественныхъ наукъ или съ объектами морали, изучаетъ ли онъ свойства внѣшнихъ тѣлъ или же анализируетъ дѣйствія разумныхъ существъ ¹⁾. Главная функція разсудка заключается въ констатированіи истиннаго или ложнаго, а истина или ложь заключается въ согласіи или несогласіи съ дѣйствительными отношеніями идей или съ фактическимъ существованіемъ. Поэтому все, что не относится къ сферѣ этого согласія или несогласія, никогда не можетъ считаться истиннымъ или ложнымъ и никогда не можетъ быть объектомъ дѣятельности нашего разсудка. Но наши эмоціи, желанія, поступки не могутъ быть предметомъ обсужденія съ точки зрѣнія такого согласія или несогласія, такъ какъ они являются изначальными фактами, какъ бы заключенными сами въ себѣ и непосредственно не связанными съ чужими душевными состояніями. Поэтому не можетъ быть и рѣчи объ ихъ истинности или ложности—въ смыслѣ согласія или несогласія съ нашимъ разсудкомъ ²⁾. Такимъ образомъ, этотъ аргументъ непосредственно обнаруживаетъ, что дѣйствія не могутъ считаться достойными одобренія или порицанія въ зависимости отъ согласія или несогласія съ разсудкомъ. Затѣмъ, косвенно изъ этого аргумента слѣдуетъ, что разсудокъ не можетъ устанавливать моральныхъ принциповъ, такъ какъ онъ непосредственно, самъ въ себѣ, не можетъ быть мотивомъ дѣятельности, не можетъ вызвать какого-либо дѣйствія или остановить его путемъ непосредственнаго противодѣйствія. Наши дѣйствія въ сферѣ морали могутъ быть квалифицированы какъ достойныя похвалы или порицанія, но ихъ нельзя назвать разумными или неразумными—въ смыслѣ согласія или несогласія съ истинною природою разума. Поэтому моральныя различія, сужденія относительно того, что хорошо и что

¹⁾ Treatise, III, p. 235.

²⁾ Ib., p. 236.

дурно, не являются порожденіемъ разсудка или разума. Какъ пассивное начало, разсудокъ никогда не можетъ быть источникомъ принципа столь активнаго, какъ совѣсть или чувство нравственности ¹⁾.

Невозможно доказать воздѣйствія разсудка на волю и косвеннымъ путемъ—путемъ анализа дѣятельности разсудка въ сужденіяхъ о причинахъ и слѣдствіяхъ. Разсудокъ можетъ вліять на поведеніе двоякимъ способомъ: когда, въ связи съ его дѣятельностью, возбуждается эмоція, т.-е. когда онъ даетъ намъ знать объ объектѣ этой эмоціи или когда, при участіи того же разсудка, вскрывается связь между причинами и дѣйствіями, поскольку все это даетъ намъ возможность проявить какую-либо эмоцію. Конечно, въ такихъ сужденіяхъ возможны ошибки, но эти—ошибки въ фактахъ, и моралисты не могутъ считать ихъ преступными или безнравственными, ибо онѣ невольны. Такъ, на примѣръ, если я ошибся въ оцѣнкѣ объектовъ, вызывающихъ удовольствіе или страданіе, или если я не знаю соотвѣтственныхъ средствъ для удовлетворенія тѣхъ желаній, то я могу скорѣе заслуживать сожалѣнія, чѣмъ порицанія. Во всякомъ случаѣ, едва ли кто можетъ смотрѣть на эти ошибки, какъ на существенные дефекты въ моемъ нравственномъ характерѣ ²⁾.

Все это свидѣтельствуетъ, что различіе между морально хорошимъ и морально дурнымъ не можетъ быть установлено разсудкомъ, ибо это различіе оказываетъ непосредственное вліяніе на нашу дѣятельность, которая не можетъ обуславливаться однимъ разсудкомъ. Нашъ разумъ, наша разсудочная дѣятельность можетъ быть только посредственной причиной поступка, ускоряя или направляя эмоцію въ ея теченіи, но въ сужденіяхъ, связанныхъ съ этимъ процессомъ, не можетъ быть рѣчи о добродѣтели или порокахъ ³⁾.

¹⁾ Ib., p. 236.

²⁾ Ib., p. 236—237.

³⁾ Ib., p. 239—240.

Такимъ образомъ, сужденія о добрѣ и злѣ, добродѣтели и пороки относятся къ области фактическаго знанія, и въ данномъ случаѣ они являются объектами чувства, а не разсудка. Поэтому о добродѣтели и пороки можно сказать, что они лежатъ въ насъ самихъ, а не въ объектѣ. Такимъ образомъ, когда мы считаемъ какой-нибудь поступокъ или какое-нибудь лицо порочнымъ, то это только значить, что, согласно устройству нашей природы, мы переживаемъ чувство или ощущеніе порицанія, возбуждающееся при созерцаніи этихъ явленій. Съ этой точки зрѣнія добродѣтель и порокъ можно сравнить съ явленіями звука, цвѣта, тепла или холода, каковыя явленія, согласно новѣйшей философіи, разсматриваются не какъ качества, находящіяся въ самихъ объектахъ, а какъ перцепціи, существующія только въ нашемъ духѣ ¹⁾. Это открытіе, перенесенное въ область моральныхъ отношеній, должно быть разсматриваемо, какъ самое значительное завоеваніе въ области спекулятивныхъ наукъ, хотя, подобно многимъ другимъ открытіямъ, оно очень мало вліяетъ или совсѣмъ не вліяетъ на практическую жизнь ²⁾. Но какъ бы то ни было, заключаетъ Юмъ, „нѣтъ ничего болѣе реальнаго или болѣе близкаго намъ, чѣмъ наши чувствованія удовольствія или неудовольствія, и если эти состоянія возникаютъ въ связи съ одобреніемъ добродѣтели или неодобреніемъ порока, то больше ничего и не требуется для регулированія нашего поведенія или нашего образа дѣйствій“ ³⁾. Такимъ образомъ, говоритъ Юмъ и въ своемъ „Изслѣдованіи“, „одобреніе или порицаніе не можетъ быть дѣломъ сужденія, а есть дѣло сердца, и оно представляетъ собою не спекулятивное предположеніе или утвержденіе, а активное чувство или чувствованіе“ ⁴⁾.

Но Юмъ не ограничивается этимъ, скорѣе отрицатель-

¹⁾ Ib., 245.

²⁾ Ib., 245.

³⁾ Ib., 245.

⁴⁾ Enquiry concerning the principles of morals, p. 262.

нымъ доказательствомъ, что различіе добра и зла лежитъ не въ области разсудка, а въ сферѣ чувства. Для него важно было доказать это положеніе, не только исходя изъ анализа дѣятельности разсудка, но и опираясь на свои общія психологическія предпосылки, раскрытыя въ его сочиненіяхъ по теоретической философіи. Далѣе, необходимо было не только констатировать фактъ, что чувство является рѣшающимъ факторомъ въ процессѣ моральной дѣятельности, но и выяснить специфическую природу моральнаго чувства, отличивъ его отъ другихъ проявленій нашей психики. Юмъ и пытается сдѣлать это, главнымъ образомъ, въ своемъ „Трактатѣ“, гдѣ онъ посвящаетъ особую главу обсужденію этого предмета.

Наши рѣшенія въ сферѣ добра и зла, по мнѣнію Юма, являются, съ психологической стороны, перцепціями, сознательными душевными переживаніями, и именно они представляютъ собою, по терминологіи Юма, впечатлѣнія (а не идеи). Нравственность скорѣе нами чувствуется (felt), чѣмъ является объектомъ сужденія, но это чувство столь мягко и нѣжно, что его легко смѣшать съ идеей¹⁾. Что касается природы этихъ впечатлѣній, то мы должны прямо сказать, что впечатлѣніе, возникающее на почвѣ воспріятія добродѣтели, пріятно, и впечатлѣніе въ связи съ воспріятіемъ порока—непріятно. Мы можемъ убѣдиться въ этомъ изъ непосредственнаго опыта. Нѣтъ зрѣлища болѣе пріятнаго и прекраснаго, чѣмъ благородный и великодушный поступокъ, и ничто не внушаетъ намъ большаго отвращенія, чѣмъ жестокое и вѣроломное дѣйствіе. Ни одно наслажденіе не можетъ сравниться съ тѣмъ глубокимъ удовлетвореніемъ, которое получается нами отъ совмѣстнаго пребыванія съ любимыми и уважаемыми нами лицами, все равно какъ однимъ изъ величайшихъ наказаній можетъ быть обязательство проводить нашу жизнь вмѣстѣ съ тѣми, кого мы ненавидимъ или презираемъ²⁾.

1) Treatise, III, p. 246.

2) Treatise, III, p. 246.

Но разъ дѣло обстоитъ такъ, разъ тѣ душевныя переживанія, въ которыхъ мы чувствуемъ различіе между хорошимъ и дурнымъ, являются только своеобразными эмоціями удовольствія или страданія, то естественно, что во всѣхъ изслѣдованіяхъ относительно этихъ моральныхъ различій необходимо, прежде всего, указать принципы, которые заставляютъ насъ чувствовать удовлетворенность или неудовлетворенность при взглядѣ на извѣстный моральный характеръ, когда мы стараемся дать себѣ отчетъ, почему этотъ характеръ является достойнымъ похвалы или порицанія. Конечное основаніе сводится здѣсь къ тѣмъ же своеобразнымъ чувствамъ. И только на этой эмоциональной почвѣ мы и можемъ объяснить чувство или сознаніе добродѣтели и порока. „Имѣть ощущеніе добродѣтели—это значить не что иное, какъ чувствовать (feel) особаго рода удовлетвореніе при созерцаніи дѣятельности извѣстнаго характера. Именно, настоящее чувство составляетъ то, что обычно именуется похвалой или порицаніемъ“ ¹⁾. Мы, продолжаетъ Юмъ, въ данномъ случаѣ не идемъ дальше и не углубляемся въ изслѣдованіе причины этого удовлетворенія. Мы не дѣлаемъ вывода относительно извѣстнаго характера, что онъ добродѣтеленъ потому, что онъ намъ нравится, но непосредственно чувствуя, что онъ нравится намъ особеннымъ образомъ, мы въ результатѣ чувствуемъ (feel), что онъ является добродѣтельнымъ. То же самое можно наблюдать въ отношеніи нашихъ сужденій въ сферѣ красоты, вкусовъ и ощущеній: наше одобреніе предполагаетъ въ основѣ непосредственное удовольствіе, возникающее въ этомъ случаѣ ²⁾.

На почвѣ анализа этого чувства вскрывается различіе между разсудкомъ и тѣмъ, что обычно называется вкусомъ и что имѣетъ мѣсто какъ въ области моральныхъ, такъ и въ области эстетическихъ сужденій. При помощи разсудка мы отличаемъ истину отъ лжи, между тѣмъ какъ вкусъ

¹⁾ Ib., p. 247.

²⁾ Ib., p. 247.

является основой для отличія хорошаго отъ дурного, красиваго отъ некрасиваго. Первый раскрываетъ передъ нами объекты такъ, какъ они на самомъ дѣлѣ существуютъ въ природѣ, не прибавляя и не уменьшая ничего въ ихъ подлинномъ бытіи, между тѣмъ какъ вкусъ обладаетъ творческою способностью и, расцвѣчивая всѣ естественные предметы въ различныя краски, заимствованныя отъ внутренняго чувства, онъ создаетъ, въ извѣстномъ смыслѣ, новое твореніе. Разсудокъ, будучи холоднымъ и ничѣмъ не связаннымъ, не является мотивомъ къ дѣятельности и направляетъ только импульсъ, полученный отъ какого-либо стремленія или наклонности, указывая намъ на средства, при помощи которыхъ возможно достигнуть счастья или избѣжать несчастья. Вкусъ же, поскольку онъ доставляетъ удовольствіе или страданіе и этимъ самымъ порождаетъ счастье или несчастье, дѣлается мотивомъ для дѣятельности и является первою пружиною или импульсомъ для желанія и хотѣнія ¹⁾.

Моральное чувство, которое переживается нами въ процессѣ различенія добра и зла, имѣетъ свой специфическій характеръ и не должно быть смѣшиваемо съ другими эмоціями. Такъ, его нужно отличать отъ разнообразныхъ пріятныхъ состояній, которыя переживаются нами въ связи съ воздѣйствіемъ на насъ неодушевленныхъ предметовъ. Въдѣ уже въ самой природѣ удовольствій лежитъ основаніе для ихъ различій. Такъ, хорошая музыкальная пѣся и бутылка хорошаго вина — и то и другое вызываютъ удовольствіе, и именно чувствомъ удовольствія опредѣляется пріятное качество, свойственное этимъ вещамъ. Но на основаніи этого мы не можемъ сказать, что вино гармонично, а музыка имѣетъ пріятный вкусъ. Подобнымъ же образомъ мы можемъ получать удовольствіе и отъ неодушевленнаго предмета, и отъ характера извѣстнаго человѣка, но такъ какъ это удовольствіе — различнаго рода, то мы и не можемъ

¹⁾ Enquiry, p. 265.

смѣшать ихъ, а приписываемъ признакъ добродѣтели именно человѣческимъ дѣйствіямъ. Затѣмъ, что касается эмоцій, вызываемыхъ у насъ созерцаніемъ человѣческихъ дѣйствій, то и здѣсь далеко не всѣ чувства удовольствія или неудовольствія, возникающія при этомъ, могутъ считаться моральными. Моральное чувство можетъ появиться только въ томъ случаѣ, когда мы оцѣниваемъ дѣйствія другихъ людей въ ихъ цѣломъ, независимо отъ ихъ отношенія къ нашимъ частнымъ интересамъ. Такимъ образомъ, мы можемъ испытывать это своеобразное чувство и въ отношеніи нашихъ недруговъ, дѣйствія которыхъ могутъ причинять вредъ непосредственно намъ. Правда, обычному человѣку не легко провести различіе между отрицательными отношеніями его недруга къ его интересамъ и между дѣйствительной низостью этого человѣка, если таковая существуетъ; но человѣкъ съ характеромъ и съ здравымъ умомъ не подпадетъ этой иллюзіи ¹⁾.

Теперь является вопросъ: откуда происходятъ всѣ эти принципы, при помощи которыхъ мы различаемъ хорошее и дурное, и какъ они возникаютъ въ нашей душѣ? По мнѣнію Юма, абсурдно воображать, чтобы въ каждомъ частномъ случаѣ чувство, которое играетъ такую громадную роль въ моральной дѣятельности, возникало въ силу изначальныхъ свойствъ нашей природы и обуславливалось самой конституціей нашего существа. Въ виду того, что число нашихъ обязанностей очень велико и даже не можетъ считаться окончательно установленнымъ, едва ли можно допустить, чтобы всѣ наши изначальные инстинкты были связаны съ каждой изъ этихъ обязанностей и чтобы съ самаго ранняго дѣтства въ нашей душѣ запечатлѣвалась вся та масса предписаній, которыя мы можемъ встрѣтить въ разработанной системѣ этики ¹⁾. Такой способъ происхожденія не согласуется, по мнѣнію Юма, съ обычными правилами, которыми руководится природа, гдѣ небольшое

¹⁾ Treatise, III, p. 247—248.

количество принциповъ порождаетъ все то разнообразіе, которое мы наблюдаемъ въ мірѣ, и гдѣ все совершается самымъ легкимъ и самымъ простымъ способомъ. Необходимо поэтому, заключаетъ Юмъ, сократить эти первичные импульсы и найти нѣкоторые болѣе общіе принципы, на которыхъ основаны всѣ наши понятія о морали ¹⁾.

Что касается теперь вопроса, гдѣ мы должны искать этихъ принциповъ—въ природѣ ли или, быть можетъ, еще гдѣ-нибудь,—то отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ зависѣть отъ опредѣленія слова „природа“. Если понятіе „природа“ противопоставлять понятію „чудеснаго“, то, конечно, порокъ и добродѣтель являются вполнѣ естественными или соотвѣтствующими природѣ. Если, далѣе, понятіе „природа“ противопоставлять понятіямъ „рѣдкаго“ и „необычнаго“, то и съ той точки зрѣнія, несмотря на субъективность этихъ терминовъ („необычный“ и „рѣдкій“), моральные принципы можно назвать естественными или природными: вѣдь „не было,—говоритъ Юмъ,—ни одной націи въ мірѣ и ни одного лица въ какой-либо націи, которыя были бы совершенно лишены этихъ принциповъ и которыя ни въ одномъ случаѣ не обнаруживали бы ни одобренія, ни неодобренія. Эти чувствованія такъ вкоренены въ нашу природу и въ нашъ характеръ, что если человѣческій духъ не приведенъ въ полное смятеніе благодаря болѣзни или сумасшествію, ихъ невозможно искоренить и разрушить“ ²⁾.

Можно, далѣе, противопоставлять природу искусству, но это противоположеніе также очень субъективно, и вѣдь различнаго рода планы и предположенія людей, хотя они являются какъ бы искусственными, въ извѣстномъ смыслѣ такъ же естественны, какъ естественны жара или холодъ, дождь или засуха. Во всякомъ случаѣ, болѣе точный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только послѣ болѣе

¹⁾ lb., p. 249.

²⁾ lb., p. 250.

тщательного и углубленного анализа самого характера моральной дѣятельности ¹⁾).

По мнѣнію Юма, въ этихъ спорахъ о естественности или неестественности добродѣтели и порока нѣтъ ничего болѣе нефилософскаго, какъ утвержденіе, что добродѣтель тождественна съ тѣмъ, что естественно, и порокъ—съ тѣмъ, что неестественно. Это положеніе нельзя принять въ виду только что отмѣченной субъективности въ понятіи „природа“ или „естественное“. Здѣсь возможенъ и такой выходъ, что добродѣтель и порокъ одинаково искусственны и лежатъ внѣ природы. Сколько бы ни спорили о томъ, являются ли понятія моральнаго достоинства или недостойства, въ отношеніи извѣстныхъ дѣйствій, естественными или искусственными, очевидно одно,—что дѣйствія сами въ себѣ искусственны и совершаются по извѣстному плану или намѣренію, иначе они и не могли бы квалифицироваться какъ нравственные или безнравственные. Такимъ образомъ, при помощи упомянутыхъ терминовъ (естественный или неестественный) трудно провести границу между добродѣтелью и порокомъ ²⁾.

IV.

Послѣ этихъ вводныхъ разъясненій Юмъ пытается привести читателя къ пониманію самого существа моральной дѣятельности путемъ анализа понятія добродѣтели вообще и природы такихъ моральныхъ дѣятельностей, которыя именуются какъ справедливость и благожелательность. Въ опредѣленіи добродѣтели, въ самомъ понятіи о существѣ моральной дѣятельности, Юмъ стоитъ на почвѣ релятивизма. Онъ думаетъ, что не можетъ быть никакого универсальнаго критерія въ области морали, и всѣ извѣстные намъ критеріи находятся въ тѣсной связи съ общественными условіями опредѣленной эпохи ³⁾. Но вмѣстѣ съ

¹⁾ *Ib.* p. 251.

²⁾ *Ib.*, p. 250—251.

³⁾ *Dialogue*, p. 305.

тѣмъ мы можемъ указать общія свойства тѣхъ поступковъ, которые называются или добродѣтельными или порочными. Эти свойства находятся въ тѣсной связи съ опредѣленными эмоціональными состояніями, на почвѣ которыхъ возникаетъ наше чувство одобренія или неодобренія чужихъ дѣйствій. Въ своемъ первомъ произведеніи Юмъ слѣдующимъ образомъ описываетъ этотъ процессъ квалификаціи дѣйствій, какъ добродѣтельныхъ, съ одной стороны, и порочныхъ—съ другой.

Главная пружина человѣческаго духа—удовольствіе или страданіе, и если эти факторы удалены изъ области нашихъ мыслей и чувствъ, у насъ не можетъ быть никакихъ эмоцій и никакихъ влеченій. Наиболѣе непосредственными результатами удовольствія и страданія являются разнообразныя душевныя движенія въ двухъ главныхъ формахъ—влеченія и отвращенія, и на почвѣ дифференціаціи этихъ элементарныхъ явленій возникаютъ болѣе сложные процессы въ жизни нашего чувства и нашей воли ¹⁾. Нравственные различія всецѣло зависятъ отъ опредѣленныхъ спеціальныхъ чувствъ удовольствія и страданія, и поэтому всякое духовное качество—въ насъ самихъ или въ другихъ, — которое только даетъ намъ удовлетвореніе, разъ мы наблюдаемъ его или размышляемъ о немъ, естественно является добродѣтельнымъ, а противоположное—порочнымъ. Но такъ какъ каждое качество въ насъ самихъ или въ другихъ, вызывающее удовольствіе, всегда возбуждаетъ гордость (въ насъ) и любовь (въ другихъ) и такъ какъ каждое качество, вызывающее неудовольствіе, возбуждаетъ чувство униженности (въ насъ) или чувство ненависти (въ другихъ), то отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель должна разсматриваться какъ эквивалентъ способности производить любовь или гордость, а порокъ какъ эквивалентъ способности вызывать чувство униженія или ненависти. Такимъ образомъ, мы можемъ называть добродѣтельнымъ то свойство души, которое вызываетъ лю-

¹⁾ Treatise, p. 334.

бовь или гордость, порочнымъ—то, которое возбуждаетъ въ насъ ненависть или чувство униженности ¹⁾).

Это опредѣленіе или описаніе отмѣчаетъ тѣ типичныя эмоціональныя переживанія, которыя появляются въ процессѣ моральной дѣятельности какъ у самаго агента, такъ и у лица, являющагося свидѣтелемъ моральнаго поступка. Именно, здѣсь отдѣляются эмоціи гордости или униженности—у дѣйствующаго лица и чувство любви или ненависти—у свидѣтеля нравственнаго или безнравственнаго дѣянія. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что такое изображеніе добродѣтели и порока слишкомъ широко и расплывчато. Однако Юмъ не смущается этимъ и въ послѣдующей переработкѣ „Трактата“ (*Enquiry*) онъ даетъ такое же опредѣленіе добродѣтели, когда говоритъ, что „добродѣтель—это такая душевная дѣятельность или качество, которое вызываетъ у зрителя пріятное чувство одобренія“ ²⁾).

Въ связи съ этимъ мы въ этомъ произведеніи находимъ и столь широкое опредѣленіе понятія личной заслуги или моральной цѣнности личности, хотя сюда вводится уже еще одинъ признакъ, который выступаетъ болѣе замѣтно при характеристикѣ опредѣленныхъ добродѣтелей. Именно, „личная заслуга, по словамъ Юма, состоитъ въ обладаніи душевными качествами, полезными или пріятными самому (дѣйствующему) лицу или другимъ“ ³⁾. Какъ видимъ, здѣсь на ряду съ чувствомъ „пріятнаго“ указывается другой элементъ, элементъ полезности, и этому элементу удѣляется очень много мѣста Юмомъ при характеристикѣ добродѣтели справедливости. Но прежде чѣмъ переходить къ этому, мы должны уяснить, въ какомъ отношеніи эти оцѣниваемыя въ процессѣ моральной дѣятельности качества находятся къ общей суммѣ нашихъ психическихъ переживаній съ точки зрѣнія ихъ устойчивости или измѣненія.

¹⁾ *Ib.*, pp. 334—335.

²⁾ *Enquiry*, p. 261; *cp. ib.*, p. 239.

³⁾ *Ib.*, p. 245.

По мнѣнію Юма, всякое дѣйствіе, считающееся добродѣтельнымъ или порочнымъ, является только указаніемъ на нѣкоторое качество души или характера. Слѣдовательно, оно обусловливается болѣе устойчивыми принципами духа, которые распространяются на все поведеніе. Дѣйствія сами по себѣ, не связанныя съ такимъ постояннымъ принципомъ, не имѣютъ вліянія на любовь или ненависть, на гордость или униженіе и, слѣдовательно, не относятся къ области моральныхъ. Это обстоятельство заслуживаетъ особеннаго вниманія, ибо мы должны имѣть въ виду, при анализѣ морали, только такіе устойчивые поступки, а не случайныя, разрозненныя дѣйствія: только первые могутъ вызывать въ насъ своеобразную моральную эмоцію въ отношеніи другихъ лицъ ¹⁾).

Въ болѣе конкретной формѣ этическихъ воззрѣній Юма раскрываются въ связи съ анализомъ добродѣтелей справедливости и благожелательности. Какъ мы уже упоминали, въ первой редакціи своего „Трактата“ Юмъ особенно подробно анализируетъ добродѣтель справедливости, причемъ въ самомъ началѣ этого анализа онъ уже настаиваетъ на необходимости выяснить тотъ „мотивъ“ (выраженіе Юма), который лежитъ въ основѣ этой добродѣтели.

Когда мы одобряемъ извѣстныя дѣйствія, мы, по мнѣнію Юма, обращаемъ вниманіе въ этомъ случаѣ только на мотивы, вызвавшіе ихъ, рассматривая самыя дѣйствія какъ выраженіе опредѣленныхъ принциповъ, существующихъ въ нашей душѣ и въ нашемъ характерѣ. Внѣшнее выраженіе само по себѣ не имѣетъ моральной цѣнности, и мы должны заглянуть внутрь, чтобы тамъ отыскать истинно-моральное качество. Такъ какъ мы не можемъ сдѣлать этого непосредственно, то наше вниманіе естественно направляется на самыя дѣйствія, какъ внѣшнія выраженія внутренняго настроенія. Но всѣ эти дѣйствія рассматриваются, какъ своеобразные знаки, и конечнымъ объектомъ нашего одобренія

¹⁾ Ib., p. 335.

является мотивъ, который вызвалъ эти дѣйствія. Такимъ образомъ, мы не будемъ порицать человѣка въ томъ случаѣ, если онъ, въ силу независящихъ отъ него обстоятельствъ, не совершилъ извѣстнаго моральнаго поступка,—если только мы знаемъ, что сила мотива совершить это нравственное дѣйствіе была очень велика и должна была уступить только превосходящему давленію внѣшнихъ обстоятельствъ. Все это приводитъ насъ къ заключенію, что первоначальный мотивъ къ добродѣтельному поступку, обусловливающий самую моральную цѣнность извѣстнаго дѣйствія, никогда не можетъ имѣть отношенія къ добродѣтели даннаго дѣйствія, но долженъ быть особымъ естественнымъ принципомъ: вѣдь прежде чѣмъ можетъ имѣть мѣсто такое отношеніе, дѣйствіе должно быть въ дѣйствительности добродѣтельнымъ. Такъ, если мы порицаемъ отца за небрежное отношеніе къ своему ребенку, то поступаемъ такъ потому, что видимъ въ немъ недостатокъ естественной любви, которая является долгомъ каждаго родителя. Если бы эта естественная любовь не была долгомъ, не была бы такимъ же долгомъ и забота о дѣтяхъ. Такимъ образомъ, можно установить общее правило, что „ни одно дѣйствіе не можетъ быть добродѣтельнымъ или морально хорошимъ, если въ человѣческой природѣ нѣтъ нѣкотораго мотива для того, чтобы вызвать такое дѣйствіе,—мотива, отличнаго отъ самого чувства его моральности“ ¹⁾.

Гдѣ же теперь лежитъ истинный мотивъ къ совершенію такихъ поступковъ, которые мы относимъ къ области добродѣтели справедливости? Такимъ мотивомъ не можетъ быть одинъ эгоизмъ, ибо эгоизмъ, предоставленный самому себѣ, можетъ скорѣе явиться источникомъ несправедливости и насилія. Не можетъ быть такимъ мотивомъ и одна мысль объ общей пользѣ или общихъ интересахъ. Прежде всего, такого рода соображенія не имѣютъ непосредственной (или изначально существующей) связи съ соблюденіемъ правилъ

¹⁾ Treatise, III, p. 253.

справедливости и могутъ явиться уже послѣ того, какъ эти правила установлены на почвѣ искусственнаго соглашенія. Затѣмъ, этотъ мотивъ общественной пользы является, въ обычныхъ условіяхъ жизни, слишкомъ отдаленнымъ и возвышеннымъ, чтобы оказывать непосредственное сильное воздѣйствіе на большую часть человѣческаго рода. Вѣдь можно съ увѣренностью утверждать, что нѣтъ въ людяхъ такой эмоціи, какъ любовь къ человѣчеству, независимо отъ многихъ качествъ, услугъ или вообще какого-либо отношенія къ намъ самимъ. Правда, нѣтъ ни одного человѣка, счастье или несчастье котораго не отражалось бы на насъ, когда мы соприкасаемся съ его положеніемъ или когда оно рисуется намъ очень живыми красками,—но это происходитъ благодаря чувству симпатіи и не является доказательствомъ любви ко всему человѣческому роду. Если бы было иначе, мы могли бы наблюдать проявленіе этого чувства въ такой же яркой формѣ, въ какой передъ нами является чувство любви одного пола къ другому ¹⁾. Если благожелательность въ широкомъ смыслѣ, въ смыслѣ любви ко всему человѣчеству, не можетъ быть мотивомъ для справедливости, какъ добродѣтели, то таковымъ мотивомъ не можетъ быть и частная благожелательность или соображеніе объ интересахъ опредѣленнаго круга лицъ. Иначе, какимъ же образомъ можетъ возникнуть чувство справедливости, если извѣстный человѣкъ—мой врагъ, и это даетъ мнѣ основаніе ненавидѣть его, или если онъ, будучи воплощеніемъ порочности, возбуждаетъ подобное отрицательное чувство у многихъ людей? Во всякомъ случаѣ здѣсь нѣтъ никакого изначальнаго мотива для справедливости ²⁾. Мы уже не говоримъ о томъ, что у многихъ лицъ это чувство благожелательности очень слабо ³⁾. Все это свидѣлствуетъ, что чувство справедливости или несправедливости не имѣетъ своего источника непосредственно въ природѣ, но возникаетъ

¹⁾ Ib., p. 256.

²⁾ Ib., p. 256.

³⁾ Ib., p. 257.

искусственно, хотя и неизбежно, на почвѣ воспитанія и соглашеній между людьми ¹⁾).

Но если чувство справедливости искусственнаго происхожденія и не можетъ быть сведено къ какой-нибудь одной изначальной эмоціи, все-таки оно должно же имѣть для себя основу въ какихъ-нибудь опредѣленныхъ сторонахъ чело-вѣческой природы. Такою основою являются эгоистическія и альтруистическія чувствованія въ ихъ взаимодействіи. По мнѣнію Юма, хотя рѣдко можно встрѣтить человѣка, кото-рый кого-либо любилъ больше, чѣмъ самого себя, но такъ же рѣдко можно найти человѣка, въ которомъ всѣ эмоціи, направленные на другихъ людей, не перевѣшивали бы этого эгоизма ²⁾. Мы можемъ признать, что эгоизмъ и извѣстное благородство являются изначальными свойствами чело-вѣческой природы, и на почвѣ согласованія этихъ влеченій, когда, еще въ доисторическую пору существованія, необ-ходимо было сдѣлать болѣе равномернымъ распредѣленіе недостаточныхъ даровъ природы, и возникло чувство спра-ведливости ³⁾.

Но этимъ еще совсѣмъ не рѣшается вопросъ, почему же съ справедливостью соединена идея добродѣтели, а съ не-справедливостью—идея порока, иначе—почему справедли-вость считается добродѣтелью, а несправедливость—поро-комъ? Это объясняется отношеніемъ названныхъ явленій къ принципу общаго блага. Элементарныя правила спра-ведливости являются совершенно необходимыми, чтобы могла зародиться и укрѣпиться общественная жизнь. Это непосредственно сознается всѣми людьми, даже на самыхъ раннихъ стадіяхъ чело-вѣческаго существованія, и естествен-но, въ силу симпатіи, при помощи которой мы легко чув-ствуемъ удобства соблюденія справедливости и неудобства ея нарушенія, дѣйствія одного рода вызываютъ у насъ чув-ство удовлетворенія и называются добродѣтельными, дѣй-

¹⁾ Ib., p. 257.

²⁾ Ib., p. 260.

³⁾ Ib., p. 267—268.

ствія другого рода—вызываютъ чувство недовольства и получаютъ названіе порока. „Такимъ образомъ, забота о личной пользѣ является изначальнымъ мотивомъ справедливости, симпатія же въ отношеніи общей пользы служитъ источникомъ того одобренія, которое сопутствуетъ этой добродѣтели“ ¹⁾. Конечно, усиленію этихъ чувствованій въ послѣдствіи могло много содѣйствовать искусное вліяніе политиковъ, но это вліяніе объяснимо только при предположеніи существованія упомянутыхъ природныхъ задатковъ ²⁾. Громадная роль воспитанія въ дѣлѣ усиленія этого чувства разумѣется сама собою ³⁾.

Такимъ образомъ, различіе между справедливостью и несправедливостью, по мнѣнію Юма, имѣетъ для себя два основанія: основаніе пользы или выгоды, когда люди замѣчаютъ, что невозможно жить въ обществѣ, не связывая себя извѣстными правилами, и „основаніе нравственности“, когда, въ связи съ этой пользой, люди получаютъ удовлетвореніе при видѣ такихъ дѣйствій, которыя содѣйствуютъ мирному состоянію общества, и испытываютъ неудовлетвореніе при видѣ такихъ дѣйствій, которыя ведутъ къ противоположнымъ результатамъ ⁴⁾.

Приблизительно тѣ же самыя мысли о природѣ справедливости развиваетъ Юмъ и во второй редакціи своего трактата по моральной философіи (*Enquiry*). Единственнымъ источникомъ справедливости, говоритъ онъ тамъ, является общественная польза, и размышленіе о благодѣтельныхъ послѣдствіяхъ этой добродѣтели есть ея единственное основаніе ⁵⁾, хотя это совсѣмъ не значитъ, что, поступая справедливо въ конкретномъ случаѣ, человѣкъ руководится яснымъ представленіемъ общественной полезности опредѣленнаго поступка. Возникновеніе этой добродѣтели воз

¹⁾ *Ib.*, p. 271.

²⁾ *Ib.*, p. 271—272.

³⁾ *Ib.*, p. 272.

⁴⁾ *Ib.*, p. 299.

⁵⁾ *Enquiry*, p. 179.

можно только при извѣстныхъ условіяхъ, когда является необходимость въ опредѣленныхъ правилахъ, отъ соблюденія которой зависитъ самое существованіе общества. Если бы у каждаго человѣка было все необходимое для его существованія и сами люди руководились исключительно грубымъ эгоизмомъ, то не было бы мѣста для справедливости. Но „обычное состояніе общества,—говоритъ Юмъ,—представляетъ средину между этими крайностями. Мы отъ природы пристрастны къ самимъ себѣ и къ нашимъ друзьямъ, но мы способны понять выгоды, вытекающія изъ болѣе справедливаго отношенія другъ къ другу. Немного наслажденій дано намъ открытой и щедрой рукой природы, но благодаря нашимъ стараніямъ, трудолюбію и общимъ усиліямъ мы можемъ получать эти дары въ изобиліи. Отсюда идеи собственности дѣлаются необходимыми для всякаго гражданскаго общества, отсюда возникаетъ полезность справедливости для общества и здѣсь источникъ ея моральной цѣнности и обязательности“ ¹⁾. Такимъ образомъ, „необходимость справедливости для поддержки общества является единственнымъ основаніемъ этой добродѣтели, и разъ какое моральное превосходство не цѣнится болѣе высоко, то мы можемъ заключить, что этотъ элементъ полезности имѣетъ, въ общемъ, самую большую силу и долженъ всецѣло владѣть нашими чувствами“ ²⁾. Онъ долженъ считаться источникомъ значительной части цѣнности, которая приписывается челоуѣколюбію, благожелательности, дружбѣ, духу общественности и другимъ соціальнымъ добродѣтелямъ этого же типа, все равно, какъ этотъ же элементъ является единственнымъ источникомъ моральнаго одобренія, оказываемаго вѣрности, справедливости, правдивости, неподкупности и другимъ цѣннымъ и полезнымъ качествамъ и принципамъ ³⁾. Такимъ образомъ, въ этомъ элементѣ полезности передъ нами открывается своеобразный всеобщій

¹⁾ Ib., p. 183.

²⁾ Ib., p. 196.

³⁾ Ib., p. 196.

принципъ, дѣйствіе котораго, констатированное въ одномъ случаѣ, переносится на всѣ аналогичные случаи. Въ такомъ перенесеніи заключается, по мнѣнію Юма, главное правило философствованія по методу Ньютона ¹⁾.

Въ другихъ мѣстахъ своего „Трактата“ Юмъ болѣе подробно выясняетъ генезисъ справедливости въ связи съ ростомъ экономическихъ и социальныхъ отношеній. По его мнѣнію, ни къ одному животному на землѣ природа не отнеслась столь жестоко, какъ къ человѣку, наградивъ его безчисленными потребностями и въ то же время давъ ему очень немного средствъ для удовлетворенія этихъ потребностей. Человѣкъ не только долженъ заботиться о добываніи пищи, которая не всегда легко достается ему, но онъ долженъ обезпечить себѣ одежду и жилище, чтобы защитить себя отъ атмосферическихъ невзгодъ, при чемъ у него отъ природы нѣтъ ни силъ, ни оружія, чтобы бороться съ этими неприятными вліяніями. Только благодаря жизни въ обществѣ онъ можетъ восполнить свои недостатки, сравняться съ другими созданіями природы и даже превзойти ихъ. Въ общественной жизни устраняются три существенныхъ неудобства, которыя постоянно наблюдаются въ условіяхъ единичнаго существованія: получается объединеніе силъ, благодаря чему увеличивается наша собственная мощь; имѣетъ мѣсто раздѣленіе труда, благодаря чему совершенствуются наши способности; возможна взаимная помощь, благодаря чему мы меньше подвержены случайностямъ судьбы. Такимъ образомъ, жизнь въ обществѣ дѣлается выгодной, благодаря увеличенію силъ, способностей и безопасности ²⁾. Сознаніе этихъ выгодъ постепенно усиливается въ связи съ условіями семейной жизни, когда люди должны были соединяться въ семьи въ силу естественнаго влеченія, существующаго между двумя полами. Здѣсь источникъ особыхъ семейныхъ связей, которыя также признаются полезными,

¹⁾ *Ib.*, p. 196.

²⁾ *Treatise*, III, p. 258—259.

когда родители, обладая большею силою и умомъ, управляютъ своими дѣтьми, предохраняемые отъ злоупотребленія своею силою чувствомъ естественной любви къ своему потомству. Этотъ способъ воздѣйствія на нѣжныя души постепенно пріучаетъ къ сознанію выгодъ, получаемыхъ отъ общественной жизни, приспособляя объекты этого воздѣйствія къ этой формѣ существованія путемъ постепеннаго сглаживанія болѣе грубыхъ и рѣзкихъ эмоций¹⁾. Что касается теперь генезиса справедливости, то возникновеніе ея тѣсно связано съ упорядоченіемъ пользованія такъ называемыми внѣшними благами, которыя являются необходимыми для удовлетворенія нашихъ естественныхъ потребностей. Въ силу эгоистическихъ тенденцій человѣческой природы, въ ея некультивированномъ состояніи, естественная безпорядочность въ этомъ отношеніи, когда одинъ получаетъ больше, чѣмъ ему нужно, а другой не получаетъ существенно необходимаго. Эта безпорядочность не могла уничтожиться сама собою, а могла быть устранена только путемъ соответственныхъ мѣропріятій искусственнаго характера. Этотъ процессъ искусственнаго возникновенія справедливости Юмъ изображаетъ слѣдующимъ образомъ. „Когда люди,—говоритъ онъ,—благодаря своему предшествующему воспитанію въ обществѣ, сознали безконечныя выгоды общественной жизни и пріобрѣли новыя общественныя чувства, и когда они замѣтили, что главный безпорядокъ въ общественной жизни происходитъ отъ такъ называемыхъ внѣшнихъ благъ, отъ ихъ свободнаго перехода отъ одного лица къ другому,—они должны были искать лѣкарства отъ этого, утверждая эти блага, насколько возможно, на томъ же самомъ основаніи, съ болѣе прочными и постоянными выгодами для души и тѣла. Это могло быть сдѣлано не иначе, какъ путемъ соглашенія, принятаго всѣми членами общества, относительно того, чтобы закрѣпить владѣніе этими внѣшними благами и оставить каждому мирно распоряжаться

1) *Иб.*, p. 259—260.

тѣмъ, что онъ можетъ пріобрѣсти путемъ собственнаго старанія и удачи. Такимъ образомъ, каждый можетъ узнать, чѣмъ онъ можетъ владѣть безъ вреда для другихъ, и здѣсь находятъ для себя ограниченіе личныя и противорѣчивыя движенія страстей. И такое ограниченіе не находится въ противорѣчій съ самой природою эмоцій, ибо, если бы это было такъ, оно никогда не могло бы укрѣпиться и укорениться,— оно находится въ противорѣчій только съ ихъ безогляднымъ и стремительнымъ движеніемъ. Вмѣсто того, чтобы исходить изъ соображеній о нашей собственной пользѣ или о пользѣ ближайшихъ друзей, воздерживаясь отъ захвата чужихъ владѣній, мы не можемъ примирить эти интересы лучше, какъ только путемъ соглашенія, потому что такимъ путемъ мы поддерживаемъ общество, которое такъ же необходимо для ихъ благосостоянія и существованія, какъ и для нашего собственнаго“ ¹⁾. Послѣ того какъ произошло это соглашеніе относительно воздержанія отъ покушенія на чужія владѣнія и каждый сдѣлалъ болѣе устойчивыми свои собственныя владѣнія, непосредственно возникаютъ идеи справедливости и несправедливости, а вмѣстѣ съ ними и идеи собственности, права и обязательства ²⁾.

Такимъ же образомъ изображаетъ Юмъ генезисъ справедливости, въ связи съ ростомъ общественныхъ отношеній, и во второй редакціи своего трактата, при чемъ здѣсь онъ прежде всего противъ извѣстной концепціи Гоббса о доисторической формѣ существованія-человѣческаго рода. Можно по справедливости, говорить Юмъ, усомниться въ томъ, могло ли существовать такое состояніе человѣческой природы (въ видѣ *bellum omnium contra omnes*) и если могло, то было ли оно настолько длительнымъ, чтобы заслужить названіе государства. Люди по необходимости рождались въ обществѣ, по крайней мѣрѣ, въ видѣ семьи, и уже отъ своихъ родителей научались соблюдать извѣстныя правила. Во вся-

¹⁾ *Ib.*, p. 262—263.

²⁾ *Ib.*, p. 263.

комъ случаѣ, если допустить, что такое состояніе взаимной войны и вражды имѣло мѣсто, то необходимымъ заключеніемъ отсюда будетъ мысль о невозможности какихъ бы то ни было законовъ справедливости, благодаря ихъ совершенной безполезности ¹⁾. Но можно представить, по мнѣнію Юма, генезисъ общественныхъ отношеній совершенно иначе, и это изображеніе будетъ больше соотвѣтствовать дѣйствительности. Можно предположить, что, разъ налицо влеченіе одного пола къ другому, прежде всего возникаютъ семейныя связи, которыя удерживаются потому, что онѣ необходимы для самаго факта существованія. Затѣмъ можно сдѣлать допущеніе, что нѣсколько семей соединяются въ одно общество, которое еще совершенно изолировано отъ другихъ обществъ, при чемъ правила, которыми поддерживаются миръ и порядокъ, имѣютъ силу въ отношеніи всего общества. Наконецъ, можно представить, что нѣкоторыя, отдѣльно существовавшія общества завязываютъ сношенія другъ съ другомъ, въ интересахъ взаимной пользы и удобства, границы справедливости расширяются соотвѣтственно расширенію взглядовъ людей и силъ ихъ взаимныхъ связей. „Исторія, опытъ, разумъ,—заключаетъ Юмъ,—достаточно просвѣщаютъ насъ относительно этого естественнаго процесса въ человѣческихъ чувствахъ и относительно постепеннаго расширенія нашего уваженія къ справедливости, соотвѣтственно тому, какъ мы болѣе близко знакомимся съ экстенсивной полезностью этой добродѣтели“ ²⁾.

Въ этомъ процессѣ пробужденія моральнаго чувства, въ частности—въ связи съ добродѣтелью справедливости, громадное значеніе принадлежитъ симпатіи. Души людей, въ отношеніи своихъ чувствъ и дѣйствій, похожи одна на другую, и всякое чувство, испытываемое одной, доступно, въ извѣстной мѣрѣ, и для другой. Какъ въ струнахъ, одина-

¹⁾ Enquiry, p. 185.

²⁾ Ib., p. 187.

ково натянутыхъ, движеніе, имѣющее мѣсто въ одной струнѣ, сообщается другой, такъ и человѣческія чувства переходятъ отъ одного къ другому, возбуждая соотвѣтствующія движенія въ каждой душѣ. Благодаря симпатіи, мы на основаніи внѣшнихъ проявленій чувствъ— жестовъ, движеній и т. п.—заключаемъ о самомъ существѣ эмоціональнаго переживанія и его причины, все равно какъ, зная причину соотвѣтственной эмоціи, легко представляемъ себѣ внѣшнее обнаруженіе этого чувства ¹⁾. Наше чувство красоты зависитъ отъ этого принципа, и гдѣ предметъ имѣетъ тенденцію произвести удовольствіе въ обладателѣ, онъ всегда разсматривается какъ прекрасный, и наоборотъ. Но это удовольствіе у чужого человѣка можетъ возбуждаться только по чувству симпатіи. То же самое нужно сказать и относительно морали. Ни одна добродѣтель не вызываетъ бѣльшаго уваженія, чѣмъ справедливость, и ни одинъ порокъ—бѣльшаго негодованія, чѣмъ несправедливость. Но справедливость является моральною добродѣтелью только потому, что она имѣетъ въ виду благо всего человѣчества и представляетъ собою только искусственное изобрѣтеніе для этой цѣли. То же самое нужно сказать о вѣрности въ клятвѣ, о законахъ націй и т. п. Все это только человѣческія ухищренія для общественной пользы. Такъ какъ во всѣ эпохи и у всѣхъ народовъ съ этими фактами было связано сильное моральное чувство, то мы должны допустить, что при размысленіи объ основныхъ тенденціяхъ душевныхъ качествъ или характера у насъ естественно должно явиться чувство одобренія или порицанія. Далѣе, такъ какъ средства къ достиженію цѣли могутъ быть пріятны только тамъ, гдѣ пріятна самая цѣль, и такъ какъ благо общества, гдѣ не затрагиваются наши интересы или интересы нашихъ друзей, можетъ вызывать у насъ удовольствіе только въ силу симпатіи, то отсюда слѣдуетъ, что симпатія является источни-

¹⁾ Treatise, p. 335.

комъ уваженія, которое мы оказываемъ искусственнымъ добродѣтелямъ. Такимъ образомъ, передъ нами выясняется громадное значеніе симпатіи, какъ могущественнаго принципа въ человѣческой природѣ, и именно этотъ принципъ имѣетъ большое вліяніе на наше чувство красоты и имъ обусловливается наше чувство морали во всѣхъ искусственныхъ добродѣтеляхъ. Онъ же даетъ начало и многимъ другимъ добродѣтелямъ, и извѣстныя свойства человѣческой природы получаютъ наше одобреніе только потому, что они содѣйствуютъ благу всѣхъ людей ¹⁾.

На почвѣ ранѣе охарактеризованнаго чувства симпатіи и устанавливается равновѣсіе между нашими личными интересами и интересами другихъ лицъ, и, во всякомъ случаѣ, первые не приносятся въ жертву послѣднимъ. Такъ какъ каждое удовольствіе и польза каждаго отдѣльнаго лица очень различны по сравненію съ удовольствіемъ и пользою другихъ, то невозможно никакое соглашеніе у людей относительно ихъ чувствъ и сужденій, если они не выберутъ какой-нибудь общей точки зрѣнія, съ которой можно было бы обозрѣть этотъ предметъ и которая помогла бы всѣмъ имъ увидѣть въ немъ одно и то же. Теперь, при сужденіи о характерахъ, только интересъ и удовольствіе, которые возбуждаются у всякаго зрителя, являются такими же интересомъ и удовольствіемъ для самого лица, характеръ котораго изслѣдуется, или для тѣхъ лицъ, которыя чѣмъ - либо связаны съ нимъ. И хотя такіе интересы и удовольствія болѣе слабо затрагиваютъ насъ, чѣмъ наши собственные, однако они, будучи постоянными и универсальными, уравниваютъ послѣдніе на практикѣ и одни разсматриваются въ качествѣ масштаба при сужденіяхъ о добродѣтели и морали. Они одни создаютъ то специальное чувство или ощущеніе, отъ котораго зависятъ моральныя различія ²⁾.

Итакъ, говоритъ Юмъ, — „можно и при неглубокомъ зна-

¹⁾ Ib., 336—337.

²⁾ Ib., p. 348—349.

комствѣ съ людскими отношеніями замѣтить, что чувство нравственности есть принципъ, присущій нашей душѣ, и одинъ изъ самыхъ могущественныхъ въ общей суммѣ этихъ душевныхъ факторовъ. Но это чувство должно, конечно, пріобрѣсти новую силу, когда, при размышленіи о самомъ себѣ, оно одобряетъ тѣ принципы, изъ которыхъ возникаетъ, и не находитъ ничего въ процессѣ своего возникновенія и развитія, кромѣ того, что является великимъ и хорошимъ. Тѣ, которые разрѣшаютъ чувство морали въ изначальные инстинкты человѣческаго духа, могутъ защищать дѣло добродѣтели съ достаточнымъ авторитетомъ, но имъ недостаетъ преимущества, которымъ обладаютъ тѣ, которые даютъ отчетъ въ этомъ чувствѣ при помощи экстенсивной симпатіи въ отношеніи всего человѣческаго рода. Согласно системѣ послѣднихъ, достойна одобренія не только добродѣтель, но и чувство добродѣтели, и не только чувство, но также и принципы, изъ которыхъ оно возникаетъ“ ¹⁾).

Вмѣстѣ съ симпатіей въ этомъ процессѣ моральной оцѣнки извѣстная роль принадлежитъ, конечно, и нашему разсудку. Разъ главное основаніе для моральнаго одобренія заключается въ полезности извѣстнаго дѣйствія или качества, то, очевидно, разсудокъ долженъ принимать значительное участіе въ рѣшеніяхъ этого рода: вѣдь именно эта способность можетъ просвѣтить насъ относительно характера этихъ качествъ или дѣйствій и опредѣлить благодѣтельные послѣдствія ихъ для общества и для обладателя этихъ качествъ. А между тѣмъ въ этомъ процессѣ часто могутъ возникать сомнѣнія, колебанія, являются противорѣчивыя соображенія, особенно когда дѣло касается добродѣтели справедливости, при вычисленіи полезности извѣстныхъ дѣйствій. И если въ этомъ сложномъ процессѣ имѣютъ значеніе и дебаты цивилистовъ, и размышленія политиковъ, и историческіе прецеденты, то все это въ концѣ-концовъ направлено

¹⁾ Ib., p. 372—373.

къ одной общей цѣли, достиженіе которой связано съ очень значительной работой нашего разсудка ¹⁾.

V.

Другимъ положительнымъ качествомъ, возводимымъ Юмомъ на степень добродѣтели, является благожелательность (*benevolence*), и Юмъ удѣляетъ достаточно мѣста анализу этого свойства человѣческой природы, главнымъ образомъ, во второй редакціи своего трактата, гдѣ это свойство, въ своемъ положительномъ значеніи, отдѣняется гораздо сильнѣе, чѣмъ въ первой редакціи. Благожелательныя или болѣе нѣжныя чувства считаются достойными уваженія, и вездѣ, гдѣ только они возникаютъ, вызываютъ одобреніе и расположеніе (*goodwill*) со стороны людей. Эпитеты „общительный“, „добрый отъ природы“, „гуманный“, „благодарный“, „признательный“, „дружественный“, „великодушный“, „благодѣтельствующій“ и равносильные имъ извѣстны во всѣхъ языкахъ и повсюду выражаютъ ту высшую оцѣнку, на которую только можетъ претендовать человѣческая природа ²⁾. Это чувство благожелательности можетъ наблюдаться въ двухъ главныхъ формахъ: какъ благожелательность общая и какъ частная благожелательность. Въ первомъ случаѣ мы не питаемъ дружбы или уваженія къ опредѣленному лицу, а только чувствуемъ общую симпатію къ нему или испытываемъ страданіе при видѣ его страданій и переживаемъ радостное состояніе при видѣ его удовольствія. Другой видъ доброжелательности предполагаетъ, въ качествѣ своего основанія, представленіе о добродѣтели или услугахъ, которыя оказаны извѣстнымъ лицомъ именно намъ. Оба эти вида благожелательности являются реально существующими въ человѣческой природѣ, и вопросъ о томъ, могутъ ли они разрѣшиться въ тонкія формы

¹⁾ Enquiry, pp. 258—259.

²⁾ Ib., p. 174.

эгоизма, скорѣе является предметомъ теоретической любознательности, чѣмъ практической важности ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, всѣ попытки, имѣвшія мѣсто до сего времени, свести эти благожелательныя эмоціи къ чисто-эгоистической основѣ оказались безплодными и, повидимому, были обязаны своимъ происхожденіемъ той любви къ упрощенію, которая уже послужила источникомъ столькожъ ложныхъ заключеній въ области философіи ²⁾.

Болѣе безпристрастный анализъ показываетъ намъ, что это чувство благожелательности существуетъ не только въ мірѣ людей, но и у животныхъ, и мы и тамъ не можемъ вывести его изъ принципа личной пользы, все равно какъ мы не можемъ достигнуть такого вывода и въ отношеніи такихъ эмоцій, какъ чувство одного пола къ другому или какъ чувство родителей въ отношеніи дѣтей. Какъ можно, на почвѣ этого принципа, объяснить любовь къ своему больному ребенку со стороны нѣжной матери, которая разстраиваетъ свое здоровье въ бесполезныхъ заботахъ о своемъ дитяти и послѣ умираетъ съ горя, вмѣсто того, чтобы чувствовать себя болѣе свободной послѣ столь продолжительнаго напряженія? ³⁾. Все это съ несомнѣнностью убѣждаетъ насъ, что чувство благожелательности можетъ существовать и въ томъ случаѣ, гдѣ нѣтъ мѣста для *дѣйствительной* личной пользы. Что же касается пользы только представляемой или воображаемой, то мы не можемъ объяснить, какимъ образомъ такое представленіе въ состояніи возбудить эмоцію. Трудно предположить, чтобы удовлетворительное объясненіе было найдено и въ ближайшемъ будущемъ ⁴⁾. Какъ бы то ни было, болѣе безпристрастное проникновеніе въ существо анализируемаго явленія приводитъ насъ къ заключенію, что существуетъ благожелательность, независимо отъ личной выгоды, и такое заключеніе кажется

¹⁾ Ib., p. 268.

²⁾ Ib., p. 269.

³⁾ Ib., p. 270.

⁴⁾ Ib., p. 270—271.

болѣ простымъ и естественнымъ, чѣмъ противоположное толкованіе, разрѣшающее всѣ наши благожелательныя склонности въ эгоизмъ. Это заключеніе находится въ большемъ согласіи съ общимъ ходомъ нашихъ тѣлесныхъ и душевныхъ процессовъ. Въ нашемъ организмѣ существуетъ цѣлый рядъ потребностей или влеченій, которыя предшествуютъ всякому чувственному наслажденію и имѣютъ своею цѣлью непосредственное достиженіе извѣстнаго объекта. Такъ, при голодѣ и жадѣ цѣлью является удовлетвореніе аппетита—на почвѣ ѣды и питья, и уже послѣ удовлетворенія этихъ первичныхъ влеченій можетъ появиться удовольствіе, которое можетъ впослѣдствіи сдѣлаться объектомъ другихъ желаній и влеченій вторичнаго происхожденія и соединенныхъ съ предвкушеніемъ предстоящаго удовольствія. То же самое нужно сказать и о нашихъ эмоциональныхъ переживаніяхъ, въ силу которыхъ мы испытываемъ влеченіе непосредственнаго обладанія извѣстнымъ объектомъ, каковы, напр., сила, хорошее мнѣніе и т. п., независимо отъ какого-либо личнаго интереса. Но разъ эта цѣль достигнута, у насъ можетъ появиться соотвѣтственное удовольствіе, которое и можетъ служить источникомъ дальнѣйшихъ стремленій въ этомъ направленіи, уже производныхъ и имѣющихъ сознательную эгоистическую окраску. Такимъ образомъ, и въ отношеніи благожелательности мы можемъ сказать, что сначала мы можемъ желать счастья или добра другому человѣку только въ силу нашихъ природныхъ расположеній, и уже только послѣ сюда могутъ присоединиться и эгоистическіе мотивы, въ связи съ чувствомъ собственнаго удовольствія. Если эта непосредственность влеченій болѣе очевидна въ такихъ эмоціяхъ, какъ гнѣвъ, мстительность, злобность и т. п., то отказывать въ аналогичномъ свойствѣ гуманности и дружбѣ—это значило бы признавать такую философію, которая является не истин-

1) *Ib.*, p. 271—272.

2) *Ib.*, p. 179.

нымъ изображеніемъ человѣческой природы, а сатирой на эту природу ¹⁾.

Но если личный интересъ не можетъ служить основаніемъ для той высокой оцѣнки, которую мы даемъ благожелательности, то этого нельзя сказать объ общей пользѣ или о пользѣ для цѣлаго общества. Наоборотъ, во всѣхъ опредѣленіяхъ нравственности этотъ элементъ общественной пользы прежде всего имѣется въ виду, и при всякихъ спорахъ относительно границъ долга—возникають ли эти споры въ философіи или въ обыденной жизни—вопросъ можетъ быть рѣшенъ съ большею увѣренностью только въ томъ случаѣ, если мы возьмемъ въ качествѣ критерія именно благо человѣчества. Такимъ образомъ, „ничто не можетъ придать человѣку большей моральной цѣнности, чѣмъ чувство благожелательности, въ его высшей формѣ, и, по крайней мѣрѣ, часть этой цѣнности зависитъ отъ его тенденціи служить интересамъ нашего рода и содѣйствовать счастью человѣческаго общества. Соціальныя добродѣтели никогда не служатъ объектомъ оцѣнки независимо отъ ихъ отношенія къ благодѣтельнымъ тенденціямъ, онѣ никогда не считаются пустыми и безплодными. Счастье человѣчества, порядокъ въ обществѣ, гармонія въ семейной жизни, взаимная поддержка друзей—все это является результатомъ благороднаго господства этихъ добродѣтелей въ нѣдрахъ людей“ ²⁾.

Но нельзя ли сдѣлать предположенія, что чувство удовольствія или пріятности, испытываемое отъ исполненія требованій этихъ благожелательныхъ тенденцій, обязано своимъ происхожденіемъ воспитанію и въ концѣ концовъ сводится къ замаскированному эгоизму, подавляемому или ограничиваемому въ узко-личныхъ интересахъ? По мнѣнію Юма, несмотря на громадное значеніе воспитанія, какъ фактора въ развитіи моральныхъ понятій, мы не можемъ

¹⁾ Ib., pp. 271—272.

²⁾ Ib.

утверждать, чтобы всѣ моральныя различія здѣсь именно имѣли свой источникъ. „Если-бы, говорить Юмъ, природа не создала этихъ различій, основанныхъ на изначальномъ устройствѣ духа, то слова „честный“ и „постыдный“, „любезный“, и „ненавистный“, „благородный“ и „достойный презрѣнія“ никогда не могли бы имѣть мѣста въ языкѣ, и никогда бы политики, если они изобрѣли эти термины, не могли бы сдѣлать ихъ понятными и не заставили бы слушать ихъ“ ¹⁾. Поэтому естественно предположеніе, что социальныя добродѣтели заключаютъ въ себѣ красоту и пріятность, каковыя качества, предшествуя всѣмъ предписаніямъ воспитанія, дѣлаютъ ихъ цѣнными и для всѣхъ людей, возбуждая къ себѣ соотвѣтствующее влеченіе. А такъ какъ общая польза, получаемая отъ этихъ добродѣтелей, является тѣмъ главнымъ элементомъ, который обуславливаетъ ихъ цѣнность, то понятно, что цѣль, къ достиженію которой онѣ стремятся, должна быть нѣкоторымъ образомъ пріятна намъ и должна возбуждать соотвѣтствующее естественное влеченіе ²⁾.

Все это показываетъ, что наши благожелательныя эмоціи никакимъ образомъ нельзя вывести изъ замаскированнаго эгоизма. Какъ бы ни былъ эгоистиченъ человѣкъ, онъ тамъ, гдѣ непосредственно не затрагиваются его интересы, можетъ обнаруживать склонность сдѣлать хорошее другому человѣку или, по крайней мѣрѣ, не приносить ему безцѣльнаго зла. Найдется ли такой человѣкъ, который, идя по мостовой за человѣкомъ съ подагрическими ногами, съ такимъ же равнодушіемъ наступалъ бы на его больныя пятки, съ какимъ онъ шагаетъ по мостовой? ³⁾. Больше того, счастье или несчастье другихъ людей не является для насъ зрѣлищемъ совершенно безразличнымъ: видъ перваго, подобно сіянію солнца или созерцанію хорошо обработаннаго поля, вызываетъ въ насъ тайную радость и

¹⁾ Ib., p. 203.

²⁾ Ib., p. 203—204.

³⁾ Ib., p. 212.

удовлетвореніе, въ то время какъ видъ второго, подобно пасмурному небу или безжизненному пейзажу, сообщаетъ меланхолическую окраску нашему воображенію ¹⁾. Такимъ образомъ, можно сказать, что цѣнность благожелательности, въ смыслѣ ея содѣйствія благу человѣчества, является источникомъ значительной части того уваженія, которое приписывается этому свойству. Но этимъ элементомъ пользы не исчерпывается вся сущность этого чувства, которое имѣетъ притягательную силу само въ себѣ: „Особенная мягкость и нѣжность этого чувства, его плѣнительная прелесть, его нѣжныя обнаруженія, его тонкая чуткость и весь этотъ потокъ взаимнаго довѣрія и уваженія, который имѣетъ мѣсто въ горячей привязанности на почвѣ любви и дружбы,—всѣ эти чувства, будучи глубоко-пріятны сами по себѣ, неизбѣжно сообщаются зрителямъ и растворяются въ ту же самую нѣжность и деликатность. Слезы естественно выступаютъ на нашихъ глазахъ при воспріятіи чувства этого типа, наша грудь вздымается, наше сердце испытываетъ волненіе, и каждый истинно-человѣческій элементъ нашей природы приходитъ въ движеніе, доставляя самое чистое и самое полное наслажденіе“ ²⁾. Доказательствомъ того, что не вся цѣнность благожелательности исчерпывается принципомъ ея полезности, можетъ служить, между прочимъ, то обстоятельство, что мы иногда говоримъ, въ видѣ упрека, о какомъ-либо человѣкѣ, что онъ „слишкомъ добръ“, когда такой человѣкъ, дѣйствуя въ интересахъ общества, какъ бы переходитъ границу и забываетъ о себѣ. Равнымъ образомъ, мы можемъ говорить о людяхъ, что такой-то „слишкомъ смѣлъ“, „слишкомъ неустрашимъ“, „слишкомъ равнодушенъ къ своему имуществу“: все это такіе упрёки, которые на самомъ дѣлѣ предполагаютъ гораздо больше уваженія, чѣмъ многіе панегирики. Очевидно, мы, привыкнувъ судить о цѣнности или нецѣнности харак-

¹⁾ Ib., p. 226.

²⁾ Ib., p. 236—237.

теровъ, главнымъ образомъ, на основаніи ихъ полезности или вреда для общества, не можемъ удержаться отъ эпитета порицанія, если чувство достигнетъ такой степени, что становится вреднымъ. Но въ то же время благородный подъемъ этого чувства или его плѣнительная нѣжность такъ захватываютъ наше сердце, что все это скорѣе усиливаетъ наше дружественное расположеніе къ такому человѣку ¹⁾ Все это только подтверждаетъ уже ранѣе высказанное положеніе, что цѣнность, приписываемая социальнымъ добродѣтелямъ, является, въ извѣстномъ смыслѣ, однообразною и возникаетъ, главнымъ образомъ, изъ того уваженія, которое естественное чувство благожелательности заставляетъ насъ питать къ интересамъ человѣчества и общества. Здѣсь и заключаются едва замѣтные зачатки или какъ бы абрисы общаго различія нашихъ дѣйствій. Въ связи съ увеличеніемъ чувства человѣколюбія, которое проявляется въ сочувствіи опредѣленнаго человѣка страданіямъ или радостямъ другихъ людей, усиливается связь этого лица съ страдающими и радующимися, и, соотвѣтственно этому, возрастаетъ и сила чувства одобренія или порицанія. Для этого важно болѣе непосредственное воздѣйствіе на чувство, а не вліяніе при помощи представленія или воображенія. Поэтому благородный поступокъ, о которомъ упоминается въ какомъ-нибудь старинномъ памятникѣ, можетъ и не пробудить необходимыхъ въ этомъ случаѣ чувствъ одобренія или удивленія. Добродѣтель на такомъ разстояніи подобна неподвижной звѣздѣ, которая, хотя и доступна взору разума, однако безконечно удалена отъ насъ, чтобы быть въ состояніи воздѣйствовать на наши чувства. „Но, говоритъ Юмъ, сдѣлайте эту добродѣтель болѣе близкою, путемъ установленія связи съ извѣстными лицами или даже при помощи краснорѣчиваго повѣствованія о данномъ случаѣ, и наши сердца будутъ захвачены, наша симпатія оживится, и наше холодное одобреніе обра-

¹⁾ Ib., p. 239.

тится въ самыя теплыя чувства дружбы и уваженія“¹⁾. Такимъ образомъ, у насъ не можетъ быть сомнѣнія, что элементъ пользы является главнымъ основаніемъ въ процессѣ моральной оцѣнки, и къ нему постоянно апеллируютъ во всѣхъ моральныхъ рѣшеніяхъ относительно цѣнности или нецѣнности поступковъ. Именно, этотъ элементъ является общественнымъ источникомъ того высокаго уваженія, которое оказывается справедливости, вѣрности, цѣломудрію и другимъ аналогичнымъ добродѣтелямъ. Онъ же является неотдѣлимымъ отъ другихъ соціальныхъ добродѣтелей, каковы—человѣколюбіе, великодушіе, любовь, мягкость, кротость и т. п.²⁾. Все это дѣлаетъ для насъ несомнѣннымъ, что соединенныя съ стремленіемъ къ пользѣ тенденции соціальныхъ добродѣтелей двигаютъ насъ не соображеніями эгоистическаго характера, но оказываютъ воздѣйствіе болѣе универсальное и широкое. Повидимому, стремленіе къ общему благу и къ созданію мира, гармоніи и порядка въ обществѣ всегда толкаетъ насъ, путемъ воздѣйствія на благожелательныя принципы, въ сторону соціальныхъ добродѣтелей. Дополнительнымъ подтвержденіемъ этого обстоятельства можетъ служить тотъ фактъ, что эти принципы человѣколюбія и симпатіи такъ глубоко входятъ во всѣ наши чувства и имѣютъ столь могущественное вліяніе, что могутъ вызвать, въ самой сильной степени, эмоціи порицанія или одобренія³⁾.

Итакъ, наше моральное чувство имѣетъ въ основѣ благожелательныя тенденціи нашей природы, а не чисто эгоистическія склонности. Поэтому всѣ эмоціи, которыя въ обыденной рѣчи не совсѣмъ точно обозначаютъ общимъ именемъ себялюбія, такія чувствованія, какъ честолюбіе, тщеславіе, устраняются изъ этой теоріи морали не потому, что они слабы, но потому, что они являются недостаточными для объясненія упомянутыхъ сложныхъ процессовъ

1) *Ib.*, p. 215—216.

2) *Ib.*, p. 216.

3) *Ib.*, p. 216—217.

въ области моральной дѣятельности. Основное понятіе морали предполагаетъ для своего объясненія болѣе широкое чувство, на почвѣ котораго могло бы достигаться общее соглашеніе людей въ процессѣ моральной оцѣнки. Такимъ универсальнымъ чувствомъ можетъ быть чувство человѣколюбія или человѣчности—въ широкомъ смыслѣ слова. На почвѣ другихъ чувствъ, какъ бы ни велика была ихъ сила, не можетъ быть построена моральная теорія, вполне удовлетворительно объясняющая явленія моральнаго одобренія и порицанія ¹⁾. При этомъ нужно замѣтить, что при болѣе глубокомъ анализѣ противоположность между эгоистическими тенденціями и социальными задатками не такъ велика, какъ это представляется обыденнымъ мышленіемъ. На самомъ дѣлѣ здѣсь противоположности не больше, чѣмъ между понятіями „себялюбивый и честолюбивый“, „себялюбивый и мстительный“, „себялюбивый и тщеславный“. Мало того, необходима изначальная своеобразная склонность, которая могла бы служить основой для самого себялюбія, дѣлая привлекательными объекты его стремленій. Но ни одно свойство человѣческой природы такъ не пригодно для этой цѣли, какъ благожелательность или человѣколюбіе ²⁾. Для насъ имѣетъ второстепенное значеніе вопросъ о количественномъ отношеніи между эгоистическими и социальными задатками человѣческой природы, и важно только всегда помнить о той роли, которую играютъ послѣдніе въ процессѣ моральнаго различенія. „Достаточно,—говоритъ Юмъ,—для нашей цѣли допустить, что нѣкоторая доля благожелательности, хотя бы и въ небольшомъ размѣрѣ, влита въ нашу грудь, что есть въ насъ нѣкоторая искра дружбы ко всему человѣчеству, что въ нашей природѣ частица голубя соединена съ элементами волка и змѣи. Пусть эти благородныя чувства слабы; пусть они недостаточны для того, чтобы привести въ движеніе

¹⁾ Ib., p. 248.

²⁾ Ib., p. 255.

нашу руку или даже нашъ палецъ,—они, однако жъ, должны направлять рѣшенія нашего духа, и гдѣ вещи кажутся намъ безразличными, они вызываютъ спокойное предпочтеніе тому, что полезно и приносить услуги человѣчеству, передъ тѣмъ, что вредно и опасно. Моральное различіе, поэтому, возникаетъ непосредственно, является общее чувство порицанія и одобренія, наблюдается влеченіе, хотя и слабое, къ объектамъ одного рода и соответственное отвращеніе къ объектамъ другого рода“ ¹⁾. На почвѣ этихъ моральныхъ принциповъ можетъ быть выработанъ такой типъ добродѣтели, который больше всего соответствуетъ условіямъ культурной жизни, поскольку онъ содѣйствуетъ, между прочимъ, развитію большей жизнерадостности и счастья въ общей суммѣ человѣческой жизни. „Какія философскія истины,—говоритъ Юмъ,—могутъ быть болѣе выгодны для общества, чѣмъ изложенныя здѣсь, представляющія добродѣтель во всей ея естественной и наиболѣе плѣняющей прелести и заставляющія насъ приблизиться къ ней легко, свободно, съ любовью? Мрачный покровъ, которымъ облекали добродѣтель многіе служители религіи и нѣкоторые философы, спадаетъ съ нея, и передъ нами открывается только благородство, человѣколюбіе, благожелательность, ласковость, даже, въ иные моменты, нѣчто игривое, веселое, радостное. Она говоритъ намъ не о бесполезныхъ суровостяхъ и строгостяхъ, страданіи и самоотреченіи. Она объявляетъ намъ, что ея единственная цѣль—сдѣлать своихъ поклонниковъ и все человѣчество, въ каждый моментъ ихъ существованія, насколько возможно, радостными и счастливыми, и если она иногда не принимаетъ участія въ какомъ-либо удовольствіи, то она поступаетъ такъ только въ надеждѣ на большее вознагражденіе въ другой періодъ своей жизни. Единственная трудность, которой она требуетъ, это трудность справедливаго расчета и настойчиваго предпочтенія бѣльшаго счастья. И если какіе-нибудь суровые

¹⁾ Ib., p. 247.

претенденты приближаются къ ней, будучи врагами радости и наслажденія, то она или отвергаетъ ихъ, какъ лицемѣровъ и обманщиковъ, или, если она допускаетъ ихъ въ свою свиту, они считаются среди ея почитателей наименѣ любимыми ею¹⁾. Само собою понятно, что съ этой точки зрѣнія тѣ добродѣтели, которыя обычно называются монашескими, заслуживаютъ только отрицательнаго отношенія къ себѣ и даже болѣе — онѣ именуются ни больше, ни меньше, какъ пороками²⁾.

На почвѣ этого анализа выясняется различіе въ проявленіи такихъ соціальныхъ добродѣтелей, какъ челоуѣколюбіе и благожелательность — съ одной стороны, и справедливость — съ другой. Добродѣтели перваго рода обнаруживаютъ свое вліяніе непосредственно, въ видѣ своеобразной инстинктивной тенденціи, направленной на опредѣленный объектъ и дѣйствующей безъ всякой системы, безъ всякаго вліянія со стороны другихъ (въ видѣ примѣра и т. п.). Такъ, родитель инстинктивно бѣжитъ на помощь къ своему ребенку, увлекаемый только силой естественной симпатіи, совершенно не размышляя о чувствѣ

¹⁾ Ib., p. 254.

²⁾ Ib., p. 247. „Воздержаніе отъ брака, постъ, покаяніе, умерщвленіе, самоотреченіе, смиреніе, молчаніе, уединеніе и весь этотъ рядъ монашескихъ добродѣтелей, — почему всѣ эти добродѣтели отвергаются здравомыслящими людьми, какъ не потому, что онѣ совершенно безцѣльны: онѣ нисколько не содѣйствуютъ счастью челоуѣка въ мірѣ и не дѣлаютъ челоуѣка болѣе цѣннымъ членомъ общества, не дѣлаютъ его болѣе привлекательнымъ въ компаніи друзей, все равно какъ не увеличиваютъ его способности къ самонаслажденію. Напротивъ, мы знаемъ, что онѣ препятствуютъ достиженію всѣхъ этихъ желательныхъ цѣлей, притупляютъ умъ, ожесточаютъ сердце, омрачаютъ фантазію и дѣлаютъ нашъ характеръ болѣе тяжелымъ. Поэтому мы справедливо переносимъ ихъ въ противоположный столбецъ и помѣщаемъ въ каталогъ пороковъ, и не одно суевѣріе не имѣетъ достаточной силы между людьми, живущими въ мірѣ, чтобы совершенно извратить эти естественныя чувства. Мрачный, вбалмошный энтузіастъ можетъ, послѣ своей смерти, получить себѣ мѣсто въ календарѣ, но едва ли при жизни кто-либо можетъ вступить въ очень близкое общеніе съ нимъ, если исключить тѣхъ, которые такъ же иступленны и мрачны, какъ и онъ самъ“^{*)}.

^{*)} Ib., p. 246—247.

другихъ людей въ подобномъ же положеніи, при чемъ здѣсь имѣется въ виду благо отдѣльнаго лица. Но совершенно иначе обстоитъ дѣло въ отношеніи такихъ социальныхъ добродѣтелей, какъ справедливость или вѣрность. Эти добродѣтели являются въ высшей степени полезными и абсолютно необходимыми для блага человеческого рода, но то благо, которое получается отъ нихъ, не является слѣдствіемъ единичнаго индивидуальнаго акта, а возникаетъ благодаря всей схемѣ или системѣ, при содѣйствіи всего общества или значительной его части ¹⁾.

Это отношеніе двухъ типовъ родственныхъ добродѣтелей можно иллюстрировать, по мнѣнію Юма, путемъ конкретного сравненія. Счастье и благосостояніе людей, обязанныя своимъ происхожденіемъ социальной добродѣтели благожелательности и ея развѣтвленіямъ, можно уподобить стѣнѣ, которую строить много рукъ. Стѣна эта дѣлается все выше и выше отъ каждаго камня, который кладется на нее, и ея окончательный размѣръ зависитъ отъ усердія и старанія каждаго отдѣльнаго работника. Но счастье, создаваемое на почвѣ социальной добродѣтели справедливости и родственныхъ качествъ, можетъ быть уподоблено сводчатому зданію, гдѣ каждый отдѣльный камень, предоставленный самому себѣ, упалъ бы на землю, и все зданіе держится только благодаря взаимной комбинаціи соотвѣствующихъ частей ²⁾.

Послѣ этого анализа основныхъ добродѣтелей Юмъ дѣлаетъ краткія замѣчанія о нѣкоторыхъ производныхъ качествахъ, называемыхъ имъ также добродѣтелями, но объ этомъ мы скажемъ въ слѣдующемъ очеркѣ, который будетъ содержать также и посильную оцѣнку основныхъ принциповъ этики Юма.

Н. Виноградовъ.

¹⁾ Ib., p. 272—273.

²⁾ Ib., p. 273—274.

Результаты анкеты по вопросу о постановкѣ преподаванія психологіи въ средней школѣ¹⁾).

I.

Московское Психологическое Общество, интересуясь результатами четырехлѣтняго преподаванія психологіи въ средней школѣ, поставило себѣ задачей выяснить, въ какой мѣрѣ введеніе психологіи въ кругъ предметовъ гимназическаго преподаванія оказалось цѣлесообразнымъ, и какія желательны измѣненія въ постановкѣ преподаванія этого предмета. Для этой цѣли въ истекшемъ 1909-мъ году оно рѣшило произвести анкету среди преподавателей психологіи, разославъ 200 опросныхъ листовъ.

52 преподавателя отозвались на анкету и прислали въ редакцію «Вопросовъ Философіи и Психологіи» свои отвѣты. Интересно отмѣтить, что обѣ столицы отнеслись къ анкетѣ сравнительно безучастно (по три отвѣта), но за то очень многіе провинціальныя преподаватели, проявляя горячее сочувствіе и интересъ къ анкетѣ, не ограничивались сообщеніемъ требуемыхъ свѣдѣній на анкетномъ листѣ, но прилагали болѣе полные отвѣты, иногда разрастающіеся почти въ рефераты, сообщая въ нихъ подробности и тѣмъ давая возможность нарисовать, на основаніи ихъ, картину постановки преподаванія психологіи въ средней школѣ по обстоятельнѣе. Одинъ изъ преподавателей представилъ произведенную имъ анкету среди учащихся, нѣкоторые же ссылались на опросы учениковъ, показанія и дневники ихъ, но Психологическое

¹⁾ Въ засѣданіи 25-го сентября Московское Психологическое Общество единогласно постановило выразить благодарность всѣмъ преподавателямъ, приславшимъ отвѣты на предложенные Обществомъ вопросы.

Общество, обратившись съ анкетой къ преподавателямъ, показанія учащихся учитывало лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда выступало на сцену самонаблюденіе учениковъ, напр., не считаютъ ли они психологію обременительнымъ предметомъ и т. п.

Сравнительно малое съ общимъ количествомъ въ Россіи преподавателей психологіи въ мужскихъ гимназіяхъ число отвѣтившихъ не обезцѣниваетъ тѣхъ или иныхъ выводовъ на основаніи данныхъ анкеты: какъ увидимъ далѣе, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ показанія различныхъ преподавателей почти единогласны. Кромѣ того, такова судьба всѣхъ анкетъ вообще и не только у насъ, но даже въ Западной Европѣ. Это обстоятельство до извѣстной степени компенсируется тѣмъ, что отвѣчаетъ обыкновенно наиболѣе живая, интересующаяся своимъ дѣломъ и чутко слѣдящая за нимъ часть, а именно ея показанія наиболѣе цѣнны и обладаютъ наибольшимъ удѣльнымъ вѣсомъ.

Въ послѣднее время все настойчивѣй и настойчивѣй ходятъ слухи, будто думаютъ, что психологія учащимся въ средней школѣ недоступна, что какъ учебный предметъ въ гимназіяхъ она нецѣлесообразна. Предполагаютъ даже, что слѣдуетъ совершенно вычеркнуть психологію изъ числа преподаваемыхъ предметовъ, оставивъ одну лишь логику, т.-е., иными словами, вернуться къ прежнему порядку. Тѣмъ важнѣй въ такое критическое для психологіи время прислушаться къ голосу тѣхъ, кто занятъ преподаваніемъ психологіи въ гимназіи, пригласить ихъ въ качествѣ свидѣтелей или экспертовъ и посмотреть, что показываетъ намъ ихъ педагогическая практика. Взвѣсить ихъ показанія тѣмъ болѣе необходимо, что, повторяемъ, по такимъ основнымъ вопросамъ, какъ вопросъ о желательности, цѣлесообразности психологіи въ средней школѣ, объ обременительности ея для учащихся и т. п., между преподавателями разногласій нѣтъ, и всѣ они *безъ исключенія* показываютъ одно и то же. Разумѣется, утверждать что-либо вопреки единогласному заявленію лицъ, провѣрившихъ это на опытѣ, и утверждать исключительно а priori было бы крайне неосторожно.

Итакъ, что же говорятъ намъ отвѣты гг. преподавателей? Сперва мы рассмотримъ каждую группу отвѣтовъ въ отдѣльности, а затѣмъ попробуемъ, на основаніи ихъ, нарисовать общую картину постановки преподаванія психологіи въ средней школѣ.

II.

Вопросъ 1-й: Въ какой мѣрѣ психологія оказалась доступной пониманію учащихся. Каковъ приблизительный процентъ совѣмъ не-успѣвающихъ. Если предметъ оказывается совѣмъ недоступнымъ, то какова, по вашему мнѣнію, причина этого, напр., недостаточное развитіе учащихся или какая-нибудь другая причина.

На этотъ вопросъ о доступности психологіи пониманію учащихся подавляющее большинство преподавателей даетъ весьма благопріятный отвѣтъ: «Какъ учебный предметъ, психологія оказалась вполнѣ доступной пониманію учащихся» (г. Колевъ—Кишиневъ). «Преподаю психологію въ теченіе трехъ лѣтъ. За все это время я не наблюдалъ ни одного случая, чтобы она оказалась для кого-нибудь изъ учениковъ совершенно недоступной» (г. Бутовскій—Варшава). «Въ общемъ предметъ ни въ какой части не представлялъ особенныхъ затрудненій, которые могли бы служить основаніемъ для признанія его недоступнымъ для учениковъ старшихъ классовъ гимназій» (г. Сагарадзе—Кутаисъ)—приблизительно такъ отвѣчаетъ $\frac{5}{6}$ всѣхъ давшихъ на этотъ вопросъ отвѣтъ (40 изъ 48). Къ этой же категоріи можно отнести и два слѣдующихъ отвѣта: «Психологія при надлежащемъ умѣннi преподавателя дать соотвѣтствующія развитію учащихся объясненія всегда можетъ быть доступна ихъ пониманію, особенно если къ этому прибавить нѣкоторыя свѣдѣнія изъ области обще-философской» (г. Калачинскій—Кіевъ). «Предметъ я признаю вполнѣ доступнымъ въ рамкахъ догматическаго изложенія и, по возможности, конкретной трактовки вопросовъ» (г. Обнорскій—Петербургъ). Двое преподавателей отвѣчаютъ сдержаннѣе: «Нельзя сказать, чтобы психологія оказалась учащимся менѣе доступной другихъ предметовъ». И только всего трое преподавателей даютъ отрицательный отвѣтъ: «Нахожу, что изученіе психологіи дается учащимся труднѣе, чѣмъ, напримѣръ, происхожденіе исторіи литературы или исторіи» (г. NN). «Психологія какъ учебный предметъ для учениковъ современной гимназій не является легко доступной. Пониманіе ея положеній большинству дается не сразу и съ трудомъ» (г. Горностаевъ—Москва). «Предметъ съ такой глубиной и разнообразіемъ содержанія далеко не подъ силу учащимся въ средней школѣ» (г. Стратилатовъ—Вѣрный). Но при этомъ послѣдній оговари-

вается, что для его гимназій «существуютъ особыя обстоятельства, обусловливающія трудность вообще успѣшнаго преподаванія какого бы то ни было предмета, а не только психологіи»: едва оправившійся отъ землетрясенія городъ, инородцы-ученики. И если не считать этого вызваннаго исключительными обстоятельствами отвѣта ¹⁾, то изъ 47 отвѣтовъ на вопросъ о доступности психологіи пониманію учащихся 45 будутъ отвѣтами благоприятными и только 2 отрицательными.

Краснорѣчивымъ подтвержденіемъ вышесказаннаго служатъ сообщаемыя гг. преподавателями данныя о приблизительномъ процентѣ неуспѣвающихъ по психологіи учениковъ. Обыкновенно преподаватели отвѣчаютъ на этотъ вопросъ такъ: «ничтоженъ», «рѣдокъ», «одинъ на классъ», «на моей памяти нѣтъ ни одного случая» (г. Кенигъ—Петербургъ). «Таковыми оказываются, вообще, совершенно неспособные ученики, которымъ одинаково плохо даются рѣшительно всѣ предметы» (г. NN). Изъ 32-хъ преподавателей, выразившихъ процентное отношеніе въ цифрахъ, девятнадцать опредѣляютъ таковое нулемъ, у шести преподавателей процентъ колеблется между 0 и 5, у троихъ между 6 и 10, и лишь у четырехъ переходитъ за 10⁰/₀, что, однако, этимъ преподавателямъ не кажется высокимъ: «неуспѣвающихъ по предмету оказывалось весьма незначительное количество, не болѣе 10—15⁰/₀» (г. Сагарадзе—Кутаисъ). «Процентъ неуспѣвающихъ у меня около одной трети, но означенные ученики оказывались слабыми и по другимъ предметамъ, особенно, по русскому языку» (г. Дзасоховъ—Азовъ). «Не особенно великъ, не выше 15—20⁰/₀» (г. NN). Въ высшей степени интересно, что изъ двухъ преподавателей, высказавшихся за трудность психологіи для учащихся, первый пишетъ: «нѣкоторые отдѣлы всѣмъ доступны, напр., ..., есть отдѣлы, большей частью класса трудно усваиваемые, напр., ... Но и эти отдѣлы *совсѣмъ* не усваиваются лишь немногими учениками, около 10⁰/₀», а второй: «процентъ *совсѣмъ* не усваивавшихъ психологіи не высокъ: 3—4 изъ 40». Итакъ, ни одинъ изъ преподавателей не считаетъ высокимъ процентъ неуспѣвающихъ по психологіи учениковъ.

¹⁾ По этой же причинѣ мы и въ дальнѣйшемъ не будемъ учитывать этотъ отвѣтъ, поскольку на содержаніе его повліяли упомянутыя исключительныя обстоятельства.

Но, все-таки, если случается, что нѣкоторые отдѣлы съ трудомъ иногда усваиваются, или же нѣкоторые ученики оказываются неуспѣвающими, то въ чемъ искать причинъ этого? Чаше всего въ качествѣ таковой причины указывается недостаточное общее развитіе учащихся. Оказывается, что у учениковъ седьмого класса современной гимназіи нѣтъ привычки къ абстрактному мышленію, и отвлеченные теоретическіе вопросы, особенно на первыхъ порахъ, затрудняютъ учащихся; затрудняютъ ихъ также и новизна предмета и неизвѣстная раньше терминологія. А недостатокъ отведеннаго для преподаванія психологіи времени (2 часа въ недѣлю) и весьма часто встрѣчающееся переполненіе класса препятствуютъ преподавателю облегчить учащимся усвоеніе курса. Нѣкоторые указываютъ какъ на причину еще на отсутствіе у учащихся необходимыхъ для усвоенія элементовъ психологіи свѣдѣній по физикѣ, анатоміи и фізіологіи человѣка. Наконецъ, дѣлу вредитъ иногда и недостатокъ усердія со стороны учащихся, объясняемый неопредѣленнымъ, второстепеннымъ положеніемъ психологіи въ кругу учебныхъ предметовъ гимназическаго курса. Но указанные причины не являются непреодолимыми. «Чѣмъ дальше, тѣмъ легче» — мелькаетъ почти стереотипная фраза въ анкетѣ. «На первыхъ урокахъ, когда приходится знакомить съ предметомъ, задачей и методомъ психологіи, при чемъ употребляются новые для нихъ термины, психологія трудна, но дальше, когда ученики уясняютъ себѣ психологическіе термины и привыкаютъ къ самонаблюденію, психологія вполне доступна ихъ пониманію и интересна» (г. Державинъ—Смоленскъ) ¹⁾.

1) Приводимъ еще три выдержки изъ отвѣтовъ на данный вопросъ:

„Философская пропедевтика, какъ учебный предметъ, была встрѣчена въ гимназіи весьма сочувственно. Она сразу же завоевала симпатіи учащихся, которые съ особенною любовью и рвеніемъ воспринимали и старались усвоить всѣ объясненія учителя по разнымъ вопросамъ психологіи. Поэтому преподаваніе предмета всегда шло успѣшно; неуспѣвающихъ по предмету оказывалось весьма незначительное количество (не болѣе 10-ти—15%)“ (г. Сафаровъ—Кутаисъ).

„Четырехлѣтній опытъ преподаванія психологіи въ Черниговской гимназіи, по моимъ наблюденіямъ и глубокому убѣжденію, далъ очень хорошіе результаты для умственнаго и нравственнаго развитія учащихся. Процентъ неуспѣвающихъ по этому предмету совершенно ничтоженъ, не болѣе 3—4%, да и то это — тѣ учащіеся, которые не успѣваютъ по всѣмъ другимъ предме-

III.

2-й вопросъ: Принесъ ли этотъ предметъ что-либо новое въ учебной жизни, или онъ остается совершенно незамѣтнымъ. Вызываетъ ли онъ интересъ. Способствуетъ ли умственному развитію учащихся. Если да, то въ чемъ онъ выражается. Можно ли что-либо сказать о благотвѣтельномъ воздѣйствіи этого предмета на учащихся. Способствуетъ ли болѣе сознательному отношенію при изученіи другихъ предметовъ, напр., литературы, физики, исторіи и проч. Каковъ отзывъ объ этомъ другихъ преподавателей.

Почти всѣ преподаватели на вопросъ: «вызываетъ ли психологія интересъ?» отвѣчаютъ утвердительно. «Психологія вызываетъ большой интересъ и даже числится въ числѣ особо «уважаемыхъ» предметовъ», пишетъ одинъ (г. Селихановичъ—Кіевъ). «Психологіей учащіеся очень интересуются; такъ единогласно показали ученики седьмого и восьмого класса», отвѣчаетъ другой (г. Горовой—Орелъ). «Смѣло можно утверждать, что психологія заинтересовываетъ учениковъ сильнѣе, чѣмъ другіе предметы гимназическаго курса», заявляетъ третій (г. Кутателадзе—Эривань). Приблизительно такъ отвѣчаютъ и остальные преподаватели, за исключеніемъ шести, давшихъ менѣе благоприятный, но отнюдь не отрицательный отвѣтъ: «Въ нѣкоторыхъ учащихся психологія вызвала живой интересъ». «Предметъ этотъ вызываетъ небольшой интересъ въ нѣкоторыхъ ученикахъ (не болѣе 10%)» и т. п. Этотъ интересъ къ психологіи у учащихся проявляется во внимательномъ слушаніи объясненій учителя, обращеніи за разъясненіями и подробностями къ преподавателю послѣ урока, сознательномъ отношеніи къ дѣлу, чтеніи психологическихъ сочиненій, дебатахъ на психологическія темы, устройствѣ внѣклассныхъ занятій, появленіи въ уче-

тамъ. Доступной является психологія во всѣхъ своихъ отдѣлахъ". (Г. Карпинскій—Смѣла).

„Психологія, какъ учебный предметъ, вполне доступна пониманію учащихся. Неуспѣвающій по психологіи ученикъ—рѣдкость. „Впечатлѣніе, произведенное на меня первыми уроками психологіи, глубоко... Раньше почему-то казалось, что психологія—предметъ трудный и скучный, но при первомъ ближайшемъ ознакомленіи съ нимъ оказалось обратное... Изучая психологію, какъ бы отдыхаешь... (Изъ дневника ученика VII кл. В. Извъкова“.) (Св. Богдановскій—Евпаторія).

ническихъ журналахъ значительнаго количества сочиненій на философско-психологическія темы, рефератахъ и т. п. «Не могу я умолчать, что у учащихся обычно замѣчается чисто практическое отношеніе къ тѣмъ предметамъ, которые имъ приходится изучать. Они смотрятъ на возможное усвоеніе ихъ иногда лишь какъ на необходимое условіе для перехода изъ класса въ классъ и для пріобрѣтенія извѣстныхъ правъ. Въ этомъ отношеніи значеніе психологіи, какъ учебнаго предмета, очень не важное, и изученіе ея можетъ, пожалуй, инымъ представиться чуть ли не «роскошью»... Изъ психологіи вѣдь даже не бываетъ экзамена. Да и самый годичный баллъ по ней складывается для аттестата зрѣлости съ балломъ по логикѣ. Однако, несмотря на все сказанное, я рѣшительно могу заявить, что почти всѣ учащіеся, насколько для нихъ возможно, стараются сознательно усвоить этотъ предметъ. Для лучшаго, напримѣръ, ознакомленія съ физическими и фізіологическими причинами нѣкоторыхъ психическихъ явленій ученики усердно пользуются всѣмъ, что они могутъ извлечь подходящаго изъ своихъ прежнихъ и текущихъ уроковъ по естествовѣдѣнію и особенно по физикѣ. Ученики стараются внимательно усвоить какъ помѣщенные въ учебникъ (теперь г. Челпанова), такъ и приносимые мной рисунки мозга и специальныхъ органовъ чувствъ. Нѣкоторые рисунки ученики любятъ даже сами по памяти чертить на классной доскѣ. Многіе живо интересуются психологическимъ анализомъ нѣкоторыхъ литературныхъ типовъ, а иные даже обращаются съ вопросами по поводу замѣченныхъ ими у родныхъ или знакомыхъ аномальныхъ психическихъ явленій», такъ сообщаетъ прот. Соловьевъ.

Въ чемъ же выражается вліяніе психологіи на умственное развитіе учащихся? Отвѣты въ общемъ настолько однообразны, что даже трудно разбить ихъ на группы. Чаще всего преподаватели указываютъ на то, что ученики стали серьезнѣй, сознательнѣй и вдумчивѣй относиться какъ къ своей и чужой душевной жизни, такъ и къ наукѣ. Также часто отмѣчается возникшіе подъ вліяніемъ психологіи самоанализъ и философски-критическое отношеніе къ дѣйствительности. Умственный кругозоръ учащихся значительно расширился, возникъ цѣлый рядъ новыхъ вопросовъ, работа надъ собственнымъ міросозерцаніемъ стала глубже и интенсивнѣй, увеличилась точность мысли и рѣчи, возрасло «умѣніе болѣе строго и складно выражать мысли

при разсужденіяхъ отвлеченнаго характера». Изученіе психологіи отразилось и въ нравственномъ отношеніи: учащіеся стали глубже всматриваться въ себя и строже относиться къ себѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ они стали проявлять большее пониманіе и большую внимательность къ другимъ. Наконецъ, подъ вліяніемъ изученія психологіи учащіеся оставляли то матеріалистическое міросозерцаніе, которое и до сихъ поръ господствуетъ среди учащихся современной гимназіи. «Психологію считаю очень важнымъ предметомъ въ учебной жизни средней школы. Она, можно сказать, впервые въ системѣ обращаетъ учащихся отъ внѣшняго міра къ внутреннему и не путемъ авторитета, а наукообразно (методъ самонаблюденія), для большинства впервые поднимаетъ вопросы о міросозерцаніи, объ отношеніи я къ другимъ людямъ, къ природѣ, къ жизни вообще, о самовоспитаніи, о значеніи здороваго тѣла для здоровья духа и наоборотъ, помогаетъ синтезу свѣдѣній изъ литературы, исторіи, искусства и т. д., проясняетъ учащимся многое изъ того, что они учили раньше механически», такъ пишетъ одинъ преподаватель, не пожелавшій оглашенія своей фамилии.

Только всего шесть преподавателей дали сдержанный отвѣтъ: «вліяніе несомнѣнное, но въ какой мѣрѣ, какими фактами подтвердить—затруднительно» (4 отвѣта) и даже отрицательный: «особаго вліянія наблюдать не приходилось» (2 отвѣта).

Итакъ, подавляющее большинство отвѣтовъ ($\frac{7}{8}$ общаго числа) намъ даетъ рѣшительное указаніе на то, что психологія для учащихся интересный предметъ, и что она весьма способствуетъ ихъ умственному развитію: «Психологія дѣйствуетъ самымъ развивающимъ образомъ» (г. Прухинъ—Пермь). «Въ педагогическомъ отношеніи предметъ незамѣнимый» (г. Кутателадзе — Эривань).

Способствуетъ ли психологія болѣе сознательному отношенію при изученіи другихъ предметовъ? Прежде всего необходимо указать, что половина всѣхъ отвѣтившихъ на анкету преподавателей отъ отвѣта на этотъ вопросъ уклоняется. Впрочемъ, нѣкоторые изъ уклонившихся мотивируютъ свой отказъ отвѣчать. Эта мотивировка сводится къ слѣдующему: «благодаря общимъ условіямъ, въ которыхъ находится средняя школа, крайне затруднительно говорить о вліяніи преподаванія какого-либо одного предмета на преподаваніе другого» (г. Виноградовъ—Москва). «Всякій предметъ самъ себѣ довлѣетъ. Ни одинъ

преподаватель понятія не имѣетъ, что дѣлають другіе» (г. Югансонъ—Одесса). Изъ давшихъ отвѣтъ почти всѣ (21 изъ 24) отмѣчаютъ благотворное вліяніе психологіи на изученіе словесности: значительно облегчился анализъ литературныхъ памятниковъ, творчества писателей и изображаемыхъ въ ихъ сочиненіяхъ художественныхъ типовъ, несравненно доступнѣй стали критическія статьи, наконецъ, психологія непосредственно служитъ проходимому въ VIII-мъ классѣ курсу теоріи словесности: «Вполнѣ сознательное отношеніе къ изученію теоріи художественнаго творчества немислимо безъ предварительнаго изученія психологіи» (г. Бутовскій—Варшава). Немного меньшее количество преподавателей отмѣчаютъ вліяніе психологіи на изученіе исторіи въ смыслѣ лучшаго пониманія психологіи историческихъ дѣятелей и историческихъ движеній. Что же касается другихъ предметовъ, то встрѣчаются единичныя указанія на Законъ Божій (3 отв.), физику (3 отв.), латинскій языкъ (одинъ отвѣтъ).

Анкета спрашиваетъ еще объ отзывахъ относительно вліянія психологіи другихъ преподавателей, но здѣсь опредѣленно отвѣчаетъ лишь небольшая часть преподавателей, остальные же либо вовсе обходятъ вопросъ молчаніемъ, либо указываютъ на сбивчивость и неопредѣленность этихъ отзывовъ: «мы, преподаватели, очень мало и рѣдко говоримъ о значеніи своего предмета въ общей системѣ средняго образованія» (г. Колевъ—Кишиневъ). Изъ данныхъ же отвѣтовъ можно усмотрѣть, что благопріятнѣй всего отзывы преподавателей словесности ¹⁾, Закона Божія и исторіи; встрѣчаются также *единичныя* указанія на отрицательные отзывы преподавателей Закона Божія, физики и древнихъ языковъ ²⁾.

¹⁾ Преподавателемъ психологіи часто бываетъ преподаватель словесности, а потому ему и легче всего учеть благотворное вліяніе психологіи.

²⁾ Приводимъ еще рядъ выдержекъ изъ анкеты:

„Въ учебную жизнь предметъ этотъ принесъ нѣчто новое, жизненное, и вызываетъ въ учащихся большой интересъ, способствуя ихъ умственному развитію. Отзывы преподавателей словесности утверждаютъ, что въ своихъ отвѣтахъ и письменныхъ работахъ учащіеся сознательно пользуются психологическими терминами, обнаруживая болѣе глубокое, чѣмъ прежде, пониманіе внутренняго міра героевъ литературныхъ произведеній; наконецъ, психологія даетъ возможность ставить новыя темы для сочиненій, и учащіеся

IV.

Вопросъ 3-й: Не вызываетъ ли этотъ предметъ желанія дальнѣйшаго изученія при помощи чтенія. Какія книги или статьи читаютъ учащіеся и въ какой мѣрѣ ихъ усваиваютъ. Не ведутся ли какія-нибудь внѣклассныя практическія занятія, въ чемъ они состоятъ и каковы результаты. Не пишутъ ли они сами сочиненій, не составляютъ ли конспектовъ.

съ увлеченіемъ разрабатываютъ ихъ, ссылаясь на прочитанныя ими по психологіи книги“. (Г. Карпинскій—Смѣла).

„Предметъ, несомнѣнно, внесъ большое оживленіе въ преподаваніе, ибо даетъ объясненіе многимъ фактамъ психической жизни учащихся, остававшимся раньше необъясненными; кромѣ того, незамѣченныя раньше или незамѣчавшіяся явленія душевной жизни начинаютъ обращать на себя вниманіе учениковъ, и они просятъ разъясненій. Въ сущности каждый вопросъ, разбираемый во время урока, затрогиваетъ прежнія наблюденія учениковъ и вызываетъ рядъ вопросовъ. Самонаблюденіе, безспорно, весьма увеличивается, и въ этомъ главная заслуга предмета. Равнымъ образомъ углубляется пониманіе литературныхъ произведеній, тѣмъ болѣе, что изъ нихъ я часто беру примѣры для разъясненія курса психологіи“. (Г. Ровняковъ—Одесса).

„Психологіей учащіеся очень интересуются (такъ единогласно показали ученики VII и VIII классовъ). Полагаю, что прохожденіе этого предмета содѣйствуетъ развитію вдумчивости, точности мышленія и рѣчи учащихся. Въ томъ же смыслѣ высказался и весь педагогическій совѣтъ нашей гимназіи“. (Г. Горовой—Орелъ).

„Введеніе психологіи въ кругъ учебныхъ предметовъ внесло замѣтное оживленіе въ среду учащихся и учащихся: учащіе говорятъ, что это давно бы слѣдовало сдѣлать, а учащіеся видятъ въ ней предметъ, который раскрываетъ имъ новые горизонты и заставляетъ обращать вниманіе на явленія и факты психической дѣйствительности, какъ на самостоятельную и полную глубокаго значенія область знанія. По отзывамъ преподавателей русскаго языка, ученики съ изученіемъ психологіи приобретаютъ навыкъ къ серьезному и вдумчивому чтенію и разбору литературныхъ произведеній“. (Г. Рын-повершинскій—Одесса).

„Предметъ безусловно интересуетъ учениковъ и развиваетъ ихъ. Выражается это въ большей сознательности ихъ, въ стремленіи къ самонаблюденію, самоанализу, въ наблюденіи надъ другими людьми (одинъ ученикъ, напр., наблюдалъ развитіе способности рѣчи у маленькаго ребенка), въ примѣненіи психологическихъ свѣдѣній при заучиваніи уроковъ, при прохожденіи литературы и исторіи. При анализѣ литературныхъ произведеній и прохожденіи теоріи словесности и исторіи явилась возможность давать фактамъ и явленіямъ психологическое обоснованіе и объясненіе“. (Г. Извъковъ—Суваики).

„Новое въ учебной жизни по существу, а не съ формальной стороны, вносить или не вносить самъ преподаватель. Умѣніе заинтересовать, отпра-

Отвѣты на этотъ вопросъ распадаются на двѣ группы: одна, болѣе многочисленная (25 отвѣтовъ), высказывается утвердительно, другая же, малочисленнѣй (16 отвѣтовъ), даетъ отрицательный отвѣтъ, остальные же образуютъ переходную группу.

«Потребность въ чтеніи по этому предмету огромная» (г. Калачинскій—Кіевъ). «По мѣрѣ углубленія въ курсъ психологіи у учащихся вызывается интересъ, охватывающій, можно сказать, поголовно, ознакомиться шире или вникнуть глубже или въ трактуемый вопросъ или специальный отдѣлъ» (г. Колевъ—Кишеневъ)—

виться во всякомъ вопросѣ отъ извѣстнаго учащимся рѣшаетъ этотъ вопросъ. При болѣе или менѣе умѣломъ отношеніи предметъ безусловно и въ большинствѣ вызываетъ интересъ. Способствуетъ къ возбужденію интереса къ чтенію книгъ по психологіи и физиологіи. Способствуетъ весьма при характеристикѣ литературныхъ типовъ». (Г. Лозинскій—Одесса).

„Польза прохожденія психологіи несомнѣнна, такъ какъ 1) ученики пріучаются относиться сознательно къ явленіямъ своей душевной жизни и къ окружающимъ явленіямъ и интересоваться ими, 2) начинаютъ проявлять интересъ вообще къ философіи, 3) наконецъ, изученіе психологіи оказывается очень полезнымъ для прохожденія словесности: многіе отдѣлы теоріи словесности (напр., процессъ поэтическаго творчества, теорія драмы и пр.) и психологическій анализъ характеровъ въ литературныхъ произведеніяхъ оказываются болѣе доступными ученикамъ“. (Г. . .).

„Предметъ этотъ вызываетъ небольшой интересъ въ нѣкоторыхъ ученикахъ (не болѣе 10%) и выражается въ просьбахъ къ преподавателю показывать необходимыя для болѣе широкаго ознакомленія съ предметомъ научныя сочиненія.

Умственному развитію этотъ предметъ способствуетъ, что выражается въ болѣе сознательномъ отношеніи къ вопросамъ психологіи въ домашнихъ и классныхъ сочиненіяхъ. По мнѣнію преподавателей, этотъ предметъ способствуетъ болѣе сознательному отношенію при изученіи литературы и исторіи“. (Г. . . .)

„Психологіей ученики интересуются, и занятія этимъ предметомъ, несомнѣнно, оказываетъ вліяніе на ихъ умственное развитіе. Это обнаруживается не только въ развитіи интереса къ философскому мышленію, но и въ болѣе сознательномъ отношеніи при изученіи другихъ предметовъ, особенно литературы и исторіи. По отзывамъ преподавателей словесности, изученіе психологіи учениками значительно облегчаетъ ихъ работу при разборѣ литературныхъ памятниковъ, особенно при составленіи „характеристикъ“, и вліяетъ на качество письменныхъ работъ учениковъ. Вполнѣ сознательное отношеніе къ изученію теоріи художественнаго творчества немыслимо безъ предварительнаго изученія психологіи“. (Г. Гутюскій—Варшава).

„По отзывамъ нѣкоторыхъ преподавателей и самихъ учениковъ, психологія оказываетъ до извѣстной степени благотворное вліяніе на развитіе учащихся. Преподаватель словесности утверждаетъ, что, благодаря введенію

таковы утверждения первой группы. «Нѣкоторые ученики интересуются психологіей» (г. Извѣковъ—Сувалки); «нѣкоторые довольно много читаютъ» (г. Русановъ—Саратовъ), заявляютъ представители промежуточной группы. «Въ исключительныхъ случаяхъ являлся интересъ къ внѣкласснымъ занятіямъ» (г. NN); «нѣкоторые брали Гёфдинга, Джемса, Вундта, Селли, но едва ли съ большой пользой» (г. Ласкинъ—Рославль) — такъ отвѣчаютъ представители другой группы. Это разногласіе между преподавателями устраняется, если обратить вниманіе на типичныя оговорки

этого предмета въ курсъ гимназіи, ученики, особенно 8-го класса, легче разбираются а) въ психологическихъ анализахъ литературныхъ типовъ, б) вообще въ болѣе или менѣе отвлеченныхъ вопросахъ и с) легче понимаютъ критическія статьи, будучи знакомы съ общеупотребительными психологическими, логическими и отчасти философскими терминами, а вслѣдствіе этого значительно ускоряется работа: теперь часто достаточно нѣсколькихъ словъ тамъ, гдѣ прежде тратился цѣлый урокъ». (Г. Кастровъ—Омскъ).

„Кромѣ общаго направленія умственной дѣятельности, доставляемаго учащимся изученіемъ психологіи, она, кромѣ того, усиливаетъ интересъ къ физиологіи и физикѣ, предметамъ, изучающимъ условія проявленія психологической дѣятельности, и потому имѣющимъ тѣснѣйшую связь съ самой психологіей“. (Г. Сахаровъ—Кутаисъ).

„Наконецъ, благопріятныя послѣдствія изученія философской пропедевтики сказывались и въ томъ неоднократно высказывавшемся мнѣ наблюденіи университетскихъ профессоровъ, что молодые люди въ высшемъ учебномъ заведеніи могли съ большимъ интересомъ и полнымъ пониманіемъ слушать лекціи философіи“. (Спб.—Училище св. Анны).

„Смѣло можно утверждать, что психологія заинтересовываетъ учениковъ сильнѣе, чѣмъ другіе предметы гимназическаго курса. Она оказываетъ благотворное вліяніе на умственное развитіе учащихся, закладываетъ прочныя основы для выработки правильнаго міросозерцанія, расширяетъ умственный кругозоръ и развиваетъ склонность къ философскимъ изученіямъ. Изошряя способность учащихся къ самонаблюденію, психологія пріучаетъ анализировать свои душевныя состоянія, критически относиться къ себѣ и окружающимъ.

Въ педагогическомъ отношеніи психологія—предметъ незамѣнимый. Особенно плодотворны психологическія изученія при историко-литературныхъ занятіяхъ. Последнее мнѣніе подтверждается мнѣніемъ почти всѣхъ преподавателей словесности. Словесность даетъ прекрасный, законченный матеріалъ для психологическихъ наблюденій, а съ другой стороны, и преподаваніе словесности можетъ воспользоваться данными психологіи для лучшаго усвоенія разныхъ литературныхъ явленій. Вообще, вопросъ о связи психологіи съ преподаваніемъ словесности получилъ достаточное освѣщеніе въ „Труд. Тифл. Комиссіи препод. философской пропедевтики“. Къ заключеніямъ этой комиссіи я всецѣло присоединяюсь“. (Г. Кутателадзе—Зриванъ).

представителей какъ первой, такъ и второй группъ. Всѣ эти оговорки формулируются такъ: «По причинѣ большого количества учебнаго матеріала по разнымъ предметамъ курса многіе ученики, по ихъ словамъ, съ удовольствіемъ готовы были бы почитать психологическія сочиненія, но не имѣютъ времени для этого» (прот. Соловьевъ); «книгъ для чтенія подходящихъ нѣтъ» (г. Иогансонъ — Одесса). Очевидно, дававшіе утвердительный отвѣтъ скорѣе имѣли въ виду самый фактъ возникновенія желанія учащихся, давшіе же отрицательный отвѣтъ болѣе обратили вниманіе на осуществленіе этого желанія. Тогда, на основаніи данныхъ анкеты, получается достаточно цѣльная и свободная отъ противорѣчій картина: въ большинствѣ случаевъ ученики, особенно наиболѣе развитые, заинтересовываются психологіей, и у многихъ возникаетъ желаніе читать, но у учащихся слишкомъ мало свободного времени для чтенія: въ будни только послѣ обѣда, да и то надо исключить нѣсколько часовъ на отдыхъ и приготовленіе уроковъ; кромѣ того, въ скудной ученической библіотекѣ слишкомъ мало книгъ по психологіи (жалоба на это постоянно встрѣчается въ анкетѣ); наконецъ, обычные курсы психологіи Гефдинга, Джемса, Вундта и т. п. не по плечу гимназисту VII-го класса. Въ результатѣ, читаютъ дѣйствительно лишь немногіе.

Какія же книги читаютъ учащіеся? Наичаще всего читаются книги Джемса—«Бесѣды по психологіи съ учителями» и «Психологія»—(18 отвѣтовъ) и Челпанова—«Мозгъ и душа», «Память и мнемоника», «Введеніе въ философію» (16 отвѣтовъ). Затѣмъ идутъ сочиненія Рибо (12 отвѣтовъ), Психологіи Селли, Гефдинга, Фонсегрива (по 9 отвѣтовъ) и Бэна и Вундта (по 8 отвѣтовъ). Рѣже берутся труды Пэйю—«Воспитаніе воли» (6 отвѣтовъ), Сикорскаго и Нечаева (4 отвѣта), Кейра и Лэдда (3 отвѣта). Кромѣ того указываются Бинэ, Кавелинъ, Спенсеръ, Ушинскій, Городенскій, Гюйо, Іерусалемъ, Моссо, Владиславлевъ, Виндельбандъ, Проданъ, Ланге, Гротъ, Бехтеревъ, Введенскій, Лай, Флексигъ, Цигенъ, Уордъ, Михайловскій, Лесгафтъ, Нагловскій, Гефлеръ (въ нѣмецкихъ гимназіяхъ въ Петербургѣ), Тэнъ, Тома, Кудрявцевъ. Какъ видимъ, списокъ достаточно пестрый.

Въ какой же мѣрѣ эти книги усвоены учащимися? Большая часть преподавателей либо вовсе не отвѣчаетъ либо пишетъ: «не провѣрялъ». Остальные же, за рѣдкими исключеніями, отвѣ-

чаютъ: «трудно», «не особенно удачно», «понимають немногіе». Но, въ общемъ, наиболѣе популярными признаются: «Бесѣды по психологіи съ учителями» Джемса, «Мозгъ и душа» Челпанова, «Всеобщая психологія» Сикорскаго. Интересенъ призывъ одного изъ преподавателей въ отвѣтъ на анкету создать специальную популярную литературу по психологіи.

Относительно внѣклассныхъ занятій анкета дала слѣдующіе результаты: въ нѣсколькихъ гимназіяхъ основались философскіе кружки: одинъ изъ этихъ кружковъ имѣетъ 2-й годъ существованія, состоялось уже 10 засѣданій, и на будущность его преподаватель смотритъ оптимистически; что же касается другихъ кружковъ, то отсутствіе времени и умѣнія взяться за дѣло препятствуетъ ихъ жизни. Нѣкоторые преподаватели читали на урокахъ Кейра (о памяти), Шопенгауэра (объ эстетическомъ чувствѣ), психологическую хрестоматію Городенскаго, философскую хрестоматію Пмида (прошла скучно) и т. п. Что же касается рефератовъ, то значительная часть преподавателей, по недостатку времени и слабой подготовкѣ учащихся, ихъ не устраиваетъ, но тѣ, которые подобные рефераты устраивали, почти всѣ отзываются о нихъ одобрительно. Интересны темы рефератовъ: теорія врожденныхъ идей и теорія *tabula rasa*, воля Макбета, объ ассоціаціяхъ, критика наивнаго реализма, методъ самонаблюденія, иллюзіи, ихъ происхожденіе и отлічіе отъ галлюцинацій, сравненіе — основной актъ ума. Иногда задаются сочиненія контрольнаго характера, напр., о значеніи самонаблюденія, источники психологіи, что намъ даютъ наши ощущенія и т. п. У нѣкоторыхъ преподавателей составляются замѣтки, конспекты, впрочемъ, рѣдко. Между прочимъ, одинъ преподаватель приложилъ при своемъ отвѣтѣ для образца рефераты учениковъ на темы: «характеръ какъ предметъ воспитанія» и «познавательный процессъ и его элементы», и нужно сознаться, что, несмотря на слишкомъ широкія темы, по стройности изложенія и умѣнію обращаться съ матеріаломъ, сочиненія являются весьма хорошими. Наконецъ, еще одинъ преподаватель (г. Калачинскій—Кіевъ) приводитъ заглавія появившихся въ гимназическомъ журналѣ философскихъ статей: философія, ея задачи и значеніе; Шопенгауэръ и его философія; Бокль и его теорія воздѣйствія физическихъ агентовъ на человѣка. Это сообщеніе важно, какъ указаніе на самодѣятельность учениковъ.

4-й вопрос: Не наблюдали ли вы случаев, когда учащиеся, благодаря изучению этого предмета в гимназии возымели желание впоследствии отдаться специальному изучению этого предмета.

Изъ отвѣтившихъ 24 преподавателя отвѣчаютъ стереотипной фразой: «не наблюдалъ», при чемъ одинъ изъ нихъ поясняетъ: «связь между дальнѣйшими (университетскими) занятіями молодыхъ людей философскими науками и ихъ гимназическими занятіями установить довольно трудно» (г. Виноградовъ—Москва). Нѣсколько преподавателей, однако, отмѣчаютъ, что нѣкоторые ихъ ученики в послѣдствіи поступили на историко-филологическій факультетъ, гдѣ и стали успѣшно заниматься философскими науками. Двое преподавателей сообщаютъ, какъ ихъ ученики поступили на медицинскій факультетъ для изученія психіатріи. Наконецъ, ученикъ одного преподавателя поступаетъ въ психоневрологическій институтъ, а ученикъ другого—въ Лейпцигскій университетъ, съ спеціальной цѣлью заняться изученіемъ психологіи ¹⁾.

V.

5-й вопрос: Считаете ли вы въ конечномъ счетѣ этотъ предметъ желательнымъ въ средней школѣ или думаете, что онъ

1) „За послѣдніе 4 года около 30—40% абитуриентовъ поступали на историко-филологическіе факультеты, по большей части для спеціального изученія философіи вообще и психологіи въ частности“. (Г. Лавровъ—Нижній Новгородъ).

„Нѣкоторые ученики при прохожденіи физиологическаго отдѣла психологіи наведены были на мысль поступить на медицинскій факультетъ. Два ученика прошлагодняго выпуска говорили мнѣ, что изученіе психологіи навело ихъ на мысль поступить на медицинскій факультетъ, съ спеціальною цѣлью в послѣдствіи заняться психіатріей“. (Г. Изъиковъ—Суралки).

„Стремленія посвятить себя спеціально изученію психологіи мои ученики не обнаруживали, хотя для нѣкоторыхъ изъ оканчивающихъ курсъ при выборѣ факультета былъ, повидимому, не безразличенъ вопросъ, преподается ли на этомъ факультетѣ психологія: они разспрашивали меня объ этомъ“. (Г. Кистровъ—Омскъ).

„Было нѣсколько случаевъ, когда ученики выражали желаніе въ высшемъ учебномъ заведеніи, по окончаніи гимназій, изучать психологію, которая ихъ глубоко заинтересовала“. (Г. Русановъ—Саратовъ).

„Наблюдалъ. Одинъ изъ учениковъ поступилъ въ Лейпцигскій университетъ, по его словамъ, съ цѣлью спеціально заняться изученіемъ психологіи“. (Г. Бутковский—Варшавѣ).

былъ бы больше умпстенъ въ университетъ. Каково отношеніе преподавателей другихъ предметовъ.

По вопросу о желательности психологій въ средней школѣ всѣ преподаватели **единогласно** отвѣчаютъ утвердительно. И такое единогласіе должно тѣмъ болѣе привлечь наше вниманіе, ибо психологію часто, а въ провинціи почти всегда, преподаетъ не специалистъ, а учитель словесности, Закона Божія и т. д. Поэтому преподавателей здѣсь менѣе всего можно заподозрить въ пристрастіи къ «своему» предмету. Психологія въ средней школѣ, по мнѣнію гг. преподавателей, желательна, прежде всего, какъ общеобразовательный предметъ: «признаю преподаваніе психологій въ средней школѣ безусловно желательнымъ и полезнымъ. При хорошей постановкѣ дѣла этотъ предметъ, думаю, болѣе всѣхъ другихъ содѣйствуетъ *общей* подготовкѣ учащихся къ университету» (г. Владимірскій—Житомиръ). «При существующемъ строѣ высшей школы, когда она даетъ образованіе специальное, общее же образованіе заканчивается школой средней, въ ряду предметовъ школьнаго курса послѣдней психологія должна занять постоянное и прочное мѣсто, какъ наука, излагающая свѣдѣнія, необходимыя для созданія глубокаго и правильнаго міросозерцанія» (г. Рѣпновершинскій—Одесса). Кромѣ этого, психологія въ средней школѣ желательна какъ специальная подготовка къ курсу теоріи словесности въ VIII классѣ и къ историко-филологическому факультету.

Что же касается отношенія другихъ преподавателей, то здѣсь показанія раздѣляются: 14 отвѣтовъ констатируютъ благосклонное, иногда даже весьма благосклонное отношеніе другихъ преподавателей, особенно преподавателей гуманитарныхъ наукъ—словесности и исторіи, 9 отвѣтовъ можно формулировать такъ: «другіе преподаватели вообще мало знакомы съ психологіей, поэтому ихъ отношеніе къ психологіи неопредѣленное: мало о ней говорятъ». Одинъ преподаватель указываетъ на отрицательное отношеніе педагогическаго персонала къ психологіи. Наконецъ, одинъ слѣдующей формулой изображаетъ картину отношенія различныхъ членовъ педагогическаго міра: «молодые преподаватели привѣтствуютъ этотъ предметъ, а завзятые преподаватели-классики и старые краснорѣчиво замалчиваютъ» ¹⁾.

¹⁾ „По-моему, курсъ психологій въ гуманитарной школѣ не только желателенъ, но положительно необходимъ“. (Г. Брокъ—Петербургъ).

6-й вопрос: *Каково отношеніе учащихся къ этому предмету. Считаютъ ли для себя обременительнымъ, не выдѣляютъ ничѣмъ отъ другихъ предметовъ. Придаютъ особенную важность этому предмету.*

Всѣ преподаватели безъ исключенія заявляютъ, что учащіеся считаютъ психологію для себя предметомъ необременительнымъ. Однако, по вопросу, насколько важнымъ предметомъ считаютъ учащіеся психологію, мнѣнія преподавателей расходятся. Большинство ($\frac{3}{4}$ всѣхъ данныхъ отвѣтовъ) заявляютъ, что психологія въ глазахъ учащихся предметъ важный и необходимый. Нѣкоторые изъ этихъ преподавателей ссылаются при этомъ на показанія самихъ учащихся, часто восторженные. Масса предлагаемыхъ учителю вопросовъ, серьезное отношеніе къ дѣлу, сознаніе значенія ея, сепаратныя занятія ею—все это указываетъ, что психологія одинъ изъ «любимыхъ» предметовъ: «серьезное отношеніе къ предмету и усердіе, съ которымъ ученики приго-

„Въ кругу другихъ предметовъ психологія въ средней школѣ является предметомъ не только желательнымъ и полезнымъ, но безусловно необходимымъ въ школѣ, ставящей себѣ цѣлью дать общее образованіе, тѣмъ болѣе, что лишь незначительная часть оканчивающихъ курсъ поступаетъ на филологическій факультетъ и, слѣдовательно, большинство учащихся въ средней школѣ осталось бы безъ ознакомленія съ законами психической дѣятельности“. (Г. Колесъ—Кишиневъ).

„Преподаваніе психологіи въ средней школѣ считаю весьма желательнымъ и умѣстнымъ, особенно имѣя въ виду нравственные вопросы, возникающіе у учащихся юношескаго возраста; въ дѣлѣ выработки міросозерцанія психологія играетъ громадную роль, и сами учащіеся высоко цѣнятъ ее, какъ средство осмыслить для себя многія явленія окружающей жизни. Какъ новая точка зрѣнія, не традиціонная и не догматическая, а открывающія путь свободному и самостоятельному изслѣдованію, психологія весьма цѣнна при выработкѣ руководящихъ взглядовъ молодежи“. (Г. Ровняковъ—Одесса).

„Считаю психологію предметомъ не только желательнымъ, но и необходимымъ въ средней школѣ, доступнымъ, интереснымъ и развивающимъ. Занятія психологіей ученики не считаютъ обременительными“. (Г. Флаксербергъ—Варшава).

„Желательность психологіи, какъ предмета въ средней школѣ, для меня несомнѣнна, хотя бы уже потому, что многое, съ чѣмъ знакомится ученикъ при прохожденіи этого курса, осталось бы ему совершенно неизвѣстнымъ, ибо сравнительно немногіе по выходѣ изъ школы пополняютъ свое образованіе самостоятельными занятіями по философскимъ вопросамъ“. (Г. Виноградовъ—Москва).

„Мое глубокое убѣжденіе, что психологія весьма желательный, скажу
Вопросы философіи, кн. 104.

товляются къ урокамъ, является довольно вѣрнымъ показателемъ чуткаго отношенія ихъ къ значенію психологіи какъ общеобразовательнаго предмета гимназическаго курса» (г. Доброленскій—Бердянскъ). «Ихъ подчасъ юношески запальчивый скепсисъ въ отношеніи гимназическаго образованія никогда не касался психологіи. Я счастливъ сказать, что лучшаго отношенія къ психологіи и желать нельзя» (г. Лавровъ—Нижній-Новгородъ). Остальная $\frac{1}{4}$ отвѣтовъ констатируетъ въ краткихъ словахъ «индифферентное», «формальное», «казенное» отношеніе учащихся къ психологіи. Одинъ преподаватель, указывая на «второстепенное» положеніе психологіи, отмѣчаетъ, что, несмотря на интересъ, ее мало «учать» вообще «по слабости человѣческой», а особенно въ періоды усиленныхъ занятій по главнымъ предметамъ и передъ экзаменами.

Весьма важно обратить вниманіе на то, что никто изъ препо-

даже—необходимый предметъ въ группѣ предметовъ средней школы и что ему должно быть отведено, какъ это обстоитъ и нынѣ, самостоятельное мѣсто. Насколько я могъ вынести убѣжденіе изъ случайныхъ бесѣдъ съ товарищами преподавателями,—последніе относятся къ психологіи, какъ къ желательному предмету изученія въ средней школѣ». (Г. Обнорскій—Петербургъ).

„Въ высшей степени желательнымъ, больше того, необходимымъ, т. к. напримѣръ, курсъ теории словесности въ VIII кл. приходится ставить на психологическую почву (вопросъ о психологіи творчества и др.). Отношеніе благожелательное“. (Г. Трухинъ—Уфа).

„Преподаваніе психологіи въ средней школѣ считаю не только желательнымъ, но и необходимымъ. Таково мнѣніе и преподавателей словесности и исторіи“. (Г. Бутовскій—Варшава).

„Весьма, какъ одинъ изъ весьма оживляющихъ дѣло школьнаго обученія. (Безразличное на дѣлѣ.) При опросѣ высказываются сочувственно. Преподаватель русскаго языка считаетъ предметомъ весьма желательнымъ и полезнымъ для теории и исторіи литературы. (Г. Лозинскій—Одесса).

„Считаю психологію предметомъ весьма желательнымъ въ средней школѣ. Преподаватели другихъ предметовъ относятся къ психологіи сочувственно. (Г. NN).

„Психологія желательна и въ средней школѣ; несомнѣнно, она способствуетъ развитію гимназистовъ. Трудно сказать, въ чемъ обнаружилось влияніе этого предмета; но преподаватели другихъ наукъ придаютъ ему важное значеніе“. (Г. NN).

„Я считаю психологію вполне умѣстной и желательной въ средней школѣ. Съ этимъ согласны и большинство преподавателей другихъ предметовъ; особенно законоучитель и словесникъ. (Г. Кастровъ—Омскъ).

давателей не говоритъ о томъ, что учащіеся психологію ставятъ ниже другихъ предметовъ. Очевидно, это случай небывалый ¹⁾).

VI

7-й вопросъ: Не желательно ли сокращеніе или увеличеніе программы. Какіе именно вопросы желательно прибавить или какіе желательно исключить изъ программы. Какіе вопросы по преимуществу интересуютъ учащихся. На какихъ вопросахъ вы сами останавливаетесь побольше. Какое приблизительно количество уроковъ приходится въ теченіе учебнаго года на преподаваніе психологіи.

Большинство преподавателей удовлетворены официальной программой и считаютъ ее составленной цѣлесообразно. Уменьшить

1) „Учащіеся, насколько я имѣлъ возможность слышать, относятся къ психологіи съ большимъ интересомъ, не считаютъ ее для себя обременительной, наоборотъ, придаютъ особенную важность ей, выделяя изъ другихъ предметовъ, подчеркивая ея важное значеніе для общаго развитія человѣка, близость къ жизни, а равно и новизну его въ школьномъ обиходѣ. Конечно, въ преподаваніи психологіи, какъ и въ преподаваніи каждаго предмета, личность преподавателя имѣетъ огромное значеніе: человѣкъ, плохо знающій предметъ, и не интересующійся имъ, можетъ убить интересъ и къ самому живому, интересному предмету, какъ и наоборотъ: сухой предметъ изучается съ интересомъ, благодаря талантливому преподаванію. (Г. Карпинскій—Смѣла).

„Отдѣльные случаи я наблюдалъ, когда ученики придаютъ особую важность предмету. Почти всѣ инстинктивно, такъ сказать, понимаютъ, что психологія одухотворяетъ всѣ изучаемые предметы; меньшинство болѣе сильное въ интеллектуальномъ отношеніи, ясно сознаетъ ея особенное значеніе въ наукѣ и жизни, нѣкоторые же видятъ, что психологія вводитъ ихъ въ кругъ вопросовъ высшаго порядка“. (Г. Колесъ—Кишиневъ).

„Подкрѣпленіе теоретическихъ положеній конкретнымъ матеріаломъ, фактами изъ обыденной жизни невольно сосредоточиваетъ вниманіе учащихся на ихъ внутреннихъ переживаніяхъ и часто вызываетъ массу вопросовъ, свидѣтельствующихъ о важности, которую придаютъ многіе учащіеся разъясненію извѣстныхъ проблемъ“. (Г. Бутовскій—Варшава).

„Мнѣ ни разу не приходилось слышать или замѣчать, чтобы учащіеся считали изученіе психологіи обременительнымъ для себя. Повторяю: они находятъ этотъ предметъ очень живымъ и интереснымъ. Только этиѣ обстоятельствомъ я и объясняю то явленіе, что по психологіи не только не бывало у меня неуспѣвающихъ, но даже не часты и просто удовлетворительные баллы“. (Прот. Соловьевъ).

„Самое хорошее. Нисколько. Считаютъ предметомъ особеннымъ, выделя-

эту программу, по причинѣ ея элементарности, невозможно, но невозможно и расширить ее при отведенномъ нынѣ количествѣ часовъ для преподаванія; слѣдовало бы только подробнѣй разработать нѣкоторые отдѣлы (напр., тѣло и душа, отдѣлы о чувствѣ и волѣ, о характерахъ и т. п.) въ программѣ.

Однако, приблизительно треть преподавателей, все-таки, указываетъ такіе отдѣлы, которые нуждаются въ расширеніи. Чаше всего высказываются за расширеніе отдѣла о чувствахъ, особенно за расширеніе главъ о классификаціи чувствъ, аффектахъ, эстетическомъ, моральномъ и религіозномъ чувствахъ. При нынѣшнемъ объемѣ курса соотвѣтствующія теоріи либо не удовлетворяютъ учащихся, либо остаются ими непонятыми. Нѣсколько рѣже встрѣчаются указанія на отдѣлы о характерѣ, методахъ психологіи, воображеніи, памяти, свободѣ воли, свѣдѣнія по исторіи психологін. Встрѣчаются единичныя указанія и на дру-

ляющимся изъ числа другихъ предметовъ своей оригинальностью и потому интереснымъ, а вслѣдствіе этого и легкимъ. Уроки психологіи одни изъ любимыхъ". (Г. Трухинъ—Уфа).

„Ученики къ этому предмету относятся довольно серьезно уже по одному тому, что онъ въ системѣ гимназическаго образованія является совершенно новымъ даже для учениковъ старшихъ классовъ. Серьезное отношеніе къ предмету и усердіе, съ которымъ ученики приготавливаются къ урокамъ, является довольно вѣрнымъ показателемъ чуткаго отношенія ихъ къ знанію психологіи, какъ общеобразовательнаго предмета въ гимназическомъ курсѣ". (Г. NN).

„Принимая во вниманіе, что въ Одесскомъ учебномъ округѣ экзамена по психологіи не производится, а учащіеся относятся къ этому предмету съ такимъ же вниманіемъ, какъ и къ другимъ, должно думать, что этотъ предметъ вызываетъ въ нихъ достаточно сильный и безкорыстный интерес". (Г. Филатовъ—Измаилъ).

„По психологіи экзамена въ гимназіяхъ нѣтъ,—двойкой она не угрожаетъ, тѣмъ не менѣе занимаются ею охотно и достаточно. Замѣтно сознаніе въ ученикахъ, что невѣжество въ психологическихъ вопросахъ—свидѣтельство неразвитости, необразованности". (Прот. Уклонскій—Ташкентъ).

„Отношеніе учащихся къ этому предмету довольно безразличное. Предметъ, въ настоящей его постановкѣ они не считаютъ для себя обременительнымъ, но особенной важности ему не придаютъ". (Г. NN).

„По этому и нѣкоторымъ другимъ вопросамъ произведена анкета среди учениковъ VIII кл. настоящаго учебнаго года, изъ которой видно, что психологіей они интересуются, находятъ ее полезной и важной, относятся къ дѣлу серьезно и въ нѣкоторыхъ случаяхъ при заучиваніи исторіи и литературы, самонаблюденіи примѣняютъ психологическія свѣдѣнія на практикѣ". (Г. Изепковъ—Сувалки).

гіе отдѣлы (ощущенія, воспріятіе, асоціаціи, воля, личность, душа).

Требованій сократить программу незначительное количество, да и то почти всѣ эти требованія сводятся къ тому, чтобы удалить фізіологическій отдѣлъ. Изъ чисто психологическихъ отдѣловъ лишь три предлагаются преподавателями къ удаленію: о свободѣ воли, о воспріятіи пространства, наивный реализмъ.

Какіе же вопросы наиболѣе интересуютъ учащихся? Чаше всего указывается ученіе о памяти (типы памяти и развитіе ея). Почти также часто указываются ученія о чувствѣ и воображеніи, вопросы нравственные и эстетическіе.

Значительно рѣже указываются вопросы о свободѣ воли, локализациі умственныхъ способностей, о характерѣ, асоціаціяхъ наивномъ реализмѣ. Кромѣ того, отдѣльные преподаватели указываютъ еще на рядъ вопросовъ, преимущественно, изъ области психологіи познанія. Наконецъ, въ самыя послѣдніе годы еще одна серія вопросовъ нерѣдко привлекаетъ интересъ учащихся: это такъ называемыя «загадочныя явленія» — телепатія, спиритизмъ, гипнотизмъ, сновидѣнія и т. п. Если мы всмотримся въ перечень этихъ вопросовъ, то безъ особаго труда увидимъ, что болѣе всего учащихся интересуютъ либо вопросы философскаго характера (о нравственности, о красотѣ, свободѣ воли, локализациі умственныхъ способностей, наивномъ реализмѣ) либо — и это гораздо чаще — вопросы конкретно-практическаго характера, т.-е. такіе, рѣшеніе которыхъ можно непосредственно примѣнить къ жизни, напр., къ самовоспитанію и воспитанію другихъ, къ познанію характеровъ и т. д. Преподаватели обыкновенно идутъ навстрѣчу интересамъ учащихся и сами останавливаются подробнѣе на этихъ же вопросахъ. Но не всегда это удается. Отчасти недостатокъ времени, а отчасти и дидактическая важность заставляютъ останавливаться подробно на психологіи познанія, а отдѣлы о чувствѣ и волѣ, къ сожалѣнію, нерѣдко проходятся слишкомъ поспѣшно. Дѣло въ томъ, что на психологію отведено два часа въ недѣлю, т.-е. приблизительно 60 часовъ въ годъ. Но изъ этого числа надо исключить падающіе на дни психологіи праздники, пропуски уроковъ учителемъ по случаю назначенія присяжнымъ засѣдателемъ, болѣзни, домашнимъ обстоятельствамъ, роопуску учащихся по случаю эпидеміи и т. п. Вслѣдствіе этого годовое количество уроковъ по психо-

логіи съ нормальныхъ 60 опускается до 50, а иногда даже до 40 и ниже.

8-й вопросъ: Не излагаете ли вы вопросовъ, выходящихъ за предѣлы программы, напр., подробно рассматриваете вопросы объ эстетическомъ чувствѣ, моральномъ чувствѣ и т. п. Каковы ваши наблюденія относительно ознакомленія учащихся съ подобными вопросами.

Приблизительно $\frac{3}{5}$ преподавателей даютъ отрицательный отвѣтъ, часто мотивируя его недостаткомъ времени. Изъ отвѣтовъ же остальныхъ видно, что подробно рассматриваются преимущественно вопросы эстетическіе и этические (половина данныхъ отвѣтовъ). Значительно рѣже указываются вопросы о характерѣ, психологіи воли, свободѣ воли, личности, внушеніи, а также вопросы по философіи и исторіи психологіи. Въ составъ бесѣдъ по послѣднимъ вопросамъ у отдѣльныхъ преподавателей входили, напримѣръ, вопросы о матеріализмѣ, идеализмѣ, дарвинизмѣ, пессимизмѣ и т. п. Встрѣчаются также отдѣльныя указанія на болѣе подробное сравнительно съ программой ознакомленіе учащихся съ ученіями о памяти, воображеніи, личности, методахъ психологіи и т. п.

Результатами ознакомленія учащихся съ подобными вопросами преподаватели очень довольны: учащіеся обнаруживали и интересъ, и пониманіе. Впрочемъ, два—преподавателя указываютъ и отрицательный результатъ: одинъ остерегается выходить за предѣлы программы, боясь разбросаться; другой наблюдалъ, что у учащихся то изъ объясненій, которое не закрѣпляется послѣдующимъ чтеніемъ, плохо запоминается, и въ концѣ-концовъ получаютъ познанія сбивчивыя.

9-й вопросъ: Не пользовались ли вы при преподаваніи психологіи приборами для психологическихъ экспериментовъ. Есть ли у васъ пособія и какія именно. Какіе именно вы производили эксперименты. Находились ли эти эксперименты въ связи съ курсомъ или демонстрированіе носило случайный характеръ. Производили ли вы эксперименты только въ классъ или вели практическія занятія и вне класса. Каково ваше мнѣніе относительно результатовъ преподаванія экспериментальной психологіи.

На вопросъ о пользованіи приборами почти всѣ преподаватели даютъ отрицательный отвѣтъ, и только два преподавателя отвѣчаютъ, что у нихъ имѣется выписанный изъ лабора-

торіи экспериментальной педагогической психологіи въ Петербургѣ наборъ необходимыхъ приборовъ: эстезіометръ, тон-вариаторъ, циркуль Вебера, цилиндры одинаковаго вѣса и разной величины, звуковой раздражитель, тахистоскопъ, хроноскопъ, аппаратъ для изслѣдованія памяти, таблицы зрительныхъ иллюзій, коллекція для изслѣдованія индивидуальныхъ особенностей личности. Этими приборами одинъ преподаватель пользовался для закона Вебера, моторныхъ иллюзій и демонстрированія тахистоскопа въ классѣ въ связи съ курсомъ. Двое преподавателей пользовались составленной А. Нечаевымъ коллекціей психологическихъ діаграммъ, иллюстрирующихъ результаты психологическихъ изслѣдованій, одинъ посѣщалъ съ классомъ мѣстную женскую гимназію, гдѣ имѣется психологическій кабинетъ, трое пользовались физическимъ кабинетомъ. Вотъ и всѣ данныя. Итакъ, приборовъ въ гимназіяхъ почти нѣтъ, эксперименты производятся весьма рѣдко, въ классѣ, въ связи съ курсомъ, но, по причинѣ своей рѣдкости, носятъ случайный характеръ. Практическихъ занятій внѣ класса не ведется.

Отношеніе преподавателей къ экспериментальной психологіи въ средней школѣ двоятся. Относящіеся положительно указываютъ на то, что психологическіе опыты крайне интересуютъ учениковъ и дѣлаютъ преподаваніе нагляднымъ и оживленнымъ. Одинъ изъ преподавателей идетъ дальше и въ подробно мотивированномъ отвѣтѣ отстаиваетъ утилитарное значеніе эксперимента для составленія школьныхъ характеристикъ, которыми бы руководился педагогическій совѣтъ ¹⁾. Другая часть преподавателей не высказываетъ сожалѣнія по поводу отсутствія экспериментальной психологіи, а восемь преподавателей подробно мотивируютъ свое отрицательное отношеніе. Вотъ эти мотивы: 1) сами преподаватели часто незнакомы съ экспериментальной психологіей и нерѣдко даже не знаютъ, какъ подойти къ тому или другому прибору; 2) эти опыты, большей частью, сложны, громоздки и требуютъ много времени, а его нѣтъ; 3) въ средней школѣ умѣстно ознакомленіе лишь съ принципами, элементами

1) „Преподавателю даетъ... массу матеріала въ руки для сужденія объ учащихся, объ ихъ способностяхъ, о томъ или иномъ типѣ памяти, вниманія, объ интересахъ, склонностяхъ, темпераментахъ и т. д., такъ что это оказывается лучшимъ способомъ достигнуть индивидуализаціи въ преподаваніи“. (Г. Трухинъ—Пермь).

психології, а для этого вполне достаточно обычной психології, экспериментальной же психології мѣсто въ высшей школѣ при детальномъ изслѣдованіи психическихъ явленій; 4) выводы экспериментальной психології слишкомъ спорны для включенія ихъ въ элементарный курсъ.

VII.

10-й вопросъ: Обнаруживается ли у учащихся какой-либо интересъ къ вопросамъ философскимъ, съ которыми приходится сталкиваться при преподаваніи психології. Напр., вопросы объ отношеніи души и тѣла, о свободѣ воли и т. п. Не считаете ли вы желательнымъ расширить преподаваніе философской пропедевтики черезъ „Введеніе въ философію“.

Двѣ трети отвѣтовъ констатируютъ у учащихся живой интересъ къ философії. Больше всего интересуются вопросомъ объ отношеніи души и тѣла, этикой, эстетикой, проблемой свободы воли. Иногда интересъ расширяется до желанія познакомиться съ отдѣльными философскими системами, напр., ученіемъ Ницше, Шопенгауэра и т. п. Остальная треть устанавливаетъ сознательный интересъ къ философії лишь у немногихъ: «95% чужды философії» (г. Лозинскій—Одесса).

Противъ „Введенія въ философію“ категорически возражаютъ только двое, мотивируя свое возраженіе перегруженіемъ учащихся и трудностью предмета. Трое отвѣчаютъ такъ: «нежелательно до общей реформы», «преждевременно». Одинъ преподаватель предлагаетъ ввести предметъ факультативно. Зато всѣ остальные рѣшительно высказываются положительно, мотивируя важностью этого курса для общаго міросозерцанія. Семь преподавателей указываютъ на необходимость исторіи философії въ видѣ краткаго историческаго обзора философскихъ ученій ¹⁾.

¹⁾ „Философскіе вопросы живо интересуютъ учениковъ, а потому весьма желательно ввести преподаваніе и введеніе въ философію и сдѣлать отдѣльную штатную каедру по философской пропедевтикѣ“. (Г. Орловъ—Полтава).

„Интересъ учащихся къ философскимъ и метафизическимъ вопросамъ также великъ. Ко мнѣ нерѣдко ученики обращаются съ просьбой изложить имъ во внѣклассное время курсы по введенію въ философію и исторіи философії. Эти двѣ послѣднія дисциплины я считаю весьма желательными для послѣднихъ классовъ гимназій“. (Г. Лавровъ—Нижній-Новгородъ).

„Было бы весьма желательно, по моему глубокому убѣжденію, введеніе въ гимназическій курсъ преподаванія хотя бы начальныхъ основаній фило-

11-й вопрос: Не желательны ли вообще какія-либо реформы въ постановкѣ преподаванія психологіи. Въ какомъ отношеніи психологія должна стоять къ логикѣ. Не желательно ли преподаваніе психологіи предварять преподаваніемъ логики. Какія вообще существуютъ препятствія для правильной постановки преподаванія психологіи.

Только четыре преподавателя находятъ нужнымъ преподаваніе психологіи предварять преподаваніемъ логики. Ихъ мотивировка такова: 1) логика научить учениковъ отвлеченно мыслить, что необходимо для пониманія психологіи; 2) психологія въ VII-мъ классѣ затрудняется слабой подготовкой по физикѣ, каковая подготовка къ VIII-му классу получается. Всѣ же остальные преподаватели высказываются за нынѣ существующій порядокъ: психологія, какъ болѣе конкретная наука, для учениковъ VII-го класса и легче, и интереснѣе логики; кромѣ того, естественнѣе знакомить учащихся съ нормами мышленія уже послѣ ознакомленія ихъ съ механизмомъ мышленія; наконецъ, опытъ послѣд-

софіи, отъ чего дѣло постановки этого предмета значительно выиграло бы^а. (Г. NN).

„Дѣлать введеніе въ философію обязательнымъ предметомъ, по моему мнѣнію, не желательно, потому что устойчивый интересъ къ философскимъ вопросамъ я замѣчалъ только у незначительнаго меньшинства учениковъ, другіе случайно заинтересовались той или другой проблемой, а многіе и совсѣмъ не интересуются. Но ввести этотъ предметъ въ качествѣ необязательнаго, только для желающихъ, было бы, на мой взглядъ, очень полезно“. (Г. Кастровъ—Омска).

„Я полагалъ бы, необходимымъ кромѣ существующихъ теперь курсовъ психологіи и логики дать для гимназій еще дополнительный курсъ философіи, понимая подъ этимъ систематически-критическое обзорѣніе, вліятельнѣйшихъ философскихъ ученій, особенно по вопросамъ морали, философіи религіи, эстетики. Это, думается, было бы возможно при увеличеніи числа уроковъ по философской пропедевтикѣ и при условіи поставить этотъ предметъ на одинъ уровень съ обязательными предметами. Какъ ни важно умѣть пробудить интересы къ предмету внѣ всякихъ формальныхъ требованій и отношеній, но такова ужъ психологія при нынѣшнихъ традиціяхъ, которыя сложились подъ вліяніемъ общей системы учебнаго дѣла, что съ ними нельзя не считаться. Ученики предметомъ интересуются, какъ уже сказано выше, а когда рѣчь, напримѣръ, заходитъ о дарвинизмѣ, о произвольномъ зарожденіи, философіи Ницше, Шопенгауэра, то готовы бы слушать безъ конца. Мнѣ думается, что потребность въ упомянутой мною постановкѣ курса философіи въ средней школѣ уже назрѣла, о ней надо безотлагательно подумать. (Г. Калачинскій—Кіевъ).

нихъ лѣтъ показалъ, что ученики, послѣ изученія психологіи, стали интересоваться и логикой, тогда какъ ранѣе логика обычно считалась однимъ изъ самыхъ сухихъ и скучныхъ предметовъ, и положенія ея усваивались плохо. «Логика труднѣе и болѣе нуждается въ предварительномъ изученіи психологіи» (г. Иогансонъ—Одесса). «Преподавая логику безъ психологіи въ теченіе многихъ лѣтъ, я почти никогда не могъ возбудить въ учащихся живого интереса къ этому предмету и даже не могъ достигнуть яснаго пониманія логическихъ вопросовъ; теперь же, имѣя фундаментъ въ психологіи, восьмиклассники и интересуются логикой, и легко вникаютъ въ сущность предмета» (г. Кастровъ—Омскъ).

Главнымъ препятствіемъ для правильнаго преподаванія психологіи является незначительное количество учебныхъ часовъ. Въ эти часы нужно объяснить матеріалъ, занимающий, напримѣръ, въ наиболѣе распространенномъ учебникѣ психологіи пр. Челпанова, 215 стр., а нѣкоторые преподаватели даютъ еще свои дополненія къ учебнику. Но вѣдь надо и спрашивать учениковъ, 4 раза въ годъ ихъ надо аттестовать, а классы часто бываютъ переполнены. Почти всѣ преподаватели повторяютъ: «мало времени».

Другимъ основнымъ препятствіемъ анкета признаетъ недостаточную подготовку преподавателей психологіи. Дѣло въ томъ, что до введенія предметной системы психологія читалась на историко-филологическомъ факультетѣ всего одно полугодіе 2 часа на младшихъ курсахъ. Одинъ изъ преподавателей такъ описываетъ свою университетскую подготовку: психологію слушалъ въ московскомъ университетѣ у пр. Грота въ 1898—1899 гг. Курсъ читался съ перерывами и не конченъ. На экзаменъ нужно было сдать по Вундту (Очеркъ психологіи) вводную статью пр. Грота и «Психическіе элементы» (всего 50—107 стр.) съ выводами. Затѣмъ преподавалъ русскій языкъ и исторію. Изъ психологіи все позабылъ.

Обыкновенно психологію преподаетъ учитель словесности, Закона Божія, исторіи. И раньше такой учитель мало зналъ психологію, теперь все забылъ, готовится некогда—полный комплектъ уроковъ, вечера заняты исправленіями работъ и заведеніями. Наконецъ, еще одно послѣдствіе такого порядка вещей проскользнуло въ отвѣтъ одного изъ преподавателей: совмѣщая

преподаваніе психологіи и словесности и нуждаясь въ часахъ для послѣдней, онъ урываетъ эти часы отъ психологіи. Поистинѣ грустная картина!

Далѣе слѣдуютъ двѣ другихъ причины: общія неудовлетворительныя условія, въ которыхъ находится средняя школа, и то второстепенное положеніе, которое занимаетъ психологія въ циклѣ гимназическихъ предметовъ. Вторая причина (по психологіи нѣтъ экзамена и особаго балла въ аттестатѣ, преподаватель психологіи не имѣетъ штатнаго мѣста) создаетъ къ психологіи какое-то пренебрежительное отношеніе, особенно, со стороны педагогическаго совѣта. Наконецъ, нѣкоторыми преподавателями указываются еще слѣдующія препятствія: недостатокъ популярной литературы по психологіи; отвлеченность преподаванія и недостатокъ наглядныхъ пособій; скудныя свѣдѣнія по анатоміи и фізіологіи нервной системы; отсутствіе психологическихъ кабинетовъ. Соотвѣтственно этому, предлагаются слѣдующія реформы въ дѣлѣ преподаванія психологіи: увеличить количество учебныхъ часовъ до трехъ; сдѣлать и самый предметъ и преподавателя его равноправными; сблизить психологию съ остальными предметами гимназическаго курса, приведя ее съ ними въ болъшую связь; обратить вниманіе на подготовку преподавателей психологіи; организовать съѣзды преподавателей психологіи при округахъ; устраивать психологическіе кабинеты при гимназіяхъ; создать популярную литературу, хотя бы въ видѣ подходящей психологической хрестоматіи ¹⁾.

¹⁾ „Психологія должна быть самостоятельнымъ предметомъ въ гимназій: кажется, ожидается реформа исключить ее совсѣмъ, и это очень жаль.— Не понимаю мотивовъ проходить логику раньше психологіи: послѣднюю, въ доступной формѣ, можно проходить и въ VI классѣ. (Г. Крыловъ—Тверь).

„Психологія въ гимназій, по моему мнѣнію, должна предшествовать логикѣ: при изученіи логики часто бываетъ необходимо дѣлать отступленія въ область психологіи. (Г. NN).

„Предварять преподаваніе психологіи преподаваніемъ логики признаю нежелательнымъ, такъ какъ послѣдняя интересуетъ учениковъ гораздо меньше первой и болѣе трудна для пониманія учащихся. Если логика мало доступна для учениковъ 8-го класса, то тѣмъ болѣе она затруднитъ учениковъ 7-го класса“. (Г. Дубошинъ—Серпуховъ).

„Желательно расширеніе курса психологіи и особенно введеніе экспериментированія. Предварять преподаваніе психологіи преподаваніемъ логики ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ, ибо даже (при 2-хъ урокахъ) въ VIII кл. логика трудна и требуетъ особенной конкретизаціи своихъ положеній. Пси-

VIII.

Попробуемъ теперь, на основаніи данныхъ анкеты, нарисовать общую картину положенія преподаванія психологіи въ средней школѣ. Психологія въ среднюю школу, если можно такъ выразиться, только «допущена», въ ней она только терпится. Подготовленныхъ учителей-спеціалистовъ мало ¹⁾, отведеннаго на прохожденіе курса времени мало, средствъ на приобрѣтеніе пособій нѣтъ. Тѣми мѣрами воздѣйствія на учениковъ, которыми такъ богата наша школа, и которыя или совсѣмъ должны отсутствовать или въ одинаковой мѣрѣ быть распределены между всѣми учебными предметами, ибо, въ противномъ случаѣ, одинъ предметъ будетъ приноситься въ жертву другому, преподаватель психологіи не располагаетъ. Его предметъ гдѣ-то на задворкахъ, какой-то неполноправный, котораго «можно не учить». Да и самъ преподаватель психологіи, въ качествѣ такового, въ

хологія же и доступнѣе пониманію учащихся, и носитъ менѣе отвлеченный характеръ. Препятствія для болѣе правильной постановки преподаванія психологіи: недостатокъ времени, затрудненія при экспериментированіи, отсутствіе необходимыхъ познаній изъ физиологіи“. (Г. Ровняковъ—Одесса).

„Относительно положенія психологіи въ другихъ гимназіяхъ ничего не могу сказать: не знаю. Думаю, что очень полезно было бы, если бы учебные округа время отъ времени собирали съѣзды преподавателей психологіи, пригласивъ въ качествѣ предсѣдателя и руководителя съѣзда опытнаго профессора этого предмета; нашлось бы много матеріала для бесѣды о методической проработкѣ уроковъ; думаю, что нѣкоторые отдѣлы психологіи были бы прослушаны съ большой пользой для преподавателей, въ видѣ ряда лекцій“. (Г. Карпинскій—Смѣла).

„Желательно устраивать чаще съѣзды по педагогической психологіи, назначивъ для нихъ болѣе удобное для всѣхъ время (половина іюня). Груды съѣзда не лишне разослать всѣмъ преподавателямъ гимназій или предложить для выписки въ бібліотеки“. (Н. Георіевскій—Вязьма).

1) Въ послѣднее время, съ открытіемъ философскихъ отдѣленій на ист.-филологическихъ факультетахъ, недостатокъ въ подготовленныхъ преподавателяхъ исчезаетъ. Къ сожалѣнію теперь возникла тенденція, тѣ предметы по которымъ малое количество часовъ, слѣд., и психологію поручать преподавать учителямъ данной гимназій, *избывая предоставлять уроки постороннимъ преподавателямъ*. Чѣмъ бы ни было это вызвано, въ концѣ концовъ можетъ получиться результатъ отрицательный: при наличности нѣсколькихъ свободныхъ преподавателей-спеціалистовъ по психологіи, ихъ не будутъ допускать къ преподаванію психологіи, а поручать это преподаваніе учителю словесности, исторіи или древнихъ языковъ.

гимназіи также пришлый человѣкъ «по вольному найму». Положеніе науки о душѣ человѣка въ средней школѣ не выдерживаетъ никакого сравненія съ положеніемъ латыни или математики, исторіи и физики. Ясно, что такое положеніе слишкомъ ненормально.

Но загнанная чуть ли не на самое послѣднее мѣсто официальнымъ планомъ преподаванія, психологія, словно по волшебству, гораздо болѣе «главныхъ» предметовъ гимназіи—языковъ и математики—овладѣла вниманіемъ и интересомъ учащихся. Ее уважаютъ, ею увлекаются, обычное «гимназическое» отношеніе къ учебнымъ предметамъ смѣняется серьезнымъ и сознательнымъ. У нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, является желаніе изучать психологію подробнѣе, пишутся рефераты, дѣлаются попытки къ устроенію философско-психологическихъ кружковъ. Психологія крайне возбуждаетъ самодѣятельность учащихся. Ни одинъ преподаватель не жалуется на неуспѣшность учениковъ по психологіи, ни одинъ ученикъ не считаетъ психологію для себя предметомъ обременительнымъ, всѣ безъ исключенія признаютъ этотъ предметъ желательнымъ въ средней школѣ.

Таково выдающееся по своей благотворности вліяніе психологіи на учащихся. Такимъ образомъ введеніе ея въ кругъ предметовъ гимназическаго преподаванія оказалось вполне целесообразнымъ. Многіе преподаватели настолько удовлетворены, что даже не желаютъ никакихъ реформъ въ дѣлѣ постановки преподаванія, но все же анкета даетъ нѣкоторыя указанія для производства таковыхъ: необходимо упрочить и возвысить положеніе психологіи, создать преподавателей-специалистовъ, приспособить программы по наукамъ физическимъ, популяризовать и по возможности конкретизировать изложеніе курса, устраивать сѣзды преподавателей. Въ концѣ-концовъ, резюмировать результаты анкеты можно одной уже разъ процитированной мною фразой: психологія въ педагогическомъ отношеніи предметъ незамѣнимый.

П. Блонскій.

Мѣсто ли психологіи въ средней школѣ?

Докладъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества
25-го сентября текушаго года.

Предметомъ моего сегодняшняго сообщенія является вопросъ о томъ, мѣсто ли психологіи въ средней школѣ или было бы цѣлесообразнѣе оставить ей мѣсто только въ высшей школѣ. Поводомъ для моего сообщенія является извѣстіе, что министерство народнаго просвѣщенія внесло въ Государственную Думу проектъ средней школы, въ учебномъ планѣ котораго психологія отсутствуетъ; другими словами, министерство вычеркиваетъ изъ списка предметовъ средней школы психологію, которую 4 года назадъ само ввело въ учебный планъ. Я хочу разсмотрѣть, какими мотивами *могло* министерство въ этомъ случаѣ руководиться, и постараюсь оцѣнить, въ какой мѣрѣ они основательны.

Но прежде, чѣмъ перейти къ этимъ мотивамъ, я позволю себѣ коснуться исторіи введенія психологіи въ средней школѣ. Дѣлаю я это по соображеніямъ, которые сейчасъ сдѣлаются понятны присутствующимъ. Я не хочу, чтобы присутствующіе подумали, что я въ настоящую минуту защищаю то положеніе, которое выросло совершенно случайно въ нѣдрахъ министерства. Я думаю защищать положеніе, которое очень многими признавалось и до реформы; оно только высказывалось очень немногими.

Итакъ, позвольте коснуться исторіи, чтобы сдѣлалось яснымъ, что вопросъ о введеніи психологіи въ средней школѣ является вопросомъ давно назрѣвшимъ.

Въ 1899 г. въ «Вопросахъ Философіи» была напечатана статья П. Д. Боборыкина о томъ, что необходимо ввести философію, главнымъ образомъ психологію, въ число предметовъ средней

школы ¹⁾. Я, начавъ свою академическую дѣятельность въ 90 гг., столкнулся съ этимъ вопросомъ. Въ тѣ годы гимназисты поступали въ университетъ съ необыкновенно слабымъ знаніемъ психологіи, правильнѣе сказать: они ничего не знали. Поэтому приходилось преподавать психологію въ очень популярной формѣ. Между тѣмъ лекціи посѣщались всѣми студентами, ищущими *общаго* образованія. Создалось противорѣчіе: съ одной стороны, молодежь ищетъ общаго образованія, а, съ другой стороны, университетъ долженъ давать не общее, а специальное образованіе. Но дѣлать было нечего: приходилось читать, курсъ элементарный. Такъ не могло оставаться дѣло навсегда. Нужно было подумать о томъ, чтобы ввести преподаваніе психологіи въ курсъ средней школы: какъ предметъ общеобразовательный, психологія должна имѣть мѣсто въ средней школѣ. Что это дѣйствительно такъ, это показывало положеніе вопроса на Западѣ.

Во Франціи психологія, какъ часть философіи, изучается въ специальномъ философскомъ классѣ — *classe philosophique*.—Это именно послѣдній классъ гимназіи. Здѣсь психологіи съ философіей посвящено 8 часовъ въ недѣлю. Въ Австріи философіи удѣляется 4 часа: 2 часа логикѣ въ 7-мъ классѣ и 2 психологіи въ 8-мъ; въ Италіи преподаванію философіи удѣляется 6 часовъ, начинается преподаваніе съ 6-го класса. Правда, въ Пруссіи психологіи нѣтъ въ числѣ предметовъ средней школы, имѣется только логика. Для меня лично было несомнѣнно, что психологію необходимо ввести въ число предметовъ гимназическаго образованія. Однако, въ то время поднимать вопросъ объ этомъ въ печати едва ли было бы цѣлесообразно. Представился случай высказаться объ этомъ послѣ Международнаго Философскаго Съѣзда въ Женевѣ. Нѣкоторые русскіе преподаватели философіи, бывшіе на этомъ съѣздѣ, обсуждали вопросъ о возможности организовать философскій съѣздъ въ Россіи. Между прочими вопросами, которые должны были разсматриваться на этомъ съѣздѣ, былъ также и вопросъ о преподаваніи философіи въ гимназіи ²⁾. Въ Кіевѣ, въ физико-математическомъ обществѣ я, читая до-

¹⁾ См. № 47, статью „Философія въ гимназіяхъ“, стр. 113—145.

²⁾ Въ моей статьѣ „Второй международный философскій конгрессъ въ Женевѣ“, № 74 сказано: „На философскихъ съѣздахъ можно рѣшить вопросъ объ организаціи преподаванія философіи въ высшихъ и *среднихъ* учебныхъ заведеніяхъ (стр. 599).

кладъ по этому поводу, высказался слѣд. образомъ: «Философскій Съѣздъ могъ бы выполнить и громадную по своему значенію общественную работу. Подъ этимъ я разумѣю назрѣвшій вопросъ о введеніи философіи въ курсъ гимназическаго преподаванія... Вопросъ о введеніи философіи въ гимназическій курсъ не можетъ быть, конечно, рѣшенъ на бюрократической почвѣ—и будущій съѣздъ философовъ могъ бы оказать въ этомъ отношеніи огромную услугу русскому обществу» ¹⁾).

Это было въ 1904 г. въ сентябрѣ, когда министерство еще не высказывалось о введеніи философіи въ гимназіи. Приблизительно въ октябрѣ того же года министерство разослало циркуляръ для обсужденія вопроса, слѣдуетъ ли ввести философію въ число гимназическихъ предметовъ. Это подало поводъ мнѣ прочесть докладъ: «О постановкѣ преподаванія философской пропедевтики въ средней школѣ» въ «Кіевскомъ Обществѣ классической филологіи и педагогики» 18 ноября 1904 г. Въ своемъ докладѣ ²⁾ я доказывалъ необходимость ввести философію въ средней школѣ, но многіе изъ членовъ Общества были противъ этого мнѣнія, мотивируя свое отрицательное отношеніе, между прочимъ, тѣмъ, что въ Пруссіи, гдѣ образцовая средняя школа, философія отсутствуетъ. Это дало мнѣ поводъ прочесть еще одинъ докладъ на тему: «О преподаваніи философской пропедевтики въ Германіи» ³⁾, 9-го декабря 1906 г.

Въ маѣ 1905 г. сдѣлалось извѣстнымъ, что министерство рѣшило ввести преподаваніе философіи по типу австрійскихъ школъ: программа состояла изъ психологіи и логики, а не какъ во Франціи, гдѣ философія изучается во всемъ объемѣ.

Министерство разослало программу, и, надо отмѣтить, что программа составлена была вполне цѣлесообразно, объяснительная записка къ ней написана безукоризненно хорошо. Очевидно, въ Ученомъ Комитетѣ были лица, которые знали, чего они хотятъ. Но все производило впечатлѣніе, что психологія была введена лишь

¹⁾ См. журналъ: „Педагогическая Мысль“. Изданіе коллегіи Павла Галагана. Кіевъ. 1904. Вып. I, стр. 123—4.

²⁾ Содержаніе доклада и пренія по поводу его см. въ томъ же журналѣ. Вып. II, стр. 202—216.

³⁾ Содержаніе этого доклада въ томъ же журналѣ. 1905 г. Вып. I, Стр. 158—171.

благодаря содѣйствію отдѣльныхъ лицъ, сочувствовавшихъ этому предмету. Такое положеніе не общало прочности: несомнѣнно были и другія, несочувствовавшія. Въ іюнѣ 1906 г. былъ созванъ первый всероссійскій съѣздъ по педагогической психологіи въ Петербургѣ. На этомъ съѣздѣ, при обсужденіи вопроса о постановкѣ преподаванія психологіи, говорили о томъ, что положеніе психологіи шаткое, что она введена только лишь въ видѣ пробы и, по всей вѣроятности, скоро будетъ отмѣнена. И дѣйствительно къ 1909 году отмѣна психологіи, по крайней мѣрѣ въ проектѣ, была уже фактомъ совершившимся. Министерство опубликовало программу проектируемой гимназіи, гдѣ психологія уже отсутствовала. Положеніе странное: въ 1906 г. психологія введена, въ 1909 г. отмѣнена безъ указанія какихъ либо основаній: и въ томъ, и въ другомъ случаѣ дѣло огромной важности рѣшается безъ участія педагоговъ.

Является вопросъ: можетъ быть министерство произвело разслѣдованіе и выяснило, что постановка преподаванія неудовлетворительна? Ничего подобного со стороны министерства сдѣлано не было: иначе объ этомъ было бы хоть что-нибудь извѣстно. Единственно, что было сдѣлано официальнымъ путемъ, — сколько мнѣ извѣстно, сводится къ слѣдующему. Попечитель Рижскаго учебнаго округа командировалъ профессоровъ В. Ф. Чижа и Озе въ гимназіи округа для ознакомленія съ постановкой въ нихъ дѣла преподаванія психологіи и логики. Это былъ единственный случай. Освѣдомить публику, почему выбрасывается психологія, министерство не нашло нужнымъ. Возражая противъ проекта министерства, мнѣ приходится самому искать *возможные* аргументы противъ преподаванія психологіи въ средней школѣ, которые приходилось слышать раньше.

Я не стану разсматривать вопросъ, *нужна ли психологія для выработки міросозерцанія?* Подобный вопросъ я считаю совершенно лишнимъ: ясно, само собой, что нужна. Этотъ отвѣтъ, кажется, ни съ чьей стороны не подвергается сомнѣнію.

Скорѣе можно поставить вопросъ, *нужна ли психологія, какъ предметъ общаго образованія?* На этотъ вопросъ отвѣтить не трудно. Если мы считаемъ необходимымъ, чтобы молодые люди знали природу растений, камней, то отчего же въ такой же мѣрѣ не необходимо для нихъ знаніе внутренняго міра. Отчего *научное* знаніе того, что такое память, вниманіе, воображеніе,

аффекты, не столько же цѣнно, сколько является цѣннымъ знаніе внѣшнихъ явленій?

На это обыкновенно возражаютъ, что въ программѣ гимназическихъ наукъ уже есть психологія. Вѣдь литература, исторія и проч. разбираютъ и психологическіе вопросы; зачѣмъ же въ такомъ случаѣ вводить еще особую науку? Возраженіе противъ этого также очень просто: тамъ дѣйствительно есть психологія, но не научная и не систематическая. Учащіеся изъ этихъ данныхъ не могутъ имѣть яснаго представленія о томъ, что такое вниманіе, ассоціація и т. п.

Съ другой стороны нельзя допустить, чтобы министерство такъ скоро успѣло перемѣнить свой взглядъ на образовательное значеніе психологіи. Очевидно, дѣло идетъ о *практической* сторонѣ вопроса. Выяснилось, что въ средней школѣ преподаваніе не можетъ быть поставлено должнымъ образомъ, что психологія, напр., недоступна для учащихся. Мы видѣли уже, что преподаватели находятъ это мнѣніе несправедливымъ. Опытъ показываетъ, что психологія доступна учащимся ¹⁾. Для меня существуютъ и апріорныя основанія. Отчего гимназистъ 18—19 лѣтъ не можетъ понять психологіи, а едва онъ перешагнулъ черезъ порогъ университета, онъ долженъ понимать психологію? Если думаютъ, что студентъ долженъ понимать психологію, долженъ понимать ее и гимназистъ. Далѣе слѣдуетъ помнить, что гимназическая наука по размѣру, по крайней мѣрѣ, отличается отъ университетской. Въ психологіи всегда можно найти матеріалъ вполне доступный для пониманія учащихся въ средней школѣ. Вотъ возраженіе, которое я могъ бы привести противъ замѣчанія, что психологія недоступна.

Второе возраженіе болѣе серьезнаго характера. Давно говорятъ, что психологія *неточная наука*, что въ ней нѣтъ устойчивыхъ положеній,—различные авторы различно опредѣляютъ одни и тѣ же понятія. Если психологія представляетъ ученія сбивчивыя, разнорѣчивыя, ей не мѣсто въ средней школѣ.

Противъ этого можно сдѣлать слѣдующее замѣчаніе. По отношенію къ современной психологіи это мнѣніе неправильно. Слѣдуетъ признать, что въ современной психологіи борются между собою различныя психологическія направленія, но между

¹⁾ См. предыдущую статью.

тѣмъ въ психологіи есть положенія, принятыя всѣми направленіями. Есть положенія, относительно которыхъ всѣ согласны. Эти безспорные вопросы должны входить въ составъ гимназической науки; спорнымъ теоріямъ и гипотезамъ, конечно, не мѣсто въ гимназіи. Если бы руководиться этимъ требованіемъ точности, то многія гимназическія науки должны были бы подвергнуться проскрипціи. Вообще, вопросъ о томъ, что точно и неточно, стремленіе, чтобы изучались только точныя положенія науки, представляется мнѣ очень страннымъ. Наука нигдѣ не закончена: вездѣ возможны различныя взгляды и различныя теоріи. Если министерскій проектъ оставляетъ логику на прежнемъ мѣстѣ вслѣдствіе ея точности, то я по этому поводу могу замѣтить, что вѣдь и логику можно излагать очень различно и въ ней могутъ быть пункты несогласія.

Третье возраженіе кажется неопровержимымъ. Указываютъ на *неудовлетворительный составъ преподавателей*: нѣтъ подготовленныхъ преподавателей-спеціалистовъ; приходится поручать преподаваніе психологіи лицамъ мало подготовленнымъ: преподавателямъ словесности, преподавателямъ закона Божія и т. д. Вотъ кажется самый важный аргументъ за то, чтобы выбросить психологію изъ средней школы. Мнѣ кажется, что было бы гораздо цѣлесообразнѣе озаботиться объ улучшеніи состава преподавателей, а не о выбрасываніи предмета.

Этотъ мотивъ неподготовленности преподавателей мнѣ представляется совершенно недостаточнымъ. Руководясь имъ, нужно было бы также выбросить очень многіе предметы гимназическаго курса, напр., географію. Строго говоря, мы должны были бы считать только того преподавателя подготовленнымъ къ преподаванію географіи, который совмѣщаетъ въ себѣ двоякое образованіе и историческое и естественно-историческое. А гдѣ такіе преподаватели? Многіе преподаватели, окончивши курсъ историко-филологическаго факультета, приступаютъ къ преподаванію географіи, ознакомившись съ ней по тому учебнику, по которому ее преподають. Неудовлетворительное состояніе преподаванія географіи не заставляетъ однако поднимать вопроса о томъ, чтобы выбросить географію изъ средней школы.

Съ другой стороны, я считаю взглядъ на неудовлетворительный составъ преподавателей психологіи совершенно не обоснованнымъ. При очень высокихъ требованіяхъ, конечно, преподаватели

психологіи не подошли бы подъ норму, какую можно выставить, но говорить, что они менѣе подготовлены, чѣмъ преподаватели другихъ гимназическихъ предметовъ, несправедливо: нѣтъ никакихъ данныхъ для такого утвержденія. Сколько мнѣ извѣстно, со стороны министерства не было сдѣлано никакихъ шаговъ для ознакомленія съ этимъ вопросомъ.

Я позволю себѣ высказать свое мнѣніе о подготовленности преподавателей психологіи на основаніи личного соприкосновенія съ преподавателями психологіи. Я убѣжденъ, что *въ общемъ преподаватели психологіи подготовлены не менѣе, чѣмъ преподаватели другихъ предметовъ.*

Спустя годъ послѣ введенія преподаванія психологіи, на сѣздѣ по педагогической психологіи было много и преподавателей психологіи; они принимали участіе въ обсужденіи различныхъ вопросовъ, касающихся преподаванія психологіи. При этомъ обнаружили такое знаніе предмета, что для меня сдѣлалось яснымъ, что очень многіе не только не забыли того, что они изучали въ университетѣ, но, какъ видно, постоянно подновляли свои знанія. Нѣкоторые преподаватели успѣли выпустить свои учебники, многіе выступали въ качествѣ критиковъ различныхъ учебниковъ.

При Кавказскомъ учебномъ округѣ была организована комиссія изъ преподавателей для обсужденія вопроса о постановкѣ преподаванія психологіи въ средней школѣ. Члены этой комиссіи собирались, читали рефераты; протоколы ихъ засѣданій напечатаны ¹⁾. Протоколы эти читаются съ большимъ интересомъ, и сужденія преподавателей показываютъ, что они совершенно въ курсѣ дѣла. Это было организовано кавказскимъ округомъ. Я увѣренъ, что если бы то же самое сдѣлали и другіе округа, то мы имѣли бы нѣсколько такихъ собраній протоколовъ, которые показали бы, что въ нашей средней школѣ имѣется удовлетворительный составъ преподавателей. Наконецъ, наша анкета даетъ намъ въ руки матеріалъ для сужденія о подготовленности преподавателей. Въ анкетѣ мы находимъ отзывы преподавателей о желательныхъ измѣненіяхъ въ преподаваніи психологіи, которые въ большинствѣ случаевъ обнаруживаютъ значительную

¹⁾ Извлечение изъ протоколовъ засѣданій комиссіи по вопросамъ о преподаваніи философской преподавательской. Ч. 1-я и 2-я. Тифлисъ. 1908—1909.

освѣдомленность въ психологіи. Вотъ основанія, почему я думаю, что составъ преподавателей вовсе не такъ неудовлетворителенъ, какъ это принято думать: преподаватели въ большинствѣ случаевъ знакомы съ предметомъ въ той мѣрѣ, въ какой это необходимо для преподавателя психологіи въ средней школѣ. Преподаватели психологіи ничуть не хуже, чѣмъ преподаватели другихъ предметовъ. Между ними, вѣроятно, есть и очень слабые, но вѣдь это замѣчается и среди преподавателей другихъ предметовъ.

Слѣдующее возраженіе: *преподаватели часто отклоняются отъ программы*. Подъ видомъ психологіи излагаютъ вопросы, которые не имѣютъ ничего общаго съ психологіей. Мнѣ приходилось встрѣчаться съ учениками изъ нѣкоторыхъ гимназій, которые на вопросъ, что они проходили по психологіи, отвѣчали, что изученіе психологіи въ гимназій у нихъ сводилось просто къ бесѣдамъ. Я недавно получилъ письмо одного студента, въ которомъ онъ пишетъ, что на урокахъ психологіи въ гимназій онъ познакомился съ вопросомъ о непосредственной передачѣ мыслей по книжкѣ доктора Котика. Это отклоненіе преподавателей отъ преподаваемаго предмета, можетъ быть, является недозволительнымъ въ глазахъ министерства. Я самъ сторонникъ обязательнаго выполненія программы. Но думаю, что дозволительны и отклоненія въ томъ случаѣ, если остается свободное время для уясненія вопросовъ, которые интересуютъ учащихся. Въ числѣ возраженій относительно отклоненій указываютъ на то, что преподаватели, плохо знакомые съ экспериментальной психологіей, не будучи въ состояніи разобраться въ ней, все же дѣлаютъ попытки примѣнять ее и занимаются «діагнозомъ» личности, что не можетъ быть допустимо съ научной точки зрѣнія.

Многіе въ этомъ усматриваютъ неудовлетворительность постановки преподаванія психологіи въ средней школѣ. Такое увлеченіе экспериментальной психологіей я также считаю неправильнымъ, но въ оправданіе русской школы долженъ сказать, что временное увлеченіе неизбежно, въ особенности когда и среди представителей научной психологіи есть много лицъ, которые увлекаются имъ.

Слѣдуетъ отмѣтить, что даже въ Германіи приходится бороться съ этимъ теченіемъ. Если въ Германіи, гдѣ наука стоитъ такъ высоко, приходится считаться съ этимъ, то почему у насъ это

увлеченіе должно считаться признакомъ неудовлетворительности преподаванія? Съ своей стороны, считаю нужнымъ прибавить, что это увлеченіе вовсе не такъ велико. Изъ анкеты видно, что многіе преподаватели относятся къ этимъ изслѣдованіямъ очень отрицательно: только немногіе педагоги увлекаются этой стороной психологіи, большинство относится совершенно отрицательно. Если такого рода увлеченіе возникло, то вѣдь существуетъ и коррективъ для него. Университеты, съѣзды, гдѣ подобные вопросы обсуждаются, могутъ внести соотвѣтствующій коррективъ. Кромѣ того, вѣдь такого рода отклоненія существуютъ и въ другихъ предметахъ. Развѣ не извѣстно, что когда къ намъ проникъ т.-наз. «историческій матеріализмъ», то нѣкоторые преподаватели исторіи не только стали излагать исторію съ точки зрѣнія этой доктрины, но и знакомятъ учащихся съ этимъ теченіемъ. Но вѣдь изъ этого никакъ не вытекало, что надо выбросить исторію, потому что преподаватели отклоняются отъ программы.

Дальнѣйшее возраженіе противъ психологіи въ средней школѣ таково. Въ Пруссіи психологія не введена въ средней школѣ. Если тамъ, гдѣ гимназическое образованіе считается образцовымъ, ея нѣтъ, почему намъ заботиться объ этомъ? Я ознакомился съ подробной исторіей вопроса: дѣйствительно въ Пруссіи были большія колебанія въ этомъ вопросѣ: психологія вводилась, отмѣнялась, опять вводилась; въ XIX вѣкѣ она нѣсколько разъ вводилась и отмѣнялась. Положеніе становится опредѣленнымъ только въ 90 гг., когда отрицательное отношеніе къ философіи замѣнилось отношеніемъ довѣрія къ ней. Нѣкоторые выдающіеся философы высказались за введеніе философіи вмѣстѣ съ психологіей въ курсъ гимназическаго преподаванія, именно: Циглеръ, Ремке, Шуппе, Лаасъ, Эйкенъ, Паульсенъ ¹⁾.

Въ 1903 г. происходитъ съѣздъ директоровъ прусскихъ гимназій, гдѣ обсуждается и разбирается вопросъ, который такъ былъ формулированъ докладчикомъ: «Долгъ средней школы вводить въ философію». 15 гимназій обсуждали этотъ вопросъ на педагогическихъ совѣтахъ. Докладчикъ дѣлаетъ сводку высказанныхъ мнѣній, которыя въ общемъ сводятся къ признанію необходимости ввести философію въ среднюю школу, здѣсь же до-

¹⁾ Объ этомъ см. мой докладъ: „О преподаваніи философской пропедевтики въ Германіи“. „Педагогич. Мысль“. Вып. I. 1905. Кіевъ.

кладчикъ сообщаетъ при этомъ, что министерство еще въ 1901 г. объявило, что желательно ввести факультативно въ учебные планы философскую пропедевтику ¹⁾. Это было въ 1903 г. Не взирая на то, что министерство признало необходимость введенія философіи, она еще не введена. Объясняется это тѣмъ, что въ Пруссіи классическая школа гимназическаго образованія съ греческимъ и латинскимъ. Программа такъ переполнена предметами, что удѣлить еще 4 часа для философіи невозможно. Вотъ единственное, какъ мнѣ кажется, объясненіе, почему философія не введена до сихъ поръ въ прусскихъ гимназіяхъ. Въ послѣдніе годы въ нѣмецкихъ педагогическихъ журналахъ постоянно появляются статьи о необходимости введенія ея. Благопріятные результаты, которые дало преподаваніе этого предмета въ Австріи, гдѣ онъ существуетъ съ 1847 г., постоянно ставится въ примѣръ ²⁾.

Такимъ образомъ, два основныхъ возраженія—что психологія недоступна и нѣтъ преподавателей, я старался опровергнуть, какъ считалъ возможнымъ.

Противъ министерскаго проекта я имѣю еще одно возраженіе: онъ страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Изъ двухъ дисциплинъ, психологіи и логики, психологія отбрасывается, потому что недоступна и нѣтъ подготовленныхъ преподавателей. Спрашивается: развѣ логика доступнѣе и есть для нея подготовленные преподаватели? Если говорить объ идеальной постановкѣ преподаванія логики, то ее должны преподавать специалисты. Если ее будутъ преподавать лица, знакомыя съ нею только по тому же учебнику, по которому преподаютъ, то едва ли такое преподаваніе можно будетъ признать идеальнымъ. Логика соединена неразрывно съ психологіей и философіей и надо быть философски образованнымъ специалистомъ, чтобы преподавать логику какъ слѣдуетъ. Если говорить объ идеальной постановкѣ преподаванія логики, то нужны специалисты-преподаватели. Вотъ въ чемъ заключается внутреннее противорѣчіе министерскаго проекта. Слѣдуетъ или выбросить психологію и логику вмѣстѣ или оставить ихъ вмѣстѣ, потому что тѣ же аргументы можно привести и за и противъ обоихъ предметовъ.

¹⁾ Объ этомъ см. „Verhandlungen der Direktoren-Versammlungen in den Provinzen des Königreichs Preussén B. 64. 1903.

²⁾ См. вышеуказанный мой докладъ.

Въ пользу психологіи воспользуюсь аргументомъ приводимымъ самими преподавателями. Они говорятъ: когда психологіи не было, логика была скучной наукой; когда ввели психологію, логика повысилась въ цѣнности въ глазахъ учениковъ. Чѣмъ это объясняется? Психологія по своей природѣ способна вызывать интересъ. Учащіеся отмѣчаютъ отчетливо въ самихъ себѣ внутренній ростъ. Научаясь вообще понимать философскіе вопросы, они начинаютъ относиться къ логикѣ съ интересомъ, потому что она становится для нихъ понятной. Если оставить логику и выбросить психологію, то я боюсь, что логика перейдетъ на прежнее положеніе науки неинтересной.

Въ пользу оставленія психологіи въ средней школѣ говоритъ и то обстоятельство, что психологія нужна *всѣмъ*: психологія есть предметъ общеобразовательный. Она нужна и юристамъ, и медикамъ и естественникамъ. Такимъ образомъ средняя школа не можетъ обойтись безъ психологіи.

Какъ университетскій преподаватель, я долженъ отмѣтить благотворное вліяніе преподаванія въ средней школѣ психологіи. Я имѣю возможность отмѣтить рѣзкое измѣненіе состава университетскихъ слушателей: между теперешними студентами и студентами, бывшими до реформы, нѣтъ никакого сходства: тѣ усваивали съ трудомъ психологію и логику, теперешніе усваиваютъ отчетливо. И мое отношеніе къ аудиторіи другое, не такое, какъ 7—8 лѣтъ назадъ: тогда я долженъ былъ думать о неподготовленности, боялся, что аудиторія не пойметъ меня; теперь я увѣренъ, что элементарная логика и психологія изучены болѣе или менѣе основательно, и безбоязненно предлагаю своимъ слушателямъ трудные вопросы. И это объясняется вліяніемъ реформы¹⁾. Благодаря введенію философской преподавки въ гимназіи, уровень философскаго развитія значительно повысился, и надо было бы заботиться не о томъ, чтобы выбрасывать *психологію* изъ средней школы, а о томъ, чтобы ввести еще и *философію*. Это безспорная обязанность министерства, если бы оно понимало жизненные задачи гуманитарнаго образованія.

Чтобы поставить преподаваніе философіи въ средней школѣ какъ слѣдуетъ, нужно было бы не только ввести это преподаваніе, но надо ввести еще нѣкоторые дополнительные реформы.

¹⁾ Это отмѣчали въ свое время и нѣмецкіе профессора

Ввести философскую пропедевтику въ среднюю школу—это сдѣлать лишь половину реформы. Послѣ министерства Кауфмана, когда была введена философская пропедевтика, ничего не было сдѣлано для того, чтобы улучшить составъ преподавателей. Въ министерствѣ Кауфмана задумывались надъ вопросомъ, кто будетъ преподавать психологію, и отвѣчали: можно было бы предложить преподавать философскую пропедевтику успѣшно окончившимъ духовную академію, потому что тамъ преподаваніе философіи поставлено довольно широко.

На самомъ же дѣлѣ надо было сдѣлать другое: надо было подумать о реформѣ университетскаго преподаванія—надо было организовать *философское отдѣленіе* при историко-филологическомъ факультетѣ. Министерство само ничего этого не сдѣлало. Когда оказалось возможно ввести предметную систему преподаванія, то нѣкоторые факультеты ввели и философское отдѣленіе: между прочимъ—Кіевскій и Московскій. Министерство отнеслось такъ мало бережно къ этому начинанію, что кіевское философское отдѣленіе принуждено было закрыться, потому что министерство не только игнорировало его, но и парализовало его дѣятельность, отнявъ у него всякій практическій смыслъ. Министерство не давало никакихъ правъ окончившимъ это отдѣленіе. Въ Московскомъ университетѣ существуетъ теперь философское отдѣленіе, которое можетъ готовить преподавателей-спеціалистовъ, которые будутъ способны поставить преподаваніе философіи въ средней школѣ на должную высоту. Министерство недавно издало циркуляръ, который лишаетъ пракческаго значенія философскія отдѣленія. По смыслу этого циркуляра, прежде чѣмъ поручать преподаваніе философской пропедевтики какому-либо стороннему преподавателю, слѣдуетъ посмотреть, не возьмется ли за преподаваніе этого предмета кто-нибудь изъ своихъ преподавателей. Если кто-нибудь возьмется—отдать ему. Слѣдованіе этому циркуляру должно привести къ тому, что окончившіе философское отдѣленіе будутъ совершенно непричастны къ преподаванію психологіи.

Мы не можемъ смотрѣть безучастно на такое несправедливое отношеніе къ философіи въ средней школѣ. Я позволю себѣ выразить пожеланіе, чтобы не таково было отношеніе къ преподаванію философской пропедевтики. Сами преподаватели справедливо жалуются на то, что психологія въ средней школѣ на-

ходится какъ бы на задворкахъ. Надо сдѣлать какъ во Франціи. Надо, чтобы были *штатные* преподаватели философіи, чтобы даже имѣющіе 6 уроковъ считались штатными преподавателями, а не преподавателями по вольному найму. Преподаватели высшей школы во Франціи формируются изъ преподавателей средних. Поднимается запросъ о бюджетѣ, но нужно надѣяться, что не всегда же дѣло просвѣщенія въ Россіи будетъ имѣть своимъ основаніемъ такой нищенскій бюджетъ, какъ въ настоящее время.

Позволю себѣ сдѣлать маленькое замѣчаніе о вѣроятныхъ перспективахъ будущаго.

Проектъ средней школы внесенъ въ высшее законодательное учрежденіе. Какова его участь—нетрудно предвидѣть. Въ этомъ проектѣ есть такіе дефекты, передъ которыми волнующій насъ пробѣлъ будетъ незамѣтенъ. Психологія окажется внѣ гимназическихъ наукъ. Но я не думаю, чтобы то поколѣніе, которое пройдетъ гимназическій курсъ безъ психологіи, было очень благодарно членамъ ученаго комитета, которые считаютъ возможнымъ рѣшать подобные вопросы, не прислушиваясь къ голосу педагоговъ.

Съ другой стороны я убѣжденъ, что такое положеніе продлится недолго. Жизнь очень скоро предъявитъ свои неумолимые требованія. Психологія начинаетъ пріобрѣтать слишкомъ важное научное значеніе, чтобы ея отсутствіе среди предметовъ гуманитарнаго образованія не было замѣчено. Я увѣренъ, что этотъ пробѣлъ будетъ очень скоро заполненъ.

Г. Челпановъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Абрамовичъ, Н. Я. Художники и мыслители. Москва. Ст. 233.
Ц. 1 р. 25 к.

Арсеньевъ, Н. Въ исканіяхъ абсолютнаго Бога. Москва 1910.
Ст. 44. Ц. 30 к.

Біографическій словарь профессоровъ и преподавателей Спб. университета (1869—1894), т. I, т. II. Спб. 1896, 1898 гг.

Бобошко, Ѳ. Л. «Нечѣмъ жить». Николаевъ 1910. Ст. 54.
Ц. 25 к.

Васильевъ, Н. А. О частныхъ сужденіяхъ, о треугольникѣ противоположностей, о законѣ исключеннаго четвертаго. Казань 1910. Ст. 47.

Ветуховъ, А. Жизнь слова. Харьковъ 1910. Ст. 19. Ц. 20 к.

W. M. Stany symboliczne w psychologii i psychofisiologii. Konin 1910. Ст. 82. Ц. 50 к.

Caultier, Paul. La vraie éducation. Paris 1910. Ст. 240. Ц. 3 f. 50 с.

Гераклитъ Ефесскій. Фрагменты. Переводъ В. Нилендера. Изд. «Мусagetъ». Москва 1910. Ст. VIII+87. Ц. 1 руб.

Грабовскій, К. «Долой матеріализмъ!» Спб. 1910. Ст. X+371.
Ц. 1 р. 40 к.

Дневникъ XI съѣзда русскихъ естествоиспытателей и врачей (Спб. 20—30 декабря 1901 г.). Спб. 1902.

Другъ народа. Александръ Львовичъ Караваевъ. Изд. О. Г. Павелко. Спб. 1910. Ст. 86. Ц. 30 к.

Записки историко-филологическаго факультета Спб. университета. Части XXXI, ХСII (вып. I, II), ХСIII, ХСIV, ХСV, ХСVI (вып. I). Спб. 1907, 08, 09, 10.

Kroll, M. Beiträge zum Studium der Apraxie. Berlin 1910.

Ландау, Григорій. Психологическія основы демократизма. Ст. 1—20. Отдѣльный оттискъ.

Лосскій, Н. Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма. Спб. 1911. Ст. V+237. Ц. 1 р. 25 к.

Мессеръ, А. Введеніе въ теорію познанія. Спб. 1910. Ст. 179. Ц. 1 руб.

Natorp, P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig 1910. Изд. Teubner. Ст. XX+403. Ц. 6 М. 60 Pf.

Начало дѣла. Вып. I. Изданіе Педагогической Академіи. Спб. 1910. Ст. 261. Ц. 80 к.

Нечаевъ, Александръ. Какъ преподавать психологію? Спб. 1911. Ст. 72. Ц. 40 к.

Оствальдъ, Вильгельмъ. Великіе люди. Ст. XII+398. Спб. 1910. Ц. 2 р. 50 к.

Отчетъ Иваново-Вознесенской общественной публичной библіотеки за 1909 годъ. Владиміръ 1910. Ст. 24.

Отчетъ кассы взаимопомощи литераторовъ и учебныхъ за 1909 г. Спб. Ст. 68.

Отчетъ Московскаго Городскаго народнаго университета имени А. Л. Шанявскаго за 1910—1911 академическій годъ. Москва 1910.

Платонъ. Пиръ. Перев. съ греч. И. Д. Городецкаго. Изд. 2-ое. Москва 1910. Ст. 110. Ц. 65 к.

Плетневъ, Алексѣй. Старое и новое (1905—1910). Одесса 1910. Ст. 32. Ц. 15 к.

Радинъ, Е. П. Проблемы пола и больные нервы. Спб. 1910. Ст. 68. Ц. 40 к.

Резановъ, А. С. Армія и Толпа. Варшава 1910. Ст. 103. Ц. 75 к.

Розановъ, В. Когда начальство ушло... 1905—1906 гг. Спб. 1910. Ст. VIII+420. Ц. 2 р.

Сажинъ, И. В. Алкоголь и нервная система. Спб. 1910. Ст. 27. Ц. 20 к.

Его же. Умѣренное употребленіе спиртныхъ напитковъ или полное воздержаніе отъ нихъ? Спб. 1910. Ст. 37. Ц. 20 к.

Самко, А. К. Великая философская гипотеза. Одесса 1910. Ст. 51.

Сегаль, С. А. Библія, ея философія, этика и религія. Новочеркасскъ 1910. Ст. 104+IV. Ц. 1 руб.

Соколовъ, П. А. Педагогическая психологія. Спб. 1910. Ц. 1 р. 25 коп.

Спиноза, Венедиктъ. Политическій трактатъ. Варшава 1910. Ст. 123. Ц. 1 руб.

Steppuhn, Friedrich. Wladimir Ssolowjew. Leipzig 1910. Ст. VI+132.

Судіенко, С. Шекспиръ о самоубійствѣ. Тверь 1910. Ст. 32. Ц. 30 коп.

Ферстеръ, Фр. В. Школа и характеръ. Перев. съ нѣм. Зоргенфрея. Съ предисл. Д. И. Королькова. Ст. IX+158. Ц. 80 к.

Филевскій, Іоаннъ, священникъ. Цельсь и Оригенъ. Харьковъ 1910. Ст. 85. Ц. 50 к.

Четвериковъ, К. Относительность движенія и начало наименьшаго дѣйствія въ природѣ. 1910. Ст. 57.

Щиржецкая. Вѣчно тревожный и странный вопросъ. Оренбургъ 1910. Ст. 70. Ц. 30.

Энгель, Генрихъ. Очеркъ теоріи общества и права. Спб. 1910. Ст. 80. Ц. 50 к.

Эрдманнъ, Бенно. Научныя гипотезы о душѣ и тѣлѣ. Москва 1910. Ст. XII+347. Ц. 1 р.

Эрдманнъ, Э. Ө. Психологическая система конструкторій и формъ нѣмецкаго языка. Варшава 1910. Ст. IV+114. Ц. 1 р. 25 к.

Изданія «Посредника».

И. Наживинъ. О чемъ говорятъ звѣзды, лучш. изд., въ обр. папкѣ. Ц. 6 к.

П. Буланже. Конфуцій, лучш. изд. въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 6 к.

Уйда. Нелло и Патрашъ, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 6 к.

Л. Яновская. Смерть крестьянки, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 7 к.

Дж. Рѣскинъ. Царь золотой рѣки, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 7 к.

Л. Толстой. Для совѣсти, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

То же. Для души, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

Г. Бичеръ Стоу. Хижина дяди Тома, въ папкѣ. Ц. 1 р. 50 к.

Е. Чижевъ. Тайны и чудеса Божьяго міра, въ папкѣ. Ц. 1 р. 20 к.

Д. Элліотъ. Золотые кудри, въ папкѣ. Ц. 85 к.

С. Порѣцкій. Давайте работать, вып. I, въ папкѣ. Ц. 80 к.

То же. То же вып. II, въ папкѣ. Ц. 80 к.

То же. То же вып. III, въ папкѣ. Ц. 1 р.

Составилъ В. Чертковъ. Тайный порокъ, вып. II, прост. изд. Ц. 12 к.

Составила В. Лукьянская. Другъ животныхъ, ч. II, вып. II, въ папкѣ. Ц. 1 р. 50 к.

Л. Толстой. Что такое искусство, въ перепл. Ц. 95 к.

То же. О жизни, въ перепл. Ц. 85 к.

С. Семеновъ. Крестьянскіе рассказы, т. I, въ перепл. Ц. 1 р. 25 к.

Л. Толстой. Въ чемъ моя вѣра? Въ перепл. Ц. 95 к.

Э. д'Амичисъ. Школьные товарищи, въ папкѣ. Ц. 1 р. 20 к.

*** Дождевая волшебница, въ папкѣ. Ц. 1 р. 25 к.

С. Семеновъ. Безотвѣтные, въ папкѣ. Ц. 45 к.

М. Черняева. Рассказы объ Австраліи, въ обложкѣ. Ц. 40 к.

П. Хлѣбниковъ. Краснокожіе, въ папкѣ. Ц. 65 к.

С. Семеновъ. Крестьянскіе рассказы, т. II, въ перепл. Ц. 1 р. 30 к.

Е. Поповъ. Краткій опредѣлитель важнѣйшихъ минераловъ, въ папкѣ.

*** Сиротка Герти, въ обложкѣ. Ц. 1 р.

К. Дугласъ-Виггинъ и др. Майскій цвѣтокъ, въ перепл. Ц. 1 р.

О. Хорнъ. Герои морскихъ береговъ, въ перепл. Ц. 1 р. 80 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Въ Христову ночь, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

*** Ледацій, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

Б. Гринченко. Сестрица Галя, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

Л. Н. Толстой. Изреченія Магомета, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

С. Семеновъ. Не въ деньгахъ счастье, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 5 к.

Н. В. Гоголь. Шинель, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 7 к.

Е. Исуповъ. Черный быкъ, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 6 к.

Л. Н. Толстой. Сказка объ Иванѣ дуракѣ, лучш. изд., въ обрѣзн. папкѣ. Ц. 6 к.

То же. Кругъ чтенія, т. I, въ перепл. Ц. 2 р.

То же. То же, т. II, въ перепл. Ц. 2 р. 25 к.

Х. Андерсенъ. Избранныя сказки Х. Андерсенъ, въ перепл. Ц. 2 р. 80 к.

П. Буланже. Ми-ти, китайскій философъ. Ц. 10 к.

Ө. Карпентеръ. Цивилизація, ея причина и излѣченіе. Ц. 80 к.

Генри-Торо. Вальденъ. Ц. 1 р. 20 к.

- А. Андерсенъ. Послѣдняя жемчужина, прост. изд. Ц. 3 к.
 С. Стаховичъ. Сиротка, прост. изд. Ц. 1 к.
 А. Крымскій. Не первый, лучш. изд. Ц. 2 к.
 Е. Милицына. Любаша, лучш. изд. Ц. 5 к.
 Х. Андерсенъ. Соловей, прост. изд. Ц. 2½ к.
 И. Горбуновъ-Посадокъ. «Свободное воспитаніе», годъ третій,

№ 7. Ц. 25 к.

То же. Маякъ, № 3. Ц. 40 к.

Н. Дядинъ. По простотѣ душевной, прост. изд. Ц. 1 к.

С. Семеновъ. Шпитонокъ, прост. изд. Ц. 1 к.

То же. Невѣста, прост. изд. Ц. 1 к.

Л. Н. Толстой. Зерно съ куриное яйцо, прост. изд. Ц. ¾ к.

То же. Свѣчка, прост. изд. Ц. ¾ к.

Уйда. Нелло и Патрашъ, прост. изд. Ц. 1½ к.

*** Раздѣлъ, прост. изд. Ц. 1½ к.

А. Ульянова и др. Славныя дѣти, прост. изд. Ц. 2 к.

Э. Амичисъ. Къ матери, прост. изд. Ц. 2 к.

О. Хмѣлева. Марья кружевница, прост. изд. Ц. 2 к.

И. Елинъ. Какъ ухаживать за огородомъ и парниками, лучш. изд., въ облож. Ц. 20 к.

І. Бетнеръ. Садъ и огородъ, выпускъ четвертый, въ облож. Ц. 45 к.

Э. Сетонъ-Томпсонъ. Жизнь сѣраго медвѣдя, въ облож. Ц. 35 к.

Э. Сетонъ-Томпсонъ. Лисья семья, въ облож. Ц. 15 к.

Е. Б. Капитанъ Январь, въ облож. Ц. 30 к.

Э. Сетонъ-Томпсонъ. Маленькій герой, въ облож. Ц. 25 к.

Уйда. Садикъ маленькаго Гарри, въ облож. Ц. 20 к.

С. Порѣцкій. Давайте работать, вып. 3, въ облож. Ц.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Жить—любви служить, прост. изд. Ц. 8 к.

То же. Освободители рабовъ, прост. изд. Ц. 17 к.

М. Ильина. Антошка, въ облож. Ц. 50 к.

Алькоръ. Веселыя занятія, въ облож. Ц. 20 к.

Ч. Робертсъ. Домъ въ водѣ, въ облож. Ц. 25 к.

Вальтеръ. Въ царствѣ природы, въ облож. Ц. 65 к.

Е. Соломинъ. За работу! Вып. I, въ облож. Ц. 15 к.

А. Пабстъ. Практическое воспитаніе. Ц. 20 к.

Х. Шоэнъ. Школа на открытомъ воздухѣ. Ц. 15 к.

Извѣстія и замѣтки.

Съ сентября мѣсяца въ Петербургѣ въ помѣщеніи Біологической лабораторіи П. Ф. Лесгафта открылось новое высшее учебное заведеніе—*Спб. Высшіе курсы*, съ факультетами общеобразовательнымъ и специальнымъ. Основной задачей этого учрежденія является устраненіе одного изъ весьма существенныхъ недостатковъ современной высшей школы, которая даетъ лишь спеціальныя знанія, безъ общаго высшаго образованія, результатомъ чего между средней и высшей школой является ничѣмъ незаполненный пробѣлъ. Признавая чрезвычайно важное значеніе общаго образованія въ высшей школѣ не только для развитія, но и какъ средство, способствующее болѣе правильному выбору учащимися своей специальности, учредители вышнихъ курсовъ имени П. Ф. Лесгафта ввели въ учебный планъ курсовъ особый «общеобразовательный факультетъ», съ двухлѣтней программой въ число предметовъ преподаванія котораго включены слѣдующія науки: математика (лекторы—проф. Бауманъ и Каргинъ), физика (проф. Боргманъ, Іоффе, Алтуховъ, Титовъ), химія (проф. Байковъ, Лещенко), минералогія (проф. Федоровъ), астрономія (Н. А. Морозовъ), геологія (акад. Чернышевъ, Преображенскій), анатомія и гистологія (д-ра Крассуская и Бутыркинъ), зоологія (Метальниковъ, Давыдовъ, Алтухова), физиологія (проф. Павловъ, кн. Ухтомскій), ботаника (акад. Бородинъ, Рихтеръ, Зинова), бактеріологія (Омельянский), ист. философіи (проф. Лосскій), психологія (проф. Лапшинъ), сравнительная психологія (проф. Вагнеръ), политическая экономія (проф. Туганъ-Барановскій), энциклопедія права (проф. Петражицкій, проф. Гредескулъ), государственное право (проф. Гессенъ), всеобщая исторія (проф. Тарле), всеобщая литература

(Коганъ), соціологія (проф. Максимъ Ковалевскій), исторія искусствъ (А. Бенуа), исторія музыки (проф. Каль), рисованіе (проф. Матэ), гимнастика по методу Лесгафта (Познеръ, Теренина). Лишь по окончаніи общеобразовательнаго факультета слушатель, успѣшно сдавшій соотвѣтствующія испытанія, можетъ поступить на одинъ изъ слѣдующихъ 4-хъ спеціальныхъ факультетовъ, по своему выбору: физико-математическій, юридическій, историко-филологическій и педагогическій; минимумъ пребыванія на каждомъ изъ нихъ—2 года, объемъ преподаванія университетскій. Важное мѣсто въ программѣ курсовъ отводится практическимъ занятіямъ по всѣмъ отраслямъ знаній, для которыхъ біологическая лабораторія проф. Лесгафта предоставила свои учебныя пособія, лабораторіи, музеи и пр. Начало занятій—въ сентябрѣ 1910 г. Плата за слушаніе лекцій—75 руб. въ годъ. Прошенія и справки—Спб., Англійскій пр., 32. Личныя объясненія—тамъ же по понедѣльникамъ и пятницамъ отъ 5—6 час. в. Неимѣющіе свидѣтельствъ средн. учебн. заведеній принимаются вольнослушателями. Обязанности директора курсовъ принялъ на себя проф. Максимъ Максимовичъ Ковалевскій. Предсѣдатель попечительнаго совѣта Н. В. Дмитріевъ.

Императорская Академія Наукъ, имѣя въ виду исполняющееся 8-го ноября 1911 года двухсотлѣтіе со дня рожденія Ломоносова, постановила ознаменовать этотъ юбилей, между прочимъ, изданіемъ особаго Ломоносовскаго Сборника, въ которомъ будутъ напечатаны статьи, касающіяся жизни и научно-литературной дѣятельности Ломоносова, составленіемъ особаго Ломоносовскаго Отдѣла при Библіотекѣ, а также устройствомъ Выставки «Ломоносовъ и Елизаветинское время». На выставкѣ этой будутъ собраны портреты великаго русскаго ученаго, его семьи и современниковъ, его покровительницы—императрицы Елисаветы Петровны и ея сотрудниковъ, а также представлено все Елизаветинское время въ наиболѣе крупныхъ его культурныхъ событіяхъ, такъ или иначе связанныхъ съ именемъ Ломоносова, какъ, напримѣръ: основаніе Московскаго университета, Академіи художествъ и гимназій въ Москвѣ и Казани, начало русской журналистики, русскаго драматическаго и опернаго театра, основаніе Морскаго корпуса, начало мозаичнаго дѣла, изданіе первой Библіи, упорядоченіе домашняго воспитанія и т. д.

Подготовительныя работы къ составленію Ломоносовскаго Отдѣла, изданію Ломоносовскаго Сборника и по устройству Выставки уже начаты Академіею въ лицѣ особой Комиссіи.— Комиссія, сознавая всю сложность намѣченныхъ предположеній, постановила въ послѣднемъ засѣданіи своемъ обратиться, при посредствѣ повременной печати, ко всѣмъ лицамъ, которыя, обладая рукописями Ломоносова или документами, его касающимися, или же предметами, подходящими къ задачамъ Выставки (какъ-то: книгами, портретами, художественными вещами, рукописями и т. п.), могли бы сообщить Академіи или самые предметы, или свѣдѣнія о нихъ.

Академія глубоко убѣждена, что русскому обществу дорога память о Ломоносовѣ и что Академія встрѣтитъ общее сочувствіе и содѣйствіе осуществленію достойнаго чествованія памяти великаго русскаго ученаго.

Сообщенія слѣдуетъ обращать по адресу: С.-Петербургъ, въ Императорскую Академію Наукъ, непремѣнному секретарю.

Примѣчаніе. На основаніи Высочайше утвержденнаго 22 апрѣля 1906 г. мнѣнія Государственнаго Совѣта: «1. Императорской Академіи Наукъ предоставляется, сверхъ установленныхъ дѣйствующими постановленіями льготъ въ отношеніи почтовыхъ отправленій, право пересылки, безъ оплаты вѣсовымъ сборомъ, посылокъ въ закрытой—мягкой или твердой—упаковкѣ, со всякаго рода вложеніемъ, вѣсомъ до одного пуда». «2. Такія же (см. 1) посылки, а также закрытыя письма вѣсомъ до одного фунта, адресованныя на имя Академіи Наукъ, принимаются на почту безъ оплаты вѣсовымъ сборомъ».

Основные положенія перваго Всероссійскаго конкурса на соисканіе преміи за лучшій проектъ организаціи низшей народной общеобразовательной школы.

На средства, собранныя инженеромъ П. Г. Ковалевскимъ, московское отдѣленіе И. Р. Т. О. объявляетъ конкурсъ на соисканіе премій за лучшій проектъ организаціи низшей народной общеобразовательной школы, отвѣчающей какъ требованіямъ научной педагогики, такъ и запросамъ современной дѣятельности.

На конкурсъ могутъ быть представлены три проекта:

а) организаціи школы, отвѣчающей потребностямъ и условіямъ жизни населенія въ сельскохозяйственныхъ районахъ страны;

б) то же въ районахъ съ фабрично-заводской промышленностью;

в) то же въ районахъ съ ремесленно-промышленнымъ населеніемъ.

Проекты, представленные на конкурсъ, должны заключать въ себѣ: а) общую характеристику плана организаціи школы, б) перечень предметовъ преподаванія съ таблицей недѣльных уроковъ по каждому предмету; в) примѣрную программу по каждому предмету съ краткой пояснительной запиской и г) примѣрную смѣту по содержанію такой школы.

Въ конкурсѣ могутъ участвовать всѣ лица за исключеніемъ, входящихъ въ составъ жюри.

Срокъ доставленія работъ на конкурсъ—январь 1911 года.

Премія выдается за лучший проектъ каждаго типа школы отдѣльно; всего, такимъ образомъ, учреждается три преміи сообразно тремъ упомянутымъ выше типамъ школы. Всѣ три проекта могутъ быть представлены однимъ лицомъ или разными лицами.

Лица, представившія наиболѣе удачный проектъ школьной организаціи, получаютъ премію по 200 руб. за проектъ каждаго изъ трехъ типовъ школъ.

Соискатели премій должны представлять свои проекты безъ подписи, но съ какимъ-либо девизомъ. Одновременно съ проектомъ въ присланномъ запечатанномъ конвертѣ, на которомъ надписанъ тотъ же девизъ, что и на проектѣ, долженъ содержаться подробный адресъ составителя даннаго проекта съ именемъ, отчествомъ и фамиліей.

Проекты и конверты слѣдуетъ представлять по адресу: *Въ Московское [Отдѣленіе Императорскаго Русскаго Техническаго Общества. Москва, М. Харитоньевскій пер., 4.*

Основные принципы организаціи проектируемыхъ школъ.

Школа каждаго типа распадается на два основныхъ отдѣленія или концентра: первый концентръ соотвѣтствуетъ начальной школѣ съ учащимися въ возрастѣ приблизительно отъ 8—12 лѣтъ; второй концентръ представляетъ собою, смотря по

мѣстнымъ условіямъ, или слѣдующую ступень общеобразовательной школы для подростковъ, уже прошедшихъ начальную школу, или же классы и занятія, гдѣ изучаются предметы по болѣе или менѣе эластичной программѣ, опредѣляемой сообразно съ требованіями и запросами учащихся.

Характеръ того и другого концентра—общеобразовательный.

Задача школы въ цѣломъ—гармоническое развитіе личности учащагося, его духовныхъ и физическихъ силъ. Школа готовить къ практической жизни, но питомцы ея не являются специалистами въ той или другой отрасли труда; она сообщаетъ своимъ питомцамъ знанія и прививаетъ лишь навыки, необходимые каждому человѣку, какую бы специальность онъ ни избралъ по выходѣ изъ школы. Вмѣстѣ съ тѣмъ она научаетъ своихъ питомцевъ понимать многообразную связь своихъ личныхъ интересовъ съ интересами общественными, зависимость своего личного блага отъ общаго; пробуждаетъ въ нихъ общественныя чувства, желаніе служить не только себѣ, но и общимъ интересамъ своихъ согражданъ, съ которыми они связаны тысячами нитей (экономическихъ, правовыхъ, социальныхъ и проч.).

Знанія, которыя вынесутъ питомцы изъ школы, должны добываться не изъ книгъ только, но и изъ наблюденій окружающей природы, живой дѣйствительности и опытовъ. Знанія эти будутъ тогда только прочны и цѣнны, когда они явятся результатомъ самостоятельной работы учащихся. Методы преподаванія должны быть таковы, при которыхъ учащійся возможно чаще становился бы въ положеніе изслѣдователя и наблюдателя изучаемыхъ явленій, при чемъ ему была бы обезпечена возможность чаще проявлять свою творческую работу, свою инициативу.

Школа и окружающая дѣйствительность должны быть тѣсно связаны въ одно цѣлое такъ, чтобы обученіе исходило изъ жизни и къ ней же въ концѣ возвращалось. Она постепенно должна приучить своихъ питомцевъ получать изъ жизни голые, разрозненные факты, перерабатывать ихъ и обращать обратно въ жизнь уже въ видѣ обобщенныхъ, осмысленныхъ знаній и дѣйствій.

Съ другой стороны школа должна научить своихъ питомцевъ пользоваться книгой, какъ источникомъ знаній, практически приложимыхъ къ жизни и какъ средствомъ къ самообразованію и самовоспитанію.

Матеріалъ, сообщаемый школъ, по своему объему и содержанію долженъ быть строго согласованъ съ психо-физической организаціей учащагося.

Ж ю р и.

Въ составъ жюри по разсмотрѣнію доставленныхъ проектовъ и присужденію преміи входятъ: а) инициаторъ конкурса, б) 10 членовъ М. О. И. Р. Т. О. по избранію ихъ Совѣтомъ и утвержденію Общимъ Собраніемъ; в) по одному представителю отъ слѣдующихъ московскихъ Обществъ: Общества грамотности, Общества внѣшкольнаго образованія, О-ва распространенія техническихъ знаній, Политехническаго О-ва, О-ва попеченія объ улучшеніи быта учащихся въ начальныхъ училищахъ г. Москвы, О-ва взаимной помощи при Московскомъ Учительскомъ Институтѣ, О-ва воспитательницъ и учительницъ, О-ва распространенія коммерческаго образованія, О-ва взаимопомощи земскихъ служащихъ Московскаго уѣзднаго земства, Московскаго О-ва сельскаго хозяйства, О-ва содѣйствія развитію мануфактурной промышленности, и профессиональных О-въ рабочихъ мануфактурнаго производства и рабочихъ портняжнаго и шапочнаго производства.

Во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ ПРОДАЮТСЯ:

Проф. А. И. Введенскій. Философскіе очерки. *Вып. I.* О философіи въ Россіи, о мистицизмѣ и критицизмѣ В. С. Соловьева, о свободѣ воли, о смыслѣ жизни, объ отношеніяхъ вѣры къ знанію. Цѣна 1 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія древней философіи. Переводъ съ нѣмецкаго подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. 4-е изд. Цѣна 2 руб.

В. Виндельбандъ. Исторія новой философіи въ ея связи съ общей культурой и отдѣльными науками. 2-е изд., вновь редактированное проф. А. И. Введенскимъ по 4-му нѣмецк. 2 тома. Цѣна 4 руб.

Т Р У Д Ы

С.-Петербургскаго Философскаго Общества:

Выпускъ I. Декартъ. Метафизическія размышленія. Перев. подъ редакціей и со статьей проф. А. И. Введенскаго. Декартъ и рационализмъ. Цѣна 1 р.

Выпускъ II и III. Малекбраншъ. Исканіе истины. Перев. подъ ред. и со статьей Э. Л. Радлова. Цѣна 5 руб.

Выпускъ IV. Беркли. Трактатъ о началахъ чело-вѣческаго знанія. Перев. подъ ред. и со статьей Н. Г. Дебольскаго. Цѣна 40 коп.

Выпускъ V. Аристотель. Этика. Перев. и вступительная статья Э. Л. Радлова. Цѣна 1 руб. 50 коп.

ЛОГОС

международный сборникъ по философіи культуры.

РУССКОЕ ИЗДАНИЕ.

Выходить 2 раза въ годъ книжками въ 17 листовъ каждая.

ПРИ БЛИЖАЙШЕМЪ УЧАСТИИ:

В. Вернадскаго, И. Гревса, О. Зелинскаго, Б. Кистяковскаго, А. Лаппо-Данилевскаго, Н. Лосскаго, Э. Радлова, П. Струве, С. Франка, А. А. Чупрова, а также ближайшихъ сотрудниковъ и редакціи нѣмецкаго „Логоса“ подъ редакціей С. Гессена (Спб.), Э. Метнера и В. Степпина (Москва).

Вышла 1-ая книга:

Содержаніе: Отъ редакціи.—Г. Риккертъ. О понятіи философіи. Э. Бутру. Наука и философія. Р. Кронеръ. Философія А. Бергсона. С. І. Гессенъ. Мистика и метафизика. Фосслеръ. Грамматика и исторія языка. В. Степпунъ. Трагедія творчества. Б. Яковенко. Теоретическая философія Г. Когена. Нѣмецкая философія за послѣдніе годы. *Библиографія*. (Рецензіи о книгахъ Windelband'a, Maier'a, Münsterberg'a, Reya, Croce, Varisco, Викторова, Гуссерля, Джемса, Куно Фишера, Гершензона, Meyerson'a, Enriquez'a, Чупрова, Рыкачева, Франка, Christiansen'a, Бѣлаго, В. Иванова, Бутру, Эйкена). *Замѣтки*. (25-лѣтіе Моск. Психологич. О-ва. О. Либманъ).

Вышла 2-ая книга:

Содержаніе: В. Виндельбанда. Философія культуры и трансцендентальный идеализмъ. К. Юзъ. Опасности современнаго мышленія. Крочъ. О такъ называемыхъ сужденіяхъ цѣнности. Зиммель. Къ вопросу о метафизикѣ смерти. Франкъ. Природа и культура. Трѣмъ. О возможностяхъ христіанства въ будущемъ. Конъ. „Странническіе годы Вильгельма Мейстера“. Перев. Л. Циллеръ. Объ отношеніи изобразительныхъ искусствъ къ природѣ. Б. А. Кистяковский. Реальность объективнаго права. Андрей Бѣлый. Мысль и языкъ (философія языка А. Потемни). Б. Яковенко. Обзоръ итальянской философіи. *Библиографія*. (Рецензіи о книгахъ Введенскаго, Васильева, Natorp'a, Schelling'a, Гераклита, Hessen'a, Bonasce, Cohen'a). *Замѣтки*. (IV-ый международный философ. конгрессъ.—Новая тема на премію кантовскаго О-ва.—Издательство „Путь“).

ЦѢНА КАЖДОЙ КНИГИ 2 РУБЛЯ (пересылка за счетъ издательства).

Съ 1911 года русскій „Логосъ“ будетъ выходить три раза въ годъ, книжками по 10—12 листовъ каждая. О подпискѣ на 1911 годъ будетъ объявлено особо.

Предлагаемое содержаніе ближайшей книги (выйдетъ въ февралѣ 1911 года):

Б. Вариско. Субъектъ и дѣйствительность. В. Сеземанъ. Ирраціональный моментъ въ системѣ философіи. Мелисъ. Основные типы мистики. Яковенко. Что такое философія. Струве. О нѣкоторыхъ мотивахъ въ современной политической экономіи. Зиммель. Микель Анджеоло. Н. Н. Алексѣевъ. Философія Б. Н. Чичерина. М. Шварцъ. О такъ называемомъ научномъ позитивизмѣ. *Библиографія*. *Замѣтки*.

Проспектъ „Логоса“ со статьей „Отъ редакціи“ высылается по требованію безплатно.

Складъ изданія въ книгоиздательствѣ „Мусагетъ“ и въ книжномъ магазинѣ „Образованіе“, (Москва, Кузнечный мостъ, тел. 99-05).

Книгоиздательство „МУСАГЕТЪ“, Москва, Пречистенскій бульв., д. 31, кв. 9, тел. 179-50.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА .
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

основанный проф. Н. Я. Гротомъ и А. А. Абрикосовымъ.

ГОДЪ ХХІ.

Подъ редакціей Л. М. Лопатина.

Книга V (105).

НОЯБРЬ-ДЕКАБРЬ.—1910 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о.
Пименовская ул., соб. домъ.



Надъ свѣжей могилой Л. Н. Толстого нѣтъ мѣста для критическаго анализа. Русское общество еще не пережило этого событія, намъ еще трудно оцѣнить истинные размѣры постигшей насъ національной утраты, истинное значеніе того духовнаго наслѣдія, которое мы получили. Сейчасъ мы еще чувствуемъ болѣе инстинктомъ, чѣмъ разсудкомъ, но чувствуемъ какъ непреложную истину, какая большая пустота съ уходомъ изъ жизни Толстого осталась въ современной культурѣ—не только Россіи, но и всего человѣчества—несмотря на все богатство, многообразіе и многогранность этой культуры. Кончина Л. Н. Толстого есть величайшее опроверженіе того взгляда на человѣческую жизнь, который въ безличныхъ стихіяхъ исторіи стремится растворить свободную и живую человѣческую личность.

И въ русскомъ философскомъ сознаніи Л. Н. Толстой оставляетъ неизгладимый слѣдъ. Мы имѣемъ въ виду здѣсь не его непосредственныхъ послѣдователей. Величіе усопшаго

и выражалось въ томъ, насколько плоды его духовнаго творчества мало соотвѣтствовали какой-нибудь сектантской замкнутости. Русская философская наука обязана Толстому прежде всего несравненнымъ по глубинѣ проникновеніемъ въ душевную жизнь отдѣльнаго человѣка, общественныхъ союзовъ и народныхъ массъ и творческому возсозданію этой жизни. Она обязана ему и постановкой тѣхъ великихъ, при всей кажущейся простотѣ и элементарности, нравственныхъ вопросовъ, о которыхъ такъ склонна забывать всякая схоластика, не способная выйти за предѣлы логическаго формализма. Она обязана, наконецъ, ему единымъ живымъ примѣромъ творческой геніальности. И если критическая оцѣнка того, что во всѣхъ этихъ направленіяхъ совершено Толстымъ, должна быть отложена, тѣмъ сильнѣе потребность всѣмъ, для кого философская мысль и философское образованіе — есть жизненное дѣло, вмѣстѣ со всей Россіи склониться, — склониться передъ незабвенной могилой.

Памяти Вл. С. Соловьева. ¹⁾

Десять лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ умеръ Вл. С. Соловьевъ, а если имѣть въ виду, какъ много испытаній, увлеченій и страшныхъ разочарованій пережито русскимъ обществомъ за эти десять лѣтъ, періодъ, отдѣляющій насъ отъ послѣднихъ дней жизни Соловьева, невольно долженъ показаться еще гораздо болѣе длиннымъ. Во многихъ отношеніяхъ мы неузнаваемо измѣнились съ тѣхъ поръ, и въ мѣру этой перемѣны отодвинулось отъ насъ то, что занимало и волновало насъ въ годы вдохновенной дѣятельности Соловьева. Онъ и самъ какъ будто ушелъ отъ насъ далеко, но тѣмъ рельефнѣе обрисовываются для насъ общія и основныя черты его духовнаго облика.

Этотъ обликъ пріобрѣтаетъ тѣмъ большую яркость, чѣмъ менѣе онъ похожъ на все, что мы видимъ передъ собою теперь. Вл. С. Соловьевъ представлялъ чрезвычайно сложную, — или, какъ теперь любятъ выражаться, многогранную, — и въ то же время очень цѣльную натуру. Въ немъ сочетались, казалось бы, несовмѣстимыя противоположности, и все же образъ его поражалъ единствомъ основнаго тона и наглядно воплощалъ въ себѣ одно общее коренное настроеніе. Глубокая религіозность съ ранняго дѣтства и черезъ всю жизнь, за исключеніемъ краткаго перерыва въ годы юности, — и полное свободомысліе. Напряженная сосредоточенность мощнаго и замѣчательно ори-

¹⁾ Рѣчь, произнесенная въ засѣданіи Психологическаго Общества, посвященномъ памяти Вл. С. Соловьева 6 ноября 1910 г.

гинального философскаго ума на самыхъ трудныхъ и возвышенныхъ проблемахъ жизни и знанія,—и чрезвычайная общительность, дѣлавшая его незамѣнимымъ собесѣдникомъ, отзывчивымъ товарищемъ, задушевымъ, и любящимъ другомъ. Рѣдкая самобытность мысли, съ раннихъ лѣтъ заставлявшая его на все смотрѣть по-своему,—и удивительно развитая способность усвоить и проникаться чужими взглядами, лежавшая въ основаніи его громадной начитанности въ самыхъ разнообразныхъ областяхъ, которая давалась ему какъ-будто сама собою, безъ всякихъ особыхъ усилій съ его стороны. По существу аскетическій и печальный взглядъ на условія чувственнаго земного существованія, ссединенный съ очень серьезной, искренней и строгой постановкой идеала душевной чистоты,—и ясная жизнерадостность, страстная пылкость темперамента, способность къ беззавѣтнымъ сердечнымъ увлеченіямъ, которыя нерѣдко проносились опустошающими бурями въ его потрясенномъ духѣ. Мистическое прозрѣніе въ глубочайшій смыслъ жизни, скорбное сознаніе ея внутренняго трагизма,—и неизсякаемый юморъ, свѣтлая веселость, дѣтски заразительный хохотъ, котораго не забудетъ никто изъ знавшихъ Соловьева лично. Изумительная терпимость къ чужимъ мнѣніямъ, позволявшая ему близко сходиться съ людьми совсѣмъ другого умственнаго и духовнаго склада, чѣмъ онъ самъ,—и горячій задоръ въ спорахъ даже о незначительныхъ предметахъ. Безпечность, доходящая до безалаберности, въ устройствѣ своихъ личныхъ дѣлъ,—и трогательная заботливость о чужихъ дѣлахъ, не только готовность, но и тонкое практическое умѣніе помочь въ чужой нуждѣ. И много можно было бы привести еще такихъ же паръ противоположностей, и всѣ онѣ такъ гармонически уживались въ своеобразномъ единствѣ личности Соловьева, что его никакъ нельзя вообразить безъ нихъ. И на всемъ этомъ лежала такая прочная и неистребимая печать внутренняго благородства, высшаго аристократизма души, что онъ органически былъ неспособенъ подчинять

свою волю какимъ-нибудь пошлымъ и низкимъ побужденіямъ. Высокій строй духа былъ прирожденъ ему и оттого въ немъ не поколебали его никакія житейскія испытанія и никакія перемѣны судьбы, и онъ донесъ его до могилы.

Таковъ былъ Соловьевъ, какъ человѣкъ. Въ какихъ общихъ чертахъ рисуется намъ въ настоящее время его дѣятельность? И въ этомъ отношеніи насъ поражаетъ его богатая многосторонность. Прежде всего это былъ очень крупный писатель: не только изъ русскихъ философовъ никто не писалъ лучше его, онъ въ этомъ отношеніи смѣло можетъ выдержать сравненіе съ лучшими философскими писателями всѣхъ временъ. Съ полнымъ основаніемъ можно сказать, что онъ создалъ образцовый русскій философскій языкъ, поражающій своею ясностью, мѣткостью, изяществомъ и простотою. Правда, онъ не сразу достигъ такой высокой виртуозности философскаго изложенія: въ его первыхъ вещахъ, быть можетъ, подъ влияніемъ его увлеченія сочиненіями корифеевъ нѣмецкаго идеализма, его языкъ иногда является чрезмѣрно отвлеченнымъ, отдѣльныя формулы кажутся загадочными и вычурными, нѣкоторые діалектическіе переходы мысли представляются слишкомъ сложными и даже искусственными. Но чѣмъ дальше развивалась его литературная дѣятельность, тѣмъ болѣе онъ овладѣвалъ своимъ удивительнымъ искусствомъ слова. Въ произведеніяхъ послѣднихъ лѣтъ жизни, какъ стилистъ, онъ никакъ не ниже Шопенгауэра. Возвышенный душевный подъемъ рядомъ съ яркими вспышками благодушнаго юмора и беспощадной ироніи, обаятельная оригинальность взглядовъ по всѣмъ задѣваемымъ вопросамъ, безъ всякихъ преднамѣренныхъ усилій быть оригинальнымъ во что бы то ни стало, энергія и картинность оборотовъ рѣчи, богатство и неожиданность сопоставленій, задушевная убѣжденность аргументаціи, глубина и простота мысли, захватывающій блескъ полемическихъ приемовъ — все это въ нихъ сплетается въ одно неотразимое художественное впечатлѣніе. Въ своихъ „Трехъ разговорахъ“ онъ далъ такіе прекрас-

ные образцы столь часто и обыкновенно столь неудачно примѣняемой философскими писателями діалогической формы изложенія философскихъ выводовъ, что ихъ можно сравнить съ лучшими діалогами Платона. Вообще, въ писаніяхъ этого времени литературный талантъ Соловьева достигаетъ своего высшаго расцвѣта.

Лучшій русскій философскій писатель, Вл. С. Соловьевъ одновременно былъ однимъ изъ лучшихъ русскихъ публицистовъ. По условіямъ своей литературной дѣятельности ему, конечно, приходилось рѣже выступать на публицистическомъ поприщѣ, чѣмъ Каткову или Аксакову, но по таланту онъ былъ едва-ли ниже ихъ. Я не говорю уже о томъ, что въ широтѣ своихъ идеаловъ, въ своемъ отвращеніи ко всякимъ проявленіямъ самодовольнаго націонализма, произвола и безправія, въ своихъ гуманныхъ и либеральныхъ симпатіяхъ, въ высотѣ своихъ нравственныхъ требованій отъ христіанской политики и христіанскаго соціального строя, онъ имѣлъ огромное преимущество передъ сейчасъ названными публицистами, особенно первымъ изъ нихъ.

Философъ и публицистъ, Соловьевъ былъ въ то же время поэтъ. Его стихотворенія постигла своеобразная судьба. Онъ самъ не придавалъ имъ значенія, смотрѣлъ на нихъ, какъ на случайную игру своихъ настроеній и даже какъ будто извинялся за нихъ, когда издавалъ ихъ въ видѣ маленькаго сборника. Приблизительно такъ же относилась къ нимъ и публика: въ нихъ видѣли что-то случайное, несерьезную забаву талантливаго человѣка въ чуждой ему области. Теперь уже невольно приходится глядѣть на нихъ иначе. Протекшее послѣ смерти Соловьева десятилѣтіе, несмотря на прихотливую смѣну литературныхъ направленій и вкусовъ, оказалось надъ ними безсильнымъ — они не потеряли своей красоты и свѣжести, они даже выросли и выдвинулись въ своихъ оригинальныхъ и крупныхъ достоинствахъ. Физіономія Вл. С. Соловьева, какъ поэта, постепенно опредѣлилась и получила устойчивый обликъ:

теперь онъ стоитъ передъ нами, какъ талантливый поэтъ—романтикъ въ лучшемъ значеніи этого слова. Ласкающая музыкальность стиха, оригинальность и богатство иногда загадочныхъ образовъ, захватывающая искренность настроенія, щемящая тоска о невозвратномъ прошломъ, неожиданныя молніи свѣтлаго смѣха, глубоко прочувствованное разочарованіе предъ картинами окружающей реальной жизни съ ея ничтожествомъ, глупостью и жестокостью и томительные порывы къ нездѣшному міру въ его нетлѣнной красотѣ—вотъ что составляетъ непреходящій ароматъ поэзіи Соловьева. Не могу здѣсь не упомянуть о юмористическихъ стихотвореніяхъ Соловьева, его пародіяхъ и шаржахъ,—въ нихъ онъ достигаетъ такого совершенства, что къ нимъ нельзя приравнять никакихъ другихъ произведеній этого рода въ русской литературѣ, даже талантливыхъ произведеній знаменитой компаніи Кузьмы Пруткова. Немногимъ писателямъ удавалось такъ забавно играть контрастами, такъ непринужденно соединять торжественное съ заурыднымъ, такъ незамѣтно переходить отъ искреннихъ движеній лирическаго подъема къ ихъ карикатурному преувеличенію, съ такимъ драматическимъ паэосомъ громоздить наивныя несообразности и такъ пронизывать эти капризные созданія своего необузданнаго фантазирования разительною веселостью, которая неуловимо сливается съ серьезной ироніей надъ нелѣпостями человѣческаго существованія. Вообще я думаю, что если бы Соловьевъ родился пятьдесятъ лѣтъ раньше и дѣйствовалъ въ эпоху, когда трудно было сдѣлаться философомъ по профессіи, изъ него вышелъ бы крупный поэтъ изъ той блистательной плеяды, которая создала новую русскую литературу.

Въ наши дни Соловьевъ сталъ философомъ и проявилъ такую мощь и оригинальность мысли, которая во всякой болѣе культурной странѣ надолго обезпечили бы ему широкую популярность и общее признаніе. Мнѣ уже приходилось говорить раньше, что Вл. Соловьевъ былъ первымъ самостоятельнымъ русскимъ философомъ, что онъ создалъ

свою собственную философскую систему, очень смѣлую по замыслу, тонко продуманную въ своихъ подробностяхъ, которую приходится цѣнить тѣмъ болѣе высоко, что всѣмъ ея содержаніемъ онъ шелъ противъ господствовавшихъ въ его время теченій и не побоялся пробовать свой особый путь. Онъ подвергаетъ глубокомысленной и чрезвычайно остроумной критикѣ философскія начала позитивизма, матеріализма, отвлеченнаго идеализма кантовскаго и гегелевскаго типовъ и обнаруживаетъ ихъ несостоятельность и непригодность въ качествѣ основъ законченнаго міросозерцанія. Онъ показываетъ, что чувственный міръ даетъ намъ только наши собственные субъективныя переживанія, наши ощущенія и воспріятія, которыя ничего намъ не говорятъ о реальности вещей внѣ насъ; что, съ другой стороны, нашъ разумъ, поскольку мы захотимъ искать истины въ его чисто отвлеченной дѣятельности, ничего не доставляетъ намъ, кромѣ искусственныхъ абстракцій, которыя также ничему насъ не научатъ о дѣйствительномъ существѣ вещей. Онъ показываетъ наконецъ, что истинная реальность не можетъ заключаться во внѣшнихъ матеріальныхъ свойствахъ предметовъ,—въ ихъ протяженности, непроницаемости и подвижности, потому что внѣшность есть понятіе относительное, — потому что все внѣшнее подразумѣваетъ внутреннее, — потому что въ основѣ всякой внѣшней принудительной силы, какъ ея неизбѣжно мыслимый коррелятъ, лежитъ самоопредѣляющаяся внутренняя сила. Ничто объективное невозможно безъ субъекта, ничто матеріальное немислимо безъ духа. Итакъ, только духу принадлежитъ настоящая дѣйствительность: все, что кажется *недуховнымъ*, съ неизбѣжностью вырастаетъ изъ духовныхъ отношеній.

Внутренняя духовность всякаго бытія, реальность только духовнаго—въ этомъ первая и основная метафизическая идея міросозерцанія Вл. С. Соловьева. А къ ней съ неизбѣжностью примыкаетъ вторая идея: о *всеединствѣ сущаго*. Если все реальное духовно, то и первое начало вещей есть безко-

нечный духъ. Богъ есть живой, свободный духъ, Онъ—творческая любовь, Онъ создаетъ міръ, какъ нѣчто отличное отъ него и въ то же время близкое къ нему, долженствующее осуществить въ себѣ полноту Его мысли и Его воли. Поэтому онъ не только начало самого себя и своей единой жизни, Онъ въ то же время начало и всего различного отъ него, всего, что обладаетъ какою бы то ни было реальностью, —Онъ *всеединое абсолютное*, которое все въ себѣ объединяетъ. Міръ потому только существуетъ, что въ немъ долженъ реализоваться идеалъ совершеннаго творенія. Но міръ, какъ мы наблюдаемъ его, далеко не отвѣчаетъ такому представленію объ идеальномъ совершенствѣ: во всемъ его строѣ ярко сказываются слѣды колоссальной трагедіи,—великаго отпаденія твари отъ своего Божественнаго источника. Вселенная рисуется нашему чувственному опыту рѣзкими чертами внутренняго распада: въ ней все раздвинуто и разрознено пространствомъ и временемъ, отдѣльные ея элементы замкнуты въ себѣ и непроницаемы другъ для друга, она вся охвачена слѣпой стихійной борьбой, протекающей по желѣзнымъ законамъ механической необходимости. Такимъ міръ данъ намъ, но не такимъ онъ долженъ быть. Извращеніе, внесенное въ бытіе грѣхопадениемъ міровой души, не можетъ продолжаться вѣчно. Богъ есть любовь. Онъ хочетъ правды и добра, а не злобы,—гармоніи, а не борьбы и эгоизма. Онъ создалъ міръ, чтобы въ немъ имѣть свое живое подобіе, а не отрицаніе, и міръ *долженъ* выполнить это свое назначеніе. Этимъ опредѣляется внутренний смыслъ мірового процесса въ его цѣломъ: онъ состоитъ въ постепенномъ просвѣтлѣніи и одухотвореніи темныхъ стихій, въ возрастающемъ *уподобленіи* природы Божественному замыслу. Въ этомъ внутреннемъ преобразеніи вселенной центральное мѣсто принадлежитъ человѣку, какъ одновременному носителю природныхъ стихій въ своемъ тѣлесномъ организмѣ и потенцій Божественнаго разума въ своемъ духѣ. На человѣкѣ лежитъ грандіозная задача спасенія и внутренняго освященія міра. Но она явно не по

силамъ человѣку природному, который въ своей чувственности и своемъ эгоизмѣ самъ поработенъ темнымъ стихіямъ міра; только человѣкъ, всецѣло возвысившійся надъ такимъ рабствомъ и свободный отъ него, человѣкъ, сдѣлавшій волю Божію своею волею, можетъ дѣйствительно обожествить міръ. Таковъ *Богочеловѣкъ*, и онъ явился въ исторіи человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа, и съ тѣхъ поръ космическій процессъ повернулся въ своихъ внутреннихъ двигателяхъ. Дальнѣйшая задача человѣчества въ томъ, чтобы оно все освятилось и очистилось и не только въ отдѣльныхъ людяхъ, но и въ своемъ цѣломъ—во всѣхъ подробностяхъ своей церковной, общественной и экономической организации. И когда это наступитъ, тогда пробьетъ великій часъ освобожденія міра отъ рабства мраку. Вселенная измѣнится; изъ нея исчезнетъ бездушная борьба, исчезнетъ страданіе, исчезнетъ смерть, и созданный Богомъ міръ явитъ собою истинное воплощеніе вѣчныхъ идеаловъ добра и красоты. Въ этомъ спасеніи всего живого чрезъ Богочеловѣчество заключается окончательный смыслъ идеи о Богочеловѣствѣ, третьей руководящей идеи въ міросозерпаніи Соловьева, которая представляетъ связующее звено между его философскимъ и религіознымъ ученіемъ.

Философскія изслѣдованія Соловьева составляютъ, какъ я думаю, самую прочную и незыблемую часть его жизненнаго дѣла. Это, конечно, не значитъ, чтобы онъ не высказывалъ мнѣній, иногда очень спорныхъ, и чтобы его система и въ своемъ цѣломъ не вызвала никакихъ возраженій. Но все же мнѣ кажется, что какъ бы ни мѣнялись индивидуальныя настроенія философовъ, но если только философія будетъ рѣшать свойственные ей вопросы, а не отворачиваться отъ нихъ, философскія сочиненія Соловьева никогда не потеряютъ своей огромной цѣны. Этому служатъ речательствомъ чрезвычайная своеобразность его взглядовъ, тонкость и широкая многосторонность его философскихъ анализовъ, глубина, остроуміе и неотразимая

сила его аргументаціи: такія качества должны быть дороги въ глазахъ каждаго мыслителя, какихъ бы взглядовъ онъ самъ ни держался. Точно также его величественное, поэтическое, полное задушевной, пламенной убѣжденности міросозерцаніе не можетъ безслѣдно затеряться между другими порожденіями искреннихъ и серьезныхъ думъ надъ вѣковѣчными проблемами человѣческой мысли.

Тѣмъ досаднѣе, что въ философскомъ творествѣ Соловьева послѣдовалъ продолжительный перерывъ, и оно черезъ это осталось незаконченнымъ, что его литературная дѣятельность только первыя семь лѣтъ была сосредоточена на философіи, а потомъ онъ только мимоходомъ касался чисто-философскихъ проблемъ и вернулся къ нимъ опять лишь въ послѣдніе годы своей жизни. Въ его послѣднихъ философскихъ трудахъ намѣчается какая-то важная перемѣна въ его міросозерцаніи, онъ какъ-будто дѣлаетъ серіозныя принципиальныя уступки своимъ прежнимъ противникамъ, но въ чемъ эта перемѣна состояла, и къ чему бы она привела, такъ и осталось невыясненнымъ: смерть вырвала его въ самомъ началѣ его попытокъ пересмотрѣть свои прежніе взгляды. Въ промежуткѣ между этими двумя періодами Соловьевъ былъ весь охваченъ религіозными, даже церковными вопросами, въ связи съ вопросомъ о національномъ значеніи Россіи, и они вовлекли его въ долговременную и тяжелую борьбу, которая принесла ему много горя и непріятностей, но не дала внутреннего удовлетворенія.

Какъ это могло случиться? Я укажу на двѣ интересныя особенности въ душевномъ складѣ Соловьева. Прежде всего онъ обладалъ чрезвычайнымъ реализмомъ мистическаго сознанія. Это былъ настоящій мистикъ, непосредственно воспринимавшій близость и полную дѣйствительность невидимаго духовнаго міра, что нерѣдко выражалось у него въ различныхъ аномальныхъ переживаніяхъ. Эта сила мистическаго чувства давала религіознымъ вопросамъ въ его глазахъ исключительно важное и совершенно реальное значеніе. Во-вторыхъ, у него была непоколебимая вѣра въ

близкое завершѣніе историческаго процесса. Въ этомъ онъ сходилъ съ своими современниками: вѣра въ исторію, въ прогрессъ, въ скорое и окончательное торжество надъ жизнью всѣхъ культурныхъ идеаловъ и водвореніе среди людей земного рая, представляла своего рода религію русскихъ интеллигентныхъ слоевъ второй половины прошлаго вѣка. Въ годы юности, въ эпоху увлеченія матеріализмомъ, эта вѣра у Соловьева не имѣла ничего мистическаго: онъ просто былъ очень послѣдовательнымъ и убѣжденнымъ социалистомъ. Но потомъ, съ общей переимѣной міросозерцанія, она пріобрѣтаетъ все болѣе мистическій колоритъ и сливается съ преобразованною вѣрою во второе пришествіе. Подобно хилиастамъ первобытной церкви, Соловьевъ удивительно конкретно былъ убѣжденъ въ близости великаго переворота, которымъ долженъ закончиться космическій и историческій процессъ. Этотъ переворотъ предносился его воображенію, какъ торжество свободной теократіи, т. е. полного осуществленія Божественной правды въ организациіи человѣчества. Какими историческими путями можетъ водвориться на землѣ истинный, свободный теократическій строй? И въ рѣшеніи этого вопроса у Соловьева можно отмѣтить два періода. Сначала онъ держался широкаго мистическаго толкованія и предвидѣлъ въ скоромъ будущемъ интенсивное изліяніе высшихъ духовныхъ силъ, которыя направятъ человѣчество къ его верховному назначенію. Но дѣйствительность не оправдала этихъ надеждъ; а между тѣмъ вѣра въ близкій переворотъ у Соловьева все-таки не поколебалась. Тогда онъ сталъ искать среди существующихъ историческихъ силъ такую, которая была бы наиболѣе приспособлена къ тому, чтобы организовать человѣчество на христіанскомъ идеалѣ, и остановился на римскомъ католициствѣ: вѣдь именно католичество въ прошлой человѣческой эволюціи представляетъ главное русло развитія христіанства и важнѣйшій очагъ его культурныхъ вліяній; именно въ католициствѣ всѣ государственныя и общественныя силы принципиально подчинены высшему духовному авторитету, и оно

всегда стремилось къ реализаціи такого подчиненія. И вотъ Соловьеву стало казаться, что въ соединеніи церквей подъ главенствомъ папы лежитъ ближайшій путь къ свободной организаціи человѣчества на началахъ христіанской правды.

Быль ли Соловьевъ католикомъ? Несомнѣнно, онъ имъ не былъ, какъ бы искренно ни доказывали иногда его обращеніе въ католичество. Онъ постоянно и настойчиво отрицалъ свой переходъ въ католическую церковь, а онъ былъ человѣкъ правдивый и не лгалъ никогда. Когда онъ умиралъ, онъ позвалъ православнаго священника, исповѣдовался у него и причастился, хотя не было никакихъ препятствій пригласить католическаго. Вообще, въ католической церкви онъ цѣнилъ ея организаторскую мощь въ человѣческомъ обществѣ, но онъ рѣшительно отрицалъ, чтобы только въ ней одной было возможно спасеніе. Онъ всецѣло примыкалъ къ тому взгляду, что вѣроисповѣдныя перегородки до неба не доходятъ, и думалъ, что спастись можно во всякой церкви, даже во всякой религіи. Онъ вѣрно говорилъ мнѣ о себѣ: „Меня считаютъ католикомъ, а между тѣмъ я гораздо болѣе протестантъ, чѣмъ католикъ“.

Въ проповѣди соединенія церквей подъ главенствомъ папы заключался источникъ жизненной драмы Вл. С. Соловьева. Для него это соединеніе представляло не только теоретическій интересъ, въ его немедленномъ осуществленіи онъ видѣлъ историческое назначеніе Россіи и весь смыслъ предшествующей эволюціи человѣчества. И вотъ въ своихъ призывахъ къ столь важной, въ его глазахъ, задачѣ онъ остался совсѣмъ одинокимъ: за единичными исключеніями, за нимъ никто не пошелъ. Его прежніе единомышленники относились къ его проповѣди или равнодушно, или прямо враждебно. Его новые союзники высоко цѣнили его беспощадную полемику съ падающимъ славянофильствомъ и приверженцами существующаго церковнаго строя и восхищались его блестящей защитой свободы слова и вѣротерпимости, но соединеніемъ церквей они интересовались еще менѣе, чѣмъ его противники. Къ тяжелому нрав-

ственному одиночеству у Соловьева, съ теченіемъ времени, постепенно присоединилось горькое разочарованіе въ дѣлѣ, за которое онъ такъ долго и горячо ратовалъ. Въ его „Повѣсти объ антихристѣ“ ясно видно, какъ поблекли его надежды на будущее возрожденіе церкви.

Что сказать объ окончательныхъ результатахъ дѣятельности Вл. С. Соловьева? Онъ очень много далъ—особенно въ философіи. Самостоятельная русская философія начинается съ него свое существованіе, и она сразу получила въ его лицѣ первостепеннаго мыслителя. Въ вопросахъ историческихъ, церковныхъ, общественныхъ онъ часто колебался, быть можетъ, заблуждался и обманывался. Допустимъ все это—вѣдь нѣтъ въ самомъ дѣлѣ на свѣтѣ непогрѣшимыхъ людей. Но онъ былъ честный, пламенный, неутомимый искатель правды на землѣ, и онъ вѣрилъ, что она сойдетъ на землю.

Л. Лопатинъ.

Владиміръ Соловьевъ и его дѣло.

Ровно десять лѣтъ тому назадъ Московское Психологическое Общество впервые почтило на торжественномъ своемъ собраніи память Соловьева. Въ то время надъ свѣжей его могилой скорбь о дорогомъ почившемъ заставляла говорить преимущественно объ одномъ, *о томъ, что мы въ немъ утратили*. И говорившіе воскрешали въ своихъ рѣчахъ то, что отошло отъ насъ въ вѣчность,—духовный обликъ отшедшаго.

Теперь передъ нами ставится другая задача. Намъ предстоитъ говорить не столько о томъ, что мы утратили въ Соловьевѣ, сколько о томъ, что мы въ немъ имѣемъ, о томъ, что на вѣки наше. Сквозь призму вновь накопившихся переживаній Соловьевъ кажется намъ иногда человѣкомъ другой эпохи: его жизнь и дѣятельность представляется намъ далекимъ прошлымъ. Но именно это отдаленіе ставитъ насъ въ особо благопріятныя условія, чтобы отдѣлить въ этой дѣятельности вѣчное отъ временнаго, разглядѣть въ этомъ прошломъ неумирающее настоящее.

И прежде всего намъ надлежитъ отмѣтить здѣсь, что въ ученіи Соловьева *есть* нѣчто сверхвременное, что пребываетъ въ смѣнѣ явленій и въ чередованіи историческихъ эпохъ. Это сверхвременное есть то самое, что Соловьевъ считалъ важнѣйшимъ своимъ дѣломъ—его ученіе о смыслѣ жизни, или, что то же самое,—его ученіе о Богочеловѣчествѣ.

Здѣсь сплетаются воедино всѣ нити его мысли, все его ученіе философское и религіозное. Вопросъ, обсуждавшійся

въ нашей литературѣ, чѣмъ больше былъ Соловьевъ—философомъ или религіознымъ проповѣдникомъ—просто не имѣетъ смысла: ибо то и другое въ Соловьевѣ—одно. Какъ философъ, какъ проповѣдникъ, богословъ и публицистъ онъ училъ одному и тому же.—„Азъ есмь путь и истина и жизнь“—этими словами Христовыми Соловьевъ самъ резюмируетъ всю свою философію—всю свою проповѣдь. Онъ доказываетъ, что иного жизненнаго пути, иного смысла жизни быть не можетъ.

И ходъ его мысли настолько же простъ, насколько и оригиналенъ. Ему нетрудно доказать, что въ основѣ всей нашей духовной жизни лежитъ вѣра въ Абсолютное или Безусловное,—вѣра необходимая и неустраняемая, потому что она предполагается каждымъ актомъ нашей мысли и каждымъ движеніемъ нашей воли. Умъ нашъ предполагаетъ безусловную *истину*, которая служить критеріемъ во всѣхъ нашихъ сужденіяхъ: безъ этого мы не могли бы познавать: безъ этой вѣры въ безусловное какъ основаніе и критерій познанія весь процессъ нашей мысли превращается въ бессмыслицу. Воля наша предполагаетъ предметъ безусловно достойный желанія—*добро*, ради котораго стоитъ жить; если бы не было безусловнаго добра, всякое желаніе наше стало бы суетнымъ и жить было бы незачѣмъ. Наконецъ, чувство наше предполагаетъ ту безусловную *красоту*, безъ коей не можетъ быть для насъ полнаго наслажденія, а, слѣдовательно,—и совершеннаго блага.

Въ нашемъ познаніи мы имѣемъ дѣло со множествомъ *частныхъ* истинъ; но всякая частная истина предполагаетъ единую истину, одинаковую для всѣхъ,—т.-е. истину *всеобщую и безусловную*. Мы судимъ о множествѣ относительныхъ, конечныхъ предметовъ, намъ являющихся. Но, разъ намъ дано относительное, конечное, производное,—необходимо *есть* абсолютное и первоначальное. Разъ намъ даны явленія, необходимо *есть* и безусловная основа являющагося. Признавать существованіе какого либо конечнаго, относительнаго предмета или явленія—значить утверждать

что онъ *есть* въ безусловномъ. Вѣрить въ нашу мысль, въ ея способность познать истину, хотя бы относительную и частную—значить предполагать безусловное или абсолютное. Предположеніе безусловнаго въ насъ столь же необходимо, сколько и непосредственно: оно есть основаніе всякаго нашего сужденія: въ немъ и черезъ него мы судимъ все то, что мы судимъ.

Такъ же точно безусловное или абсолютное есть предположеніе или смыслъ всякаго нашего желанія—желательное, въ концѣ-концовъ—то-же, что *цѣнное*; всякій актъ нашей воли непремѣнно направленъ на какую-нибудь цѣнность. Но цѣнности относительныя всегда предполагаютъ цѣнность *безусловную*—т.-е. такую, которая можетъ служить только цѣлью, а не средствомъ. Всякій актъ нашей воли предполагаетъ, что *есть* нѣчто желательное само по себѣ, а не ради чего либо другого.

Всей нашей мыслью мы утверждаемъ Безусловное какъ истину, которая служить критеріемъ и цѣлью нашего познания; всей нашей жизнью мы предполагаемъ Безусловное какъ цѣнность, какъ Добро, ради котораго стоитъ жить. Иначе говоря—вся жизнь наша и все наше разумѣніе покоится на религіозномъ предположеніи. Ибо то Абсолютное которое дѣйствительно можетъ наполнить смысломъ наше жизненное стремленіе,—есть Богъ.

Человѣкъ отличается отъ всей прочей твари своимъ стремленіемъ жить сознательно, *разумно*; чтобы жить, ему нужно вѣрить въ *смыслъ* своей жизни. Но эта вѣра предполагаетъ, что смыслъ или разумъ есть во всемъ существующемъ. Моя жизнь есть ничтожная часть мірового цѣлага. Если бессмысленно цѣлое, то бессмысленна и часть. Или есть универсальный разумъ, осуществляющійся во всемъ, или его нѣтъ ни въ чемъ.

Вѣрить въ безусловное, какъ смыслъ жизни, значить предполагать, что оно все въ себѣ объединяетъ, всему служить основаніемъ, цѣлью и средоточіемъ. Иначе говоря,—безусловное есть *всеединое*; ибо оно есть то, въ чемъ все и всѣ едино.

Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ то центральное мѣсто, которое должна занять религія въ жизни чело-вѣка. По Соловьеву она выражаетъ собою связь чело-вѣка и міра съ безусловнымъ началомъ и средоточіемъ всего существующаго. Очевидно, что, если признавать дѣйстви-тельность такого безусловнаго начала, то имъ должны опредѣлиться всѣ интересы, все содержаніе чело-вѣческой жизни и сознанія; отъ него должно зависѣть и къ нему от-носиться все существенное, что чело-вѣкъ дѣлаетъ, позна-етъ и производитъ. Если мы допустимъ безусловное средо-точіе, то всѣ точки жизненнаго круга должны соединиться съ нимъ равными лучами. Безусловное, Божественное должно быть для чело-вѣка всѣмъ; оно должно господство-вать надъ цѣлымъ его существованіемъ; но если такъ, то и религія должна быть для насъ всѣмъ во всемъ: для вся-каго, кто признаетъ религіозное начало, религія должна пріобрѣсти всеобъемлющее, центральное значеніе.

Все это дѣлаетъ понятнымъ, почему именно христіан-ство, а не какая-либо другая вѣра представляетъ собою совершенное и высшее выраженіе религіи. Именно въ основномъ христіанскомъ ученіи о Богочеловѣчествѣ выра-жается совершенное и полное проникновеніе чело-вѣка Богомъ.—И въ этомъ заключается основаніе, почему хри-стіанство не можетъ быть превзойдено и упразднено какой либо иной формой религіознаго сознанія.

Во всѣхъ религіяхъ, какія были и есть, всегда выража-лось исканіе Бога, стремленіе чело-вѣка къ нему. Созна-тельно или безсознательно,—чело-вѣкъ всегда вкладываетъ въ религіозное чувство свою личную надежду.—Для ре-лигіознаго чувства мало вѣрить въ Бога: нужно еще на-дѣяться на возможность соединенія его съ чело-вѣкомъ: наше жизненное стремленіе предполагаетъ такого Бога, который бы наполнялъ смысломъ нашу чело-вѣческую жизнь. Только въ христіанствѣ выразились во всей ихъ полнотѣ эти два неустрашимыхъ религіозныхъ требованія—вѣра въ Бога и вѣра въ чело-вѣка.

Въ другихъ религіяхъ богосознаніе не достигло своей законченной полноты и совершенства. Религіи Востока исходятъ изъ вѣры въ Бога, какъ безусловное и совершенное; но въ нихъ человѣкъ не находитъ себѣ мѣста: въ нихъ божественное понимается какъ безличное единство, въ которомъ исчезаетъ вся множественность конкретныхъ существъ: все индивидуальное, конкретное, конечное, а, стало быть и все человѣческое съ этой точки зрѣнія превращается въ пустую видимость, въ исчезающее, призрачное бытіе. Этотъ безчеловѣчный Богъ восточныхъ религій не можетъ наполнить смысломъ жизни человѣка и остается ему чуждымъ. Но именно въ этомъ обнаруживается недостаточность и односторонность этихъ религій. *Доведенное до конца*, понятіе совершеннаго Бога ничего не исключаетъ и не подавляетъ: оно есть единство всего существующаго, слѣдовательно и единство нашего человѣческаго міра; но это и значить, что совершенный Богъ открывается въ единствѣ божескаго и человѣческаго, т.-е. въ Богочеловѣчествѣ.

Съ другой стороны до-христіанскія религіи Запада проникнуты вѣрой въ человѣческое начало: эта тенденція къ обожествленію человѣка сначала выражается въ поклоненіи человѣкообразнымъ божествамъ и, наконецъ, находитъ себѣ классическое выраженіе въ культѣ кесаря въ императорскомъ Римѣ. Ясно, что и эта вѣра въ человѣка, *доведенная до конца*—приводитъ къ иной, высшей формѣ богосознанія. Вѣра въ человѣка, какъ высшее, безусловное начало—не имѣетъ смысла: ибо нелѣпо вѣрить въ безусловность того, что обречено смерти. Вѣра въ человѣка имѣетъ смыслъ только въ томъ предположеніи, что человѣкъ—возможный обладатель безсмертія—вѣчной и полной жизни. Но такой полнотой вѣчной жизни человѣкъ можетъ обладать не въ своей отдѣльности, а только въ единеніи съ безусловнымъ и всецѣлымъ,—съ Богомъ, какъ началомъ всякой жизни: ясно такимъ образомъ, что идея Богочеловѣчества выражаетъ собою всю правду религіознаго исканія какъ Вос-

Вопросы философіи, кн. 105.

тока, такъ и Запада,—то безусловное содержаніе религіознаго сознанія, безъ коего религія превращается въ безсмыслицу.

Абсолютное по самому своему понятію есть то же, что *совершенное, всецѣлое*. Въ немъ—полнота всякаго бытія, и внѣ его истиннаго бытія быть не можетъ; поэтому цѣль всего существующаго есть соединеніе съ Абсолютнымъ. Абсолютное, Божественное есть то, чего жаждетъ, ищетъ вся тварь. Въ Богочеловѣчествѣ, т.-е. въ соединеніи совершеннаго Бога съ вершиной міровой эволюціи, человѣкомъ, это безотчетное стремленіе всей твари достигаетъ наконецъ своей цѣли. Поэтому Богочеловѣчество есть не только узелъ всемірной исторіи, но центральное событіе всего мірового процесса. Если міръ имѣетъ основаніемъ и цѣлью своею Абсолютное, если все, что есть, жаждетъ пріобщиться къ совершенной, божественной жизни, то вся міровая эволюція должна быть направлена къ созданію существа, достойнаго и способнаго стать носителемъ и проводникомъ Божественнаго въ міръ.

А такимъ существомъ является человѣкъ: это видно изъ сравненія его съ прочими тварями. Изъ всѣхъ существъ одинъ лишь человѣкъ обладаетъ формой всеединства въ своемъ сознаніи и способностью осуществлять всеединство въ своей жизни. Сознаніе другихъ, низшихъ существъ поглощено *частными* впечатлѣніями: одинъ лишь человѣкъ способенъ къ отвлеченію; онъ одинъ можетъ возвыситься до общихъ представленій, до сознанія *единства* мірозданія, всеобщаго его смысла и Логоса. Слѣдовательно, въ отличіе отъ прочихъ существъ одинъ человѣкъ обладаетъ мыслью, которая можетъ стать органомъ всеединства или безусловнаго; онъ одинъ есть носитель *образа всеединства*, который есть образъ Божій. Точно также онъ одинъ можетъ осуществлять этотъ образъ въ своей жизни. Животное не въ состояніи освободиться отъ своего естественнаго эгоизма: оно роковымъ образомъ живетъ *для себя*, утверждаетъ себя исключительно. Одинъ человѣкъ—носитель универсальнаго

сознанія—обладаетъ способностью жить и жертвовать собою для всего, для цѣлаго. Поэтому только онъ можетъ быть проводникомъ всеединства въ міръ, т.-е. осуществлять въ міръ подобіе Божіе.

Эти качества человѣка дѣлають его завершеііемъ естественной эволюціи, центромъ тяготѣнія для всѣхъ низшихъ ступеней природнаго бытія. Этотъ естественный процессъ завершающійся рожденіемъ человѣка, представляется Соловьеву въ такомъ видѣ.

„Земля, бывшая въ началѣ пустою, темною и безформенною, потомъ постепенно проникаемая свѣтомъ, образуемая и населяемая, земля лишь въ третій космогоническій періодъ впервые неясно ощутившая и безотчетно выразившая вложенную въ нее творческую силу въ сонныхъ и безсвязныхъ образахъ растительной жизни, въ этихъ смутныхъ порывахъ и первыхъ сочетаніяхъ земного праха съ небесною красотою; земля, которая въ этомъ растительномъ мірѣ *выступаетъ изъ себя* навстрѣчу небесныхъ вліяній, потомъ отдѣляется отъ себя въ свободномъ движеніи земныхъ животныхъ и поднимается надъ собою въ воздушномъ полетѣ птицъ небесныхъ; земля, разсѣявшая свою душу живу въ безчисленныхъ видахъ растительной и животной жизни, наконецъ сосредоточивается, приходитъ въ себя и получаетъ ту форму, въ какой она можетъ стать лицомъ къ лицу съ своимъ Владыкой и принять отъ него прямо дыханіе жизней“.

Тутъ Соловьевъ оставляетъ безъ вниманія упрекъ въ геоцентризмѣ и въ антропоцентризмѣ, который обыкновенно дѣлается христіанству. Хотячее возраженіе, которое высказывается съ этой точки зрѣнія, сводится къ заявленію, будто христіанство совершенно не вяжется съ астрономіей, которая доказываетъ существованіе безчисленныхъ міровъ. Спрашивается, могутъ ли имѣть для этихъ міровъ опредѣляющее значеніе событія нашей планетной исторіи? Можетъ ли спасеніе всего міра, въ томъ числѣ и другихъ, можетъ быть, также населенныхъ міровъ,—зависѣть отъ нашей земли?

Нетрудно убѣдиться въ слабости этихъ возраженій. Христіанское вѣроученіе и астрономія не могутъ даже столкнуться между собою по той простой причинѣ, что они вращаются въ разныхъ плоскостяхъ. Христіанство остается всецѣло въ сферѣ религіозной и метафизической: никакихъ астрономическихъ положеній оно не провозглашаетъ, вслѣдствіе чего оно и не можетъ быть опровергнуто астрономіей. Оно ни въ какомъ случаѣ не дѣлаетъ землю *физическимъ* центромъ вселенной. Утвержденіе же, что воплотившійся на землѣ Христосъ есть спасеніе *всему міру*, имѣетъ характеръ чисто религіозный и метафизическій, а потому никакими естественно-научными данными опровергнуто быть не можетъ.

Впрочемъ, — въ устахъ противниковъ христіанства указаніе на „безчисленные міры“ нерѣдко пріобрѣтае тѣсмысль метафизическій. Такъ, напр., всякому изъ насъ, вѣроятно приходилось встрѣчаться съ утвержденіемъ, будто земля какъ *физически ничтожная* часть вселенной, не можетъ быть ея *метафизическимъ центромъ* — цѣлью всего мірового процесса.

Тутъ уже мы имѣемъ дѣло не съ естественной наукой, а съ откровенной метафизикой. Но и при этомъ условіи въ доводахъ противниковъ христіанства есть явное недоразумѣніе. Допустимъ, что для христіанства наша планета есть въ самомъ дѣлѣ метафизическій центръ мірозданія. Можетъ ли это вѣрованіе быть опровергнуто указаніемъ на *физическое* ничтожество земли? Должно ли метафизически цѣнное и высшее быть непременно огромнымъ физически и превосходить низшее своими размѣрами въ пространствѣ? Если бы такъ, то даже въ предѣлахъ нашей земной планеты *высшимъ* существомъ былъ бы не человѣкъ, а, конечно, слонъ. Ясно, что метафизическое значеніе земли, какъ и всѣхъ вообще существъ не должно измѣряться пространственнымъ масштабомъ. Метафизическій центръ вообще не есть пространственная величина. Поэтому метафизически значительное и даже безусловно цѣнное можетъ или отсутствовать въ пространствѣ или быть физически ничтожнымъ. Метафизическій центръ вселенной можетъ во *временномъ*

явленіи замкнуться въ тѣсныя физическія границы, раскрыть свое *духовное* значеніе въ самой глубинѣ физической немощи, въ предѣлахъ планеты, которая съ космографической точки зрѣнія—ничтожная пылинка.

Аргументы, заимствованные изъ космографіи настолько не задѣваютъ христіанство въ его сущности, что оно можетъ безъ труда ихъ признать и обратить въ свою пользу простымъ отвѣтомъ. „Да, слабое, ничтожное, немощное міра сего избралъ Богъ, дабы посрамить сильное“. Всякія указанія на физическое ничтожество земли только подчеркиваютъ духовное величіе совершившагося въ ея предѣлахъ Боговоплощенія, а въ этомъ несомнѣнно заключается одна изъ важнѣйшихъ сторонъ христіанскаго ученія.

Такимъ образомъ упрекъ въ геоцентризмъ не есть возраженіе даже въ томъ случаѣ, если христіанство признаетъ землю *метафизическимъ* центромъ вселенной. Но, спрашивается, дѣйствительно ли связанъ этотъ метафизическій геоцентризмъ съ самой сущностью христіанства? Существенно ли для христіанскаго вѣроученія утвержденіе, что—„Слово стало плотью“ только въ предѣлахъ земной планеты? Обязанъ ли вѣрующій христіанинъ признавать, что жители другихъ безчисленныхъ міровъ, буде таковые существуютъ, не услышали благой вѣсти о боговоплощеніи?

Мнѣ кажется наоборотъ, геоцентрическая гипотеза съ христіанской точки зрѣнія—только одна изъ возможныхъ. Вѣра въ универсальное значеніе Боговоплощенія нисколько не колеблется допущеніемъ, что оно могло явиться *всюду* т.-е. не только въ нашей планетѣ, но и въ другихъ населенныхъ мірахъ. Христіанство вообще не заключаетъ въ себѣ какой-либо обязательной для своихъ сторонниковъ космографіи. Оно одинаково мирится и съ предположеніемъ иныхъ міровъ, заселенныхъ существами, сотворенными по образу Божію и съ допущеніемъ, что эта вершина эволюціи достигнута въ человѣкѣ *только* въ предѣлахъ нашей земной планеты. Съ христіанской точки зрѣнія, вселенная во всякомъ случаѣ должна быть *единымъ храмомъ Божіимъ*:

такова безусловная цѣль мірового процесса. Но этотъ храмъ, какъ готическій соборъ, можетъ въ предѣлахъ *зѣтняго* существованія заостряться или въ единомъ шпигѣ или во множествѣ вершинъ.

Явилось ли Богочеловѣчество въ другихъ мірахъ въ своемъ высшемъ выраженіи или же развитіе этихъ міровъ остановилось на промежуточныхъ ступеняхъ, во всякомъ случаѣ эти ступени тяготеютъ къ нему какъ смыслу всего существующаго. Если Богъ есть дѣйствительно Безусловное, то никакая планета, никакое свѣтило и созвѣздіе не можетъ имѣть иной цѣли, кромѣ воплощенія въ себѣ этого безусловнаго. Вся цѣль и задача эволюціи солнечныхъ системъ сводится къ тому, чтобы уготовить среду для Боговоплощенія, родить изъ себя существо, способное стать посредникомъ всеединства, способное принять въ себѣ Бога; цѣль эта можетъ быть достигнута какъ при геоцентрической, такъ и при противоположной гипотезѣ. Сущность человѣка выражается въ томъ образѣ Божіемъ, коего онъ является носителемъ, въ его универсальномъ сознаніи, въ его способности воспринимать и осуществлять *всеединство* въ своей жизни и дѣятельности. Если гдѣ-либо кромѣ земной планеты существуютъ такіе живые носители образа Божія, то вопросъ о томъ, сходны ли они съ человѣкомъ въ другихъ отношеніяхъ, теряетъ всякій интересъ. Для насъ важно отмѣтить только, что ихъ существованіе, ихъ участіе въ божественномъ и безусловномъ нисколько не противорѣчитъ ученію объ универсальномъ богочеловѣчествѣ. Ибо единая сущность богочеловѣчества можетъ раскрываться во множествѣ явленій.

Совмѣщаясь какъ съ геоцентрическою, такъ и съ противоположною гипотезою, христіанство во всякомъ случаѣ не мирится съ предположеніемъ безсмысленныхъ міровъ. Возможно, что временно цѣлыя созвѣздія существуютъ въ видѣ космической пыли; но выраженіе „пыль“ должно быть понимаемо тутъ только въ физическомъ, но отнюдь не въ метафизическомъ значеніи. Метафизически все преисполнено

безусловнымъ смысломъ, всякая пылинка должна ожить въ безусловномъ: и не только души,—тѣла небесныя и земныя должны участвовать въ грядущемъ всеобщемъ одухотвореніи. Воплощеніе Абсолютнаго и воскресеніе въ немъ міра должно быть благою вѣстью для всего, что живетъ, на землѣ ли или среди созвѣздій. Кто проникнется вѣрой въ единый архитектурный планъ, объемлющій вселенную, тотъ перестанетъ волноваться сомнѣніями о существованіи лишнихъ міровъ и лишнихъ камней, еще не нашедшихъ мѣста въ универсальномъ зданіи. Въ единой, вѣчной и подлинной дѣйствительности нѣтъ ничего бессмысленнаго или лишняго. Она есть царство телеологической необходимости.

Оцѣнивая съ этой точки зрѣнія ученіе Соловьева о богочеловѣчествѣ, мы найдемъ въ немъ, быть можетъ, недостатки по формѣ, но не недостатки по существу. Астрономическими соображеніями оно во всякомъ случаѣ не подрывается. Если окажется, что есть на свѣтѣ невѣдомые намъ міры, заселенные разумными существами, то, говоря словами Евангелія (Іоанна X, 16), это можетъ значить только, что у Христа „есть другія овцы, которыя не сего двора“, которыхъ также надлежитъ привести къ единству всемірнаго стада. Ученіе объ универсальномъ значеніи Богочеловѣчества, которое для Соловьева является основнымъ, этимъ только подчеркивается и доводится до конца.

Этимъ ученіемъ исчерпывается вся философія Соловьева, вся его религія и жизненная мудрость. Все, чему онъ училъ, все, что онъ воспѣвалъ въ стихахъ и въ прозѣ, есть сплошное утвержденіе Богочеловѣчества, какъ начала и конца—первообраза, творческаго начала и нормы всякой практической дѣятельности. Для него Богочеловѣчество — не только ученіе: оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ то единственное *дѣло*, которое человѣкъ призванъ дѣлать на землѣ. Призваніе человѣка есть прежде всего *теурія* т.-е. осуществленіе *дѣла* Божія на землѣ какъ въ личной, такъ и общественной жизни. Дѣло же Божіе заключается въ томъ, чтобы все

человѣчество, а черезъ него вся тварь *стали едино* въ Богѣ. Сынъ земли, человѣкъ—отъ нея получаетъ жизнь низшую, естественную. Но именно отсюда возникаетъ его посредническая задача, его обязанность возратить землѣ эту жизнь преображенною въ свѣтъ и въ духъ животворящій. Если черезъ него и его разумъ земля поднялась до небесъ, то черезъ него же, черезъ его дѣйствіе небеса должны сойти на землю и наполнить ее. Черезъ него весь внѣбожественный міръ долженъ стать единымъ живымъ тѣломъ, всецѣлымъ воплощеніемъ божественной мудрости.

Нетрудно убѣдиться, что это философское ученіе представляетъ собою классически ясное выраженіе глубочайшаго религіознаго настроенія. Соловьевъ всѣми фибрами своей души переживалъ то, чему онъ училъ: его устами говорить человѣкъ, для котораго Богъ есть все, который дѣйствительно вложилъ въ Бога *все свое сердце*, умъ, волю и чувство.

„Богъ есть всеединое“; это положеніе не ново. Мы встрѣчаемъ его уже у неоплатониковъ, у Августина, Скота Эригены, у нѣмецкихъ мистиковъ и у Шеллинга. Но какое богатство своеобразныхъ, существенно новыхъ переживаній сумѣлъ вложить Соловьевъ въ старую формулу! „Богъ есть всеединое“,—для нашего философа это значитъ, что Богъ объединяетъ въ себѣ безпредѣльное разнообразіе живыхъ, дѣятельныхъ силъ. Онъ не есть абстрактное единство, какъ „Абсолютное“ раціоналистовъ: въ немъ—цѣлый міръ идей-первообразовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ живыхъ существъ; и все богатство здѣшняго, земного—ничто въ сравненіи съ этой вѣчной полнотой, съ этой реальной красотой Божественнаго космоса. Именно благодаря богатству своей внутренней жизни, Богъ не сливается со здѣшнимъ. „Именно для того, чтобы Богъ различался безусловно отъ нашего міра, отъ нашей природы, отъ этой видимой дѣйствительности, необходимо признать въ немъ *свою* особенную вѣчную природу, свой особый вѣчный міръ. Въ противномъ случаѣ наша идея Божества будетъ скуднѣе, отвлеченнѣе, нежели наше представленіе видимаго міра“.

Но съ другой стороны именно благодаря этому богатству содержанія міра идей въ Богѣ, все здѣшнее находитъ въ Немъ свое назначеніе, свою цѣль, свою вѣчную обитель. И центральное мѣсто въ этомъ мірѣ вѣчныхъ замысловъ Божіихъ принадлежитъ человѣку—посреднику и объединителю всей твари въ Богѣ. Его Богъ отъ вѣка избралъ, какъ органъ всеединства. Идея Богочеловѣчества есть вѣчная и центральная идея, въ которой объединяется вся Премудрость Божія.

Соловьевъ не даромъ самъ отмѣчаетъ свою близость съ древне-русскимъ благочестіемъ. Его ученіе живо переноситъ въ то религіозное настроеніе, которое нашло себѣ яркое изображеніе въ живописи нашихъ древнихъ храмовъ. Въ нихъ молящійся входитъ въ соприкосновеніе не съ мертвымъ, пустымъ и абстрактнымъ Абсолютнымъ. Здѣсь раскрывается божественный міръ, преисполненный безчисленныхъ силъ и возможностей, густо населенный образами. Со всѣхъ сторонъ онъ смотритъ на насъ міриадами человѣческихъ очей. И среди этого Богочеловѣческаго міра центральное мѣсто занимаетъ изображеніе Софіи—Премудрости Божіей, существа Божескаго и вмѣстѣ человѣческаго. Ей наши предки всюду воздвигали храмы. И въ этомъ культѣ выразилась самая глубина религіознаго настроенія, самая сокровенная его сущность. Для религіознаго чувства не можетъ быть ничего цѣннѣе вѣры въ *человѣчность* Божественной Премудрости.

Въ настроеніи Соловьева эта вѣра преобладала. Среди философовъ всѣхъ вѣковъ трудно найти мыслителя, болѣе проникнутаго сознаніемъ непосредственной близости къ человѣку области мистической, Божественной. Слово земной міръ сталъ для него окончательно прозрачною завѣсою, сквозь которую онъ непрестанно созерцалъ невидимый, запредѣльный свѣтъ горы Оаворъ. Онъ заранѣе видѣлъ землю преображенною и одухотворенною. Но, можетъ быть, именно благодаря этому онъ не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ разстояніи между двумя мірами. Помнится, однажды онъ

говорилъ мнѣ: „Одного не понимаю—страха Божія, отказываюсь понять, какъ можно бояться Бога“. При этомъ онъ залился своимъ звучнымъ, заразительнымъ и вмѣстѣ страннымъ хохотомъ.

Въ этомъ замѣчаніи и въ этомъ смѣхѣ—весь Соловьевъ, все то положительное, что есть въ его религіозномъ настроеніи. Но здѣсь же сказывается и то, чего не хватало въ этомъ настроеніи,—граница религіознаго генія философа. Его глубоко жизнерадостная душа была преисполнена живымъ, непосредственнымъ ощущеніемъ совершившагося и грядущаго преображенія и воскресенія. Но онъ далеко не въ достаточной мѣрѣ чувствовалъ и проникалъ умственнымъ взоромъ—пропасть между Богомъ и непросвѣтленнымъ, *здѣшнимъ* человѣкомъ, ту смертельную скорбь, которая вызываетъ кровавый потъ и побѣждается только крестною смертію. Ему недоставало того ощущенія *бездны грѣховной*, которая такъ сильно звучитъ въ творчествѣ Достоевскаго; въ его непониманіи „страха Божія“, и въ особенностяхъ въ смѣхѣ, который вызывала въ немъ эта мысль, чувствовалось что-то безконечно юное, чтобы не сказать—дѣтское. Именно потому, что ему было дано въ созерцаніи такъ близко подойти къ Божественному, онъ недостаточно чувствовалъ, какъ оно еще далеко отъ нашей дѣйствительности. И здѣсь — источникъ важнѣйшихъ, основныхъ его заблужденій.

Это—тотъ самый оптическій обманъ, въ который впалъ апостоль Петръ на горѣ Фаворъ. Онъ *потерялъ сознание границъ*, отдѣляющихъ грѣховное, *здѣшнее*, человѣческое отъ Божественнаго: тотчасъ небесное видѣнье закуталось для него романтической дымкой. И *земная* мечта заговорила его устами: „Господи, хорошо намъ здѣсь быть: если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи, Тебѣ одну и Моисею одну и одну Ілїи“. Но громъ небесный прогремѣлъ въ отвѣтъ о послушаніи Сыну Божію. А сынъ Божій говорилъ съ Ілїею и Моисеемъ о крестной своей смерти, „объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ“. И раз-

летѣлось въ прахъ земное „хорошо намъ здѣсь“. Второе окончательное и всеобщее преображеніе можетъ быть только вѣнцомъ всеобщихъ страданій. Земля, не пережившая страстей Христовыхъ, не въ состояніи удержать въ себѣ сіяніе свѣтлыхъ ризъ Спасителя. Чтобы стать жилищемъ Абсолютнаго, она должна принять *свою крестную муку*.

Въ этомъ евангельскомъ повѣствованіи мы найдемъ полную и всестороннюю оцѣнку жизненнаго дѣла Соловьева. Что онъ видѣлъ свѣтлыя ризы Божества и возвѣстилъ въ огненныхъ срокахъ грядущее Преображеніе,—въ этомъ заключается то вѣчное, что онъ сдѣлалъ. Но къ этому вѣчному у него примѣшались земныя иллюзіи и утопіи—все та же мечта о трехъ кушахъ,—попытка утвердить Божественное въ формахъ здѣшняго, непросвѣтленнаго существованія.

Въ особенности это характерно для его юношескихъ произведеній. Я не имѣю ни намѣренія, ни возможности вдаваться здѣсь въ подробное изложеніе его философскихъ воззрѣній. Укажу лишь одну яркую, типическую черту, которая поражаетъ у него и въ этикѣ, и въ теоріи познанія, и въ метафизикѣ и въ богословскихъ разсужденіяхъ. Это — отсутствіе какихъ-либо границъ между областью мистическою, сверхъестественною, божественною и порядкомъ естественнымъ, здѣшнимъ—земнымъ. Мы видимъ у него полнѣйшую мистификацію всего природнаго, естественнаго и рядомъ съ этимъ—поразительно смѣлую, подчасъ даже дерзкую раціонализацію мистическаго.

Съ одной стороны вся здѣшняя дѣйствительность насквозь мистична, во всякомъ своемъ явленіи преисполнена таинственныхъ силъ и божественнаго содержанія; съ другой стороны, когда мы читаемъ разсужденія Соловьева о св. Троицѣ и о другихъ тайнахъ потусторонняго міра, у насъ исчезаетъ самое впечатлѣніе тайны: все кажется намъ здѣсь черезчуръ раціональнымъ, понятнымъ, естественнымъ. Въ Соловьевѣ соприкасаются двѣ крайности: онъ совершенно не допускаетъ даже обыкновеннаго познанія

безъ участія мистическаго элемента: простое познаніе ка-кого-либо явленія въ повседневно́мъ будничномъ опытѣ для него невозможно безъ соприкосновенія познающаго съ вѣчной идеей, т.-е. съ самой божественной сущностью; и съ другой стороны онъ же въ своихъ теософскихъ постро-еніяхъ считаетъ возможнымъ выводить а priori ученіе о св. Троицѣ изъ понятія бытія, словно какую-то геометриче-скую теорему.

На самомъ дѣлѣ обѣ эти крайности представляютъ собою проявленіе одной и той же черты—общаго источника всѣхъ недостатковъ соловьевскаго мышленія. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ одно и то-же забвеніе границъ двухъ міровъ. Границы эти нарушаются въ обѣ стороны; и оттого-то здѣшнее возводится въ мистическое, а мистическое нерѣдко трактуется какъ здѣшнее, черезчуръ легко, просто и по-спѣшно укладывается въ категоріи нашего разсудка.

Въ произведеніяхъ ранняго и средняго періода Соловь-ева съ этой чертой связывается замѣтная пантеистическая струя въ его философіи. Правда, Соловьевъ съ самаго на-чала противопоставляетъ свое міросозерцаніе пантеизму; но попытки его отдѣлиться отъ послѣдняго удаются далеко не въ полной мѣрѣ. Съ одной стороны здѣшняя дѣйствитель-ность у него утрачиваетъ свою самостоятельность по отно-шенію къ міру божественному: она понимается то какъ его явленіе, то какъ обманчивая ложная его видимость. Го-воря словами Соловьева: внѣбожественный міръ есть „не что иное, какъ міръ божественный, субъективно перестав-ленный и опрокинутый“. Но съ другой стороны въ этомъ же отождествленіи Божественнаго и здѣшняго кроется противоположная опасность—принять земное за горнее. Пусть здѣшнее въ ученіи философа превращается въ по-лупрозрачный покровъ Божественнаго. Отъ времени до времени онъ сгущается въ облако, которое заслоняетъ собою свѣтъ горы Оаворъ.

Это замѣтно не въ однихъ теоретическихъ построеніяхъ, но въ особенности въ тѣхъ практическихъ планахъ преоб-

разованія человѣческаго общества, коими поглощено вниманіе философа въ средній періодъ его творчества съ первой половины восьмидесятыхъ до второй половины девяностыхъ годовъ. Соловьевъ и тутъ исходитъ изъ той же центральной идеи—Богочеловѣчества; но незамѣтно для него самого къ ней примѣшивается его земная мечта.

Онъ хочетъ осуществленія въ земной человѣческой жизни царствія Христова, и въ этомъ заключается подлинно христіанскій элементъ его идеала. Но съ другой стороны онъ отождествляетъ царствіе Христово со всемірной теократіей. Въ этомъ отождествленіи двухъ несоизмѣримыхъ величинъ и заключается тотъ прахъ земной, прилипшій къ крыльямъ, который отягощаетъ мысль философа и задерживаетъ ея небесный полетъ.

Не имѣя возможности подробно излагать здѣсь это построеніе, я намѣчу лишь основныя его черты. Соловьевъ исходитъ изъ совершенно правильнаго требованія, чтобы абсолютное, божественное стало *всѣмъ* для человѣка, чтобы оно господствовало во всѣхъ сферахъ его жизни и личной и соціальной. Разъ религія есть для человѣка—откровенье безусловнаго, оно не можетъ быть для него только *чѣмъ-нибудь*, оно или все или ничего. Отсюда—наша обязанность подчинить ея руководству всѣ области умственной и практической нашей жизни—всѣ наши интересы политическіе и соціальные.

Преображеніе Христово должно стать началомъ преображенія всей человѣческой жизни; въ этомъ—безукоризненно правильный выводъ Соловьева; но, какъ только онъ пытается провести это требованіе въ жизнь, у него тотчасъ исчезаетъ чувство разстоянія между божественнымъ и здѣшнимъ: земные образы завладѣваютъ его воображеніемъ. И онъ пытается утвердить царство преображеннаго человечества въ рамкахъ церковно-государственной организаціи.

Онъ ждетъ спасенія человечества отъ совмѣстнаго дѣйствія трехъ властей, которымъ надлежитъ господствовать надъ міромъ—отъ первосвященника, царя и пророка. Пер-

восвященникъ пасеть стадо Христово—церковь; православный царь съ неограниченной властью править государствомъ согласно указаніямъ первосвященника. И наконецъ,—вольный проповѣдникъ слова Божія—пророкъ—наставляетъ въ духъ любви святителя и царя, а съ ними вмѣстѣ и все христіанское общество. Никакого принужденія въ отношеніяхъ властей нѣтъ. Царь совершенно свободно подчиняется первосвященнику какъ сынъ отцу, и оба совершенно свободно повинуются велѣніямъ Божиимъ, даннымъ черезъ пророка; столь же добровольно все христіанское стадо подчиняется своимъ вождямъ—духовному и мірскому. Ибо христіанская теократія будущаго—совершенно добровольный, свободный богочеловѣчскій союзъ.

И всѣ вмѣстѣ осуществляютъ на землѣ правду—царствіе Христово: миръ между народами, миръ между классами, соціальную правду въ отношеніяхъ экономическихъ и взаимную любовь во всѣхъ политическихъ отношеніяхъ.

Уже въ этихъ немногихъ чертахъ ясно чувствуется глубокая фальшь всей этой теократической идиллии. Всѣ опредѣленія теократіи, даваемые Соловьевымъ, по существу двойственны и противорѣчивы.

Съ одной стороны она представляется въ видѣ какого то земного рая, гдѣ преобразается не только человѣкъ, но и вся тварь; самыя животныя становятся друзьями человѣка. Она—настоящее царствіе Божіе, „совершенное обладаніе Божіе“. Самое грѣхопаденіе—не что иное, какъ отпаденіе отъ теократіи. И рядомъ съ этимъ, въ тѣхъ же произведеніяхъ теократія изображается, какъ только временная, земная организація, вынужденная несостоятельностью человѣчества, его грѣхомъ и незрѣлостью: когда упразднится грѣховное состояніе, не будетъ надобности и въ теократіи. Несовмѣстимость этихъ утвержденій не требуетъ доказательствъ. Если теократія, какъ „совершенное обладаніе Божіе“, есть царство человѣка преображенного; то она, очевидно, не можетъ быть только временной средой для воспитанія человѣка грѣховнаго.

И самое сочетаніе словъ „свободная теократія“ такъ же противорѣчиво, какъ „круглый квадратъ“ или „деревянное желѣзо“. Теократія есть *свободный* богочеловѣческій союзъ; но въ мірскомъ порядкѣ ея править *самодержавный* государь, который осуществляетъ царствіе Христово въ своемъ государствѣ вопреки безбожнымъ стихіямъ современнаго общества! Представимъ себѣ въ составѣ теократической христіанской имперіи магометанъ, іудеевъ и просто невѣрующихъ! Могутъ ли они быть свободными участниками христіанскаго служенія государства? Не ясно ли, что для нихъ теократія—внѣшняя, насильственная норма? Этотъ недостатокъ у Соловьева усиливается тѣмъ, что по его схемѣ въ теократіи государство становится частью церкви, *соціальнымъ тѣломъ Христовымъ*. И такимъ образомъ человѣкъ можетъ стать членомъ богочеловѣческаго союза вопреки своимъ убѣжденіямъ,—не какъ вѣрующій, а какъ подданный.

Всѣ эти противорѣчія и многія другія, о которыхъ я распространяться не стану, коренятся въ одномъ общемъ источникѣ,—въ противоестественной попыткѣ Соловьева включить государство какъ составную часть въ царствіе Божіе. Это—все та же попытка св. Петра построить три кущи для Христа, Моисея и Іліи. Мірская, принудительная организація, по самому существу своему рассчитанная на человѣческія преступленія и пороки, явно не годится въ жилище преображенному Богочеловѣчеству.

Ошибка Соловьева въ данномъ случаѣ есть нѣчто большее, чѣмъ простое теоретическое заблужденіе: она глубоко коренится въ его настроеніи. Съ теократіей связывается его земная любовь и земная мечта. Когда онъ говоритъ о теократическомъ государствѣ, онъ думаетъ о *государствѣ русскомъ*. Онъ видитъ призваніе Россіи въ томъ, чтобы создать новую священную римскую имперію будущаго и тѣмъ доставить вселенской церкви то политическое могущество, которое ей нужно, чтобы возродить и спасти Европу. Государственный мечъ Россіи въ союзѣ съ пастырскимъ жезломъ римскаго первосвященника долженъ покорить народы Христу.

Незамѣтно для самого Соловьева къ его идеалу царствія Божія тутъ прилѣпляется націоналистическая мечта о земномъ, государственномъ величїи и могуществѣ Россіи. Онъ говоритъ объ этомъ могуществѣ всякій разъ, когда заходитъ рѣчь о національномъ мессіанствѣ Россіи, объ ея „идеѣ“; тутъ общій смыслъ его разсужденій сводится къ тому, что для спасенія міра въ теократіи необходимо все-свѣтное могущество нашей обширной Имперіи и что, въ свою очередь, теократія удесятеритъ свѣтское могущество народа, который станетъ ей вѣрнымъ слугою и орудіемъ.

Здѣсь намъ окончательно выясняется природа той романтической дымки, которая въ средній періодъ дѣятельности нашего философа застилала его умственный взоръ. Въ концѣ міра—воскресеніе мертвыхъ, но прежде этого конца—все-мірная теократія, а въ ней національное торжество Россіи, окруженной небывалымъ величіемъ и блескомъ,—вотъ общій тонъ теократической проповѣди Соловьева. Это все то же „хорошо намъ здѣсь“ апостола Петра, если не въ ученіи, то въ сопровождающемъ его настроеніи.

То, что „сначала во времени“ предшествуетъ концу міра, въ теократической утопіи философа изображается слишкомъ яркими, радужными красками. Неудивительно, что подлинный конецъ и окончательный идеаль—царствіе Божіе—по сравненію кажется блѣднымъ, а иногда и вовсе теряется въ облакахъ.

Здѣсь мы получаемъ возможность отвѣтить на основной вопросъ, поставленный въ началѣ этого чтенія. Вѣчное въ твореніяхъ Соловьева, это его ученіе о Богочеловѣчествѣ, какъ о движущемъ началѣ, центрѣ и концѣ міровой эволюціи; а временное,—это та романтическая греза, которая связывается съ этой идеей въ произведеніяхъ перваго и средняго періода философа.

Романтизмъ этотъ у Соловьева въ большей своей части унаслѣдованъ отъ его предшественниковъ; онъ сплетается изъ многихъ элементовъ, которые всѣ коренятся въ условіяхъ мѣста и времени. Тутъ есть традиціонная, старо-рус-

ская мечта о Москвѣ, какъ о третьемъ Римѣ, въ теченіе многихъ вѣковъ передававшаяся отъ поколѣнія къ поколѣнію; къ ней присоединяются унаслѣдованныя отъ славянофиловъ и Достоевскаго мысли о національномъ мессіанствѣ Россіи и славянофильскій же культъ самодержавія, какъ сверхправового начала. Ко всему этому примѣшивается собственный тонкій націонализмъ Соловьева, котораго онъ не могъ окончательно побѣдить; наконецъ, здѣсь есть и специфическая романтика семидесятыхъ годовъ, навѣянная событіями царствованія Царя-Освободителя. Когда Соловьевъ говорилъ о теократической миссіи Россіи, ему всегда вспоминался актъ 19 февраля, внушенный христіанскимъ отношеніемъ къ образу Божію въ человѣкѣ, грезилась освободительная война 1877 г., эта безкорыстная жертва Россіи въ борьбѣ за христіанъ-единовѣрцевъ. Самый образъ царя-теократа для него находилъ яркое олицетвореніе въ обликѣ императора Александра II-го. О немъ Соловьевъ говорилъ мнѣ однажды: „настоящій политическій медиумъ“.

Словомъ, романтическая греза теократіи коренится въ такихъ историческихъ переживаніяхъ и впечатлѣніяхъ, которыя разъ навсегда унесены потокомъ времени. Самому Соловьеву пришлось пережить мучительныя разочарованія. Въ теченіе долгихъ годовъ онъ, мечтавшій о величій возрожденной Россіи, видѣлъ въ ней сплошную мерзость запустѣнія. Образъ смерти навязывался ему всею современной ему русской дѣйствительностью. Ея прикосновеніемъ разрушались всѣ его мечты о родинѣ. Церковь, долженствующая побѣдить міръ и вмѣсто того сама побѣждаемая міромъ, распавшаяся на части, какъ тѣло, разставшееся съ душой и у насъ въ Россіи превратившаяся въ родъ приказа; „мертвое тѣло русскаго бюрократизма“, которое по словамъ Аксакова, приводимымъ Соловьевымъ, разлагается и душитъ духовную жизнь въ своихъ объятіяхъ. Общество апатичное и равнодушное къ безобразію окружающей жизни, общество, о которомъ нельзя сказать, живо оно или мертво, и если живо, то зачѣмъ оно существуетъ. И

наконецъ, во что превратилась власть, которая въ мечтѣ философа долженствовала воплотить божественную любовь на землѣ?

Вмѣсто того, чтобы стать орудіемъ Божескаго царства, она явила въ себѣ мертвый и мертвящій ликъ византійскаго абсолютизма. Среди этихъ удручающихъ его образовъ философъ живетъ въ предвидѣніи грозы, нависшей надъ Россіей. Уже въ 1889 году онъ говоритъ: „ближайшее будущее готовитъ намъ такія испытанія, какихъ не знала исторія“. А въ 1894 году онъ уже явственно слышитъ раскаты грома на дальнемъ Востокѣ.

О, Русь, забудь былую славу:
Орелъ двуглавый сокрушенъ,
И желтымъ дѣтямъ на забаву
Даны клочки твоихъ знаменъ.
Смирится въ трепетъ и страхъ,
Кто могъ любви завѣтъ забыть,—
И третій Римъ лежитъ во прахъ,
А ужъ четвертому не быть.

Подъ вліяніемъ новыхъ впечатлѣній пала мечта о третьемъ Римѣ, которая съ самаго начала была лишь временнымъ придаткомъ въ ученіи Соловьева. То не было только разочарованіе въ русской государственности и общественности: Соловьевъ понялъ, что государственность вообще не можетъ послужить жилищемъ Божественной славы. Тѣмъ самымъ рухнула утопія теократіи. Въ концѣ своей жизни философъ съ ней разстался. Это совершенно ясно обнаруживается въ „Трехъ разговорахъ“—въ послѣднемъ крупномъ его произведеніи.

Въ той картинѣ будущаго человѣчества, которая здѣсь изображается, для теократіи совершенно не остается мѣста. Россія не только не является теократической имперіей, но не составляетъ даже особаго самостоятельнаго царства. Нѣтъ вообще теократическаго царя, потому что монархическое начало всюду пошатнулось; нѣтъ

и теократическаго народа, потому что христіане въ мірѣ составляютъ ничтожное меньшинство. Наконецъ, римскій первосвященникъ, изгнанный изъ Рима, живетъ изъ милости въ Петербургѣ, но подъ условіемъ воздержанія отъ пропаганды внутри страны. Словомъ, для теократіи Христовой на свѣтѣ не остается элементовъ. За то къ концу вѣковъ осуществляется пародія на любимую мечту Соловьева—бѣсовская теократія съ первосвященникомъ-лжепапой и царемъ-антихристомъ во главѣ. И вмѣстѣ съ теократіей отходитъ къ антихристу самое государство: передъ концомъ вѣковъ исчезаетъ съ лица земли самая христіанская государственность.

Такова послѣдняя и заключительная стадія въ развитіи воззрѣній Соловьева. Въ ней временное отдѣлилось отъ вѣчнаго. Разсѣялся земной миражъ, заслонявшій собой высочайшія вершины горняго міра, теократія отпала, какъ ветхая чешуя; и Соловьеву открылось видѣнье подлиннаго царствія Христова, бывшее изначала предметомъ его исканій, то самое о которомъ говорится въ заключительной страницѣ „Трехъ разговоровъ“.

„Евреи бѣжали къ Іерусалиму, въ страхѣ и трепетѣ взывая о спасеніи къ Богу Израилеву. Когда святой городъ былъ уже у нихъ въ виду, небо распахнулось великою молніей отъ востока и до запада, и они увидѣли Христа, сходящаго къ нимъ въ царскомъ одѣянніи и съ язвами отъ гвоздей на распростертыхъ рукахъ. Въ то же время отъ Синаи къ Сіону двигалась толпа христіанъ, предводимая Петромъ, Іоанномъ и Павломъ, а съ разныхъ сторонъ бѣжали еще иныя восторженные толпы“.

Когда небесный громъ разбилъ земную мечту философа, онъ услышалъ то самое, о чемъ этотъ громъ нѣкогда прогремѣлъ въ отвѣтъ св. Петру на горѣ Фаворъ: „Сей есть Сынъ мой возлюбленный, въ которомъ мое благоволеніе, Его слушайте“.

Соловьеву не было дано ясно высказать, каковы должны быть съ этой новой точки зрѣнія задачи человѣка на землѣ

и какова должна быть оцѣнка земныхъ формъ человѣческаго общенія. Здѣсь предѣлъ его творчества, и мы на этомъ съ нимъ и разстанѣмся. Въ заключительномъ видѣніи „Трехъ разговоровъ“ выразилось все то вѣчное, что мы въ немъ имѣемъ.

Теперь послѣ вновь накопившихся переживаній онъ намъ особенно дорогъ и близокъ. Мы также пережили свою пору радужныхъ утопическихъ надеждъ. Русское общество мечтало о скоромъ, близкомъ осуществленіи царства правды на землѣ, въ которомъ наступитъ полное общественное обновленіе. Всѣ мы такъ или иначе участвовали въ созиданіи нашего земного рая, той преображенной земли, гдѣ должно царствовать преобразенное человѣчество.

Но Россія еще не выстрадала своего просвѣтленія, не приняла еще своей послѣдней крестной муки; а потому рухнула наша хижина, построенная изъ негоднаго, наполовину сгнившаго матеріала.

Пусть же ея крушеніе откроетъ намъ глаза на великую тайну, повѣданную намъ Соловьевымъ. Рушится все то, что не имѣетъ безусловнаго основанія. Уносится временемъ все то, что не имѣетъ корней въ сверхвременномъ. Но вѣчно пребываетъ Безусловное, Всеединное, и безсмертенъ человѣкъ, какъ сосудъ, орудіе и проводникъ божественнаго въ міръ.

Или міръ не имѣетъ смысла, или смыслъ этотъ есть совершенное Богочеловѣчество. Въ немъ—надежда всей твари, начало преебраженія для всякаго человѣка и для всякаго народа.

Кн. Евгеній Трубецкой.

«Природа въ философіи Вл. Соловьева ¹⁾».

Мм. гг.

Великія творенія человѣческаго духа подобны горнымъ вершинамъ: ихъ бѣлоснѣжные пики поднимаются передъ нами все выше и выше, чѣмъ дальше мы отъ нихъ отходимъ. По нимъ мы ориентуемся въ пути, они всегда остаются передъ нашими глазами. Временемъ такъ испытывается подлинное величіе, какъ разстояніемъ высота горъ. Мы отошли всего на 10 лѣтъ отъ дня кончины Соловьева, и какъ измѣнилась уже историческая перспектива, какъ выросъ онъ предъ нашими глазами, какое мѣсто онъ начинаетъ занимать въ нашихъ душахъ. Взамѣнъ высокомерно-пренебрежительнаго незамѣчанія—изъ Назарета можетъ ли что произойти!—полнаго почти игнорированія его философскаго творчества мы замѣчаемъ жадное всасываніе, органическое усвоеніе основныхъ началъ его философіи. Я не преувеличиваю, и посейчасъ все это остается еще слишкомъ слабо и недостаточно. Но я помню хорошо, что было 10 лѣтъ тому назадъ, когда философіи Соловьева просто почти не знали и интересовались только его публицистикой. Теперь уже и философское творчество Соловьева постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русскаго самосознанія, какъ поэзія Пушкина и Лермонтова, какъ романы Достоевскаго и Толстого, какъ творчество Тургенева и Чехова. Растетъ число лицъ, со-

¹⁾ Докладъ, прочитанный (съ сокращеніями) въ засѣданіи Психологическаго Общества, посвященномъ памяти Вл. С. Соловьева, 6 ноября 1910 г.

знающихъ, насколько Соловьевъ нуженъ для современности, а также и тѣхъ, кому онъ существенно помогъ въ критическіе моменты духовнаго роста, кто чтитъ его какъ одного изъ своихъ учителей и утѣшителей. Благодаря многомотивности его философіи, имя Соловьева объединяетъ людей съ разнымъ духовнымъ прошлымъ и настоящимъ,—философовъ и поэтовъ, социологовъ и естествовѣдовъ, марксистовъ и декадентовъ, священниковъ и мірянъ, правыхъ и лѣвыхъ. Каждый находитъ *свою* къ нему дорогу, получаетъ отъ него отвѣты на *свои* вопросы, выдѣляетъ свой излюбленный мотивъ изъ полнозвучнаго аккорда. Мнѣ тоже хочется сегодня выдѣлить одинъ изъ жизненныхъ мотивовъ философіи Соловьева, именно поставить предъ вашимъ духовнымъ взоромъ ликъ природы, какъ видѣлъ его Вл. Соловьевъ.

Два кошмара угнетаютъ современное сознаніе въ философіи природы: механической матеріализмъ и идеалистическій субъективизмъ. Первый превращаетъ міръ въ бездушную машину, въ мертвый механизмъ, второй—въ гносеологическую схему, въ голую возможность познанія, матерію опыта, тоже пассивную, лишенную собственной жизни. Оба эти направленія мысли, философія чистаго объекта и философія чистаго субъекта, матеріализмъ и субъективный идеализмъ, практически объединяются, однако, въ механическомъ міровоззрѣніи: для обоихъ нѣтъ живой природы, а есть лишь механизмъ, проецируемый или въ объектъ или въ субъектъ. Между этими двумя полюсами и мечется смущенный духъ. Матеріализмъ есть, въ извѣстныхъ предѣлахъ, естественная и неустраняемая форма человѣческаго самочувствія въ его наивной непосредственности, и этого практическаго матеріализма не въ состояніи уничтожить никакой идеалистическій гипнозъ. Человѣкъ чувствуетъ себя природнымъ существомъ, чрезъ свое тѣло связаннымъ со всѣмъ природнымъ міромъ. Эта связь есть слишкомъ элементарный и несомнѣнный фактъ жизни, чтобы можно было надолго о немъ забывать, и разныя матеріалистическія теоріи—философскій матеріа-

лизмъ, экономическій матеріализмъ, новѣйшій „монизмъ“—представляютъ собою лишь попытки философски посчитаться съ этой непосредственной данностью, ее истолковать. Этотъ естественный уклонъ мысли въ сторону матеріализма, какъ бы ни были неудовлетворительны материалистическія теоріи, не можетъ быть побѣжденъ просто идеалистическимъ отрицаніемъ матеріи. Легко діалектически разрѣшать матерію въ наше представление или въ иллюзію, какъ бы въ сонъ, лишая ее всякой теплоты и красочности, но эта идеалистическая критика, сильная въ тиши замкнутого кабинета, не обладаетъ, однако, жизненной убѣдительностью и безмолвствуетъ предъ лицомъ строгой правды жизни, предъ лицомъ голода, болѣзни, рожденія, смерти. Кромѣ того, это идеалистическое пренебреженіе къ матеріи должно считаться и съ ея способностью къ просвѣтленію въ созданіяхъ искусства, въ красотѣ природы, въ возможномъ благородствѣ и красотѣ человѣческаго тѣла. Проникновенно говоритъ объ этомъ У. Джемсъ: „для человѣка, когда-либо смотрѣвшаго на лицо своего мертвого ребенка или отца, одинъ тотъ фактъ, что матерія *сумѣла* на время принять эту драгоцѣнную форму, долженъ былъ бы сдѣлать матерію навсегда священной. Каковъ бы ни былъ *принципъ* жизни,—матеріальный ли онъ или нематеріальный,—но матерія во всякомъ случаѣ помогаетъ ему и подчиняется всѣмъ цѣлямъ жизни. Эта дорогая намъ тѣлесная оболочка находилась въ числѣ возможныхъ для матеріи воплощеній“ ¹⁾. Отсюда понятно, что сухой, механической матеріализмъ у душъ поэтическихъ и нѣжныхъ принимаетъ форму религіозно-окрашеннаго гилозоизма, послѣднее время съ налетомъ гетевской пантеистической мистики. Тѣмъ не менѣе послѣдовательный матеріализмъ неизбѣжно разлагается отъ внутреннихъ противорѣчій. Сознаніе и познаніе, волю и дѣйствіе, вообще всю жизнь духа съ его запросами, идеалами, съ его свободой, не въ силахъ объяснить матеріализмъ.

¹⁾ У. Джемсъ. Прагматизмъ, стр. 62—3.

Однако тотъ, для кого матеріализмъ становится хотя и пережитымъ, но еще внутренне не превзойденнымъ міровоззрѣніемъ, кто, разставшись съ нимъ, все же сохраняетъ въ себѣ неизгладимую память объ этомъ интимномъ переживаніи, найдетъ ли онъ успокоеніе въ господствующихъ идеалистическихъ ученіяхъ, чуждыхъ всякаго матеріализма, но именно поэтому безсильныхъ его окончательно преодолѣть? Ибо отвести глаза отъ предмета не значитъ еще его устранить, и разсматривать міръ изъ окна кабинета, откуда онъ представляется не живымъ, а лишь нарисованнымъ, не значитъ еще возвыситься надъ нимъ. Идеализмъ, какъ онъ есть въ господствующихъ теченіяхъ кантіанства, фихтеанства и неокантіанства, спасаетъ духовную личность отъ матеріализма, но цѣною обезкровленія міра, а вмѣстѣ съ нимъ и человѣка. Послѣдній превращается въ гомункула, замкнутого въ ретортѣ и наглухо отдѣленного отъ другихъ людей и отъ міра. Этому гомункулу соотвѣтствуетъ и „міръ въ карманномъ форматѣ“, какъ мѣтко и зло выразился Шеллингъ по адресу Фихте по поводу этого идеалистическаго міра. Возможно ли міровоззрѣніе, стоя на почвѣ котораго можно было бы быть и матеріалистомъ, т.-е. мыслить себя въ реальномъ единствѣ съ природою и человѣческимъ родомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ утверждать и самобытность человѣческаго духа съ его запросами, съ его постулатами о сверхприродномъ, божественномъ бытіи, освѣщающемъ и осмысливающимъ собой природную жизнь? Таковъ вопросъ, который глубоко затаенъ въ душѣ у многихъ и многихъ людей нашего времени. Именно этой потребности современнаго духа и идетъ навстрѣчу ученіе Вл. Соловьева о природѣ, къ которому онъ самъ примѣнилъ однажды характерное названіе „религіознаго матеріализма“ и которое, въ болѣе строгомъ философскомъ стилѣ, можно опредѣлить какъ конкретный натурфилософскій спиритуализмъ или панпсихизмъ. Что же такое представляетъ собою этотъ религіозный матеріализмъ, не есть ли это явно противорѣчивое соединеніе несоединимыхъ

понятій? Напротивъ, онъ притязаетъ быть ихъ синтетическимъ единствомъ. Религіозный матеріализмъ, вмѣстѣ съ матеріализмомъ, признаетъ субстанціальность матеріи, метафизическую реальность природы. Онъ считаетъ человѣка не духомъ, заключеннымъ въ футляръ матеріи, но духовнотѣлеснымъ, природнымъ существомъ, метафизическія судьбы котораго неразрывно связаны съ природнымъ міромъ. Но въ то же время, въ противоположность матеріализму, онъ видитъ въ матеріи не одинъ только мертвый механизмъ атомовъ или силъ, съ эпифеноменомъ жизни. Въ противоположность этой метафизикѣ всеобщей смерти, абсолютнаго механизма, онъ отстаиваетъ первичность и всеобщность жизни, развивающейся въ цѣлемеханизмѣ природы, и для него различіе между живымъ и неживымъ остается не качественнымъ, но количественнымъ. „Послѣдовательная мысль должна выбирать между двумя положеніями: или ни въ чемъ, даже въ человѣкѣ, даже въ насъ самихъ нѣтъ одушевленной жизни, или она есть во всякой природѣ, различаясь только по степенямъ и формамъ. Ибо нѣтъ никакой возможности, оставаясь на научной почвѣ, *отдѣлнить* человѣка въ этомъ отношеніи отъ остальнаго міра... Весь видимый міръ... есть продолжающееся развитие или ростъ единаго живого существа“¹⁾.

И подъ личиною вещества безстрастной
Вездѣ огонь божественный горить...

Но кто дѣлаетъ подобное утверждение, будь ли то Шеллингъ или Вл. Соловьевъ, не имѣетъ ли противъ себя все научное естествознаніе? Не изучаетъ ли оно природу только какъ механизмъ и не увѣнчивается ли это изученіе колоссальнымъ успѣхомъ? Однако, что же даетъ право естествознанію свое условное, методологическое отношеніе къ природѣ, свои рабочія гипотезы, которыхъ притомъ столько же, сколько отдѣльныхъ наукъ, превращать въ общее ученіе о природѣ, утверждать, что природа *въ цѣломъ* выгля-

1) Собр. соч. В. С. Соловьева, т. VI, 468.

дить такъ же, какъ видить ее физика, химія, кристаллографія, механика, что природа есть только механизмъ, а не цѣлемеханизмъ, т.-е. универсальный организмъ? Не значить ли это смѣшивать гербарій и музей съ храмомъ природы или лежащій на анатомическомъ столѣ трупъ приравнивать живому человѣку? Не совершается-ли при этомъ безсознательное природоубійство? Смотрѣть на природу непосредственно, наивнооткрытыми, дѣтскими глазами теперь составляетъ двусмысленную привилегію поэтовъ. Беклину можно писать своихъ наядъ и сказочныхъ сатировъ, и сами фанатики механистической философіи не прочь на нихъ полюбоваться въ видѣ отдыха. Но въ серьезъ принимать это оживотвореніе природы предоставляется только поэтамъ да дѣтямъ. Чтò же, замѣчаетъ по этому поводу Соловьевъ, „можетъ быть, существуетъ двѣ истины: одна для поэзіи, другая для науки? Но наука тутъ не при чемъ; она не отвѣчаетъ за ложные выводы, которые дѣлаются изъ ея достовѣрныхъ данныхъ въ силу односторонняго направленія мысли, возобладавшаго въ извѣстную эпоху. Наука никогда не доказывала—да по существу дѣла и не можетъ доказывать,—что міръ есть *только* механизмъ, что природа есть *только* мертвое существо. Различныя науки изслѣдуютъ природу *по частямъ* и находятъ между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая изслѣдовала бы вселенную въ ея единствѣ и цѣлости, вовсе не существуетъ, а логика, обязательная и для наукъ, не позволяетъ отъ анализа частей и ихъ внѣшней частичной связи дѣлать окончательное заключеніе о всеобщемъ характерѣ или смыслѣ цѣлаго. Вѣдь и въ тѣлѣ живого человѣка всѣ его части и частицы связаны между собой механически,—это не мѣшаетъ ему, однако, быть одушевленнымъ существомъ... Точно также и механизмъ всей природы есть только слаженная совокупность для проявленія и развитія всемірной жизни“. Вѣдь и „для микроскопическихъ глазъ мухи вовсе не существуетъ цѣлое гармоническое очертаніе человѣка или человѣческаго лица

съ его выраженіемъ, да и для нашего собственнаго глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическомъ изслѣдованіи въ безформенную массу грубыхъ тканей и клѣтокъ, механически нагроможденныхъ безъ всякой законченности и единства“ ¹⁾. Но этотъ ликъ природы, невидимый въ микроскопъ, открывается просвѣтленному созерцанію святого и творческой интуиціи мыслителя и поэта.

Механическій монизмъ философіи естествознанія опирается на одну общую и апріорную предпосылку, которая не можетъ быть доказана въ наукѣ, ибо сама ее обосновываетъ, это именно предположеніе непрерывной законмѣрности, проникающей собою всю вселенную, или единого космическаго механизма. Исторически это убѣжденіе зарождается въ іудейско-христіанскомъ монотеизмѣ, связано съ вѣрой въ Единого Творца и Вседержителя единого міра. Эти религіозные корни науки иногда вскрываются и теперь. Такъ, напр., Кристофъ Зигвартъ прямо утверждаетъ, что лишь монотеизмъ іудейской и христіанской религіи былъ почвой для идеи всеобъемлющей, изслѣдующей единые законы науки ²⁾.

¹⁾ Ibid.. 466—7.

²⁾ «Политеизмъ, видящій въ мірѣ лишь раздѣльныя области независимыхъ другъ отъ друга силъ, по своей природѣ чуждъ стремящейся къ единству наукѣ. Наоборотъ, монотеизмъ іудейской и христіанской религіи далъ плодотворную почву для идеи всеобъемлющей, изслѣдующей единые законы вселенной науки. Иначе въ какой же другой формѣ могла впервые явиться идея, что небо и земля объемлются единой мыслью и что человѣкъ призванъ понять эту мысль, если не въ вѣрѣ въ Единого Творца, создавшаго небо и землю и сотворившаго людей по образу Своему? Въ какой формѣ можно было выразить энергичнѣе, что нѣтъ ничего случайнаго и что вещи не кое-какъ переплетаются въ своихъ запутанныхъ путяхъ, какъ не въ мысли о Провидѣніи, безъ воли котораго не падаетъ на землю воробей?.. Достаточно взглянуть на истинныхъ основателей великихъ основоположеній современнаго изслѣдованія, на Галилея и Кеплера, чтобы увидать, чѣмъ была для нихъ христіанская идея о Богѣ. Изслѣдованіе законовъ, въ которыхъ все опредѣляется мѣрою и вѣсомъ, имѣетъ для Галилея смыслъ, лишь если мы вѣримъ въ постоянство и непрерывную всеобщность законовъ природы, а эта вѣра имѣетъ своимъ основаніемъ вѣру во всемогущаго и мудраго Творца.

Античный міръ, если не считать отдѣльныхъ философскихъ теченій, остается чуждъ этому универсальному механизированію жизни; тогда все было „полно боговъ“, силы природы мыслились какъ боги; и онъ изнемогалъ отъ своего политеизма, принимавшаго форму полидемонизма. Міръ былъ какъ бы раздѣленъ на обособленныя сферы, находящіяся въ вѣдѣніи отдѣльныхъ демоновъ, и самъ великій Панъ, всебогъ, былъ только однимъ изъ многихъ.

Нужно было освободиться отъ этого полидемонизма для того, чтобы человѣчество могло вступить на путь систематическаго и послѣдовательнаго овладѣнія природой, и этотъ экзорцизмъ, изгнаніе демоновъ, совершонъ былъ христіанствомъ. Однако, изгоняя демоновъ, христіанство не превратило міра въ бездушный механизмъ: вмѣстѣ съ великимъ Паномъ еще не умерла природа, напротивъ, она пріобщила—черезъ воплощеніе Слова и таинства Церкви—къ новой, благодатной жизни, взамѣнъ прежней одержимости, она получила обѣтованія обоженія и грядущаго прославленія. Христіанство въ своемъ цѣльномъ подлинномъ ученіи необходимо содержитъ въ себѣ то, что Соловьевъ назвалъ религіознымъ матеріализмомъ, и что утрачено въ современномъ философскомъ сознаніи. Но въ этой утратѣ сказались уже вліянія новѣйшей философіи, такъ называемаго раціонализма, имѣющаго два образа: матеріализма и субъективнаго (трансцендентальнаго) идеализма. Эта двойственность раціонализма выразилась уже въ изначальномъ противопоставленіи отца этой философіи Декарта:—*res cogitans*, міръ познанія, и *res exstans*, міръ вещей. Произошелъ незримый, но ошутительный разрывъ челоука съ природнымъ міромъ, породившій это расщепленіе субъекта и объекта. Философія перестала разсматривать

устроившаго міръ по опредѣленнымъ цѣлямъ; равнымъ образомъ сужденія и вычисленія Кеплера исходятъ изъ мысли, что въ мірѣ можно найти гармонію, которая должна быть дѣломъ [безконечнаго интеллекта]. *Christoph Sigwart*. Kleine Schriften. Zweite Reihe. 2-te Ausg. Freiburg i. B. 1889. Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft, 13—14.

человѣка въ природѣ и жизнь какъ она есть въ реальной, неразсѣченной дѣйствительности, она предстала лишь какъ міръ отношеній, а не сущностей, какъ механизмъ причинъ и слѣдствій.

Рационализмъ не могъ, конечно, совершенно уничтожить болѣе жизненной философіи, достаточно назвать имена Лейбница съ его монадологіей, Гете, Шеллинга, Фехнера, Фр. Ф. Баадера, и даже Шопенгауэра и Гартмана, Лотце и Вундта, однако на сторонѣ его стоитъ не только научный позитивизмъ и материализмъ, но и современная „научная“ философія, т.-е. гносеологическій идеализмъ. Строго говоря, это есть не рационализмъ, не поклоненіе *ratio*, разуму, но *разсудочность*, построеніе философіи по схемамъ научнаго разума, т.-е. разсудка. Въ смѣшеніи этихъ глубоко различныхъ понятій разума и разсудка повиненъ и самъ отецъ критицизма Кантъ, который подъ именемъ критики чистаго разума далъ критику чистаго разсудка. Различая и противопоставляя разумъ и разсудокъ, я вижу въ нихъ разныя употребленія мыслительной силы, присущаго намъ космическаго логоса. Но единство корня не устраняетъ между ними возможныхъ и даже неизбѣжныхъ столкновекій; истины умозрѣнія, необходимыя для разума, могутъ казаться совершенно непріемлемы для разсудка, и тѣ, кто отождествляетъ разумъ съ разсудкомъ, объявляютъ всѣ противоразсудчныя истины противоразумными (таково напр., распространенное отношеніе къ ученію тріпостасности Единого Божества). Разсудокъ ориентируетъ насъ въ дѣйствительности на основѣ закона причинности, какъ универсальнаго начала, не терпящаго ограниченій. Міръ для разсудка есть самозамкнутый механизмъ, который можетъ быть выраженъ въ идеальномъ предѣлѣ, какъ единая математическая формула, символизирующая міровую закономерность. Такимъ же механизмомъ или машиной является для разсудка и человѣкъ. Поэтому міровой механизмъ это и есть самъ разсудокъ, предписывающій, какъ сказано въ Кантовскихъ „Прологоменахъ“, свои законы природѣ. Разсудочна въ

этомъ смыслъ вся наука; научное постиженіе міра всецѣло основывается на этихъ предположеніяхъ разсудка, и выясненіе этого его аргіогі составляетъ безсмертную заслугу критики чистаго разсудка у Канта. Но при этомъ неизбежно возникаетъ и дальнѣйшій вопросъ,—о предѣлахъ разсудочности вообще. Есть ли она единственное правомѣрное употребленіе разума, и правъ ли Кантъ, ограничивая законную, плодотворную дѣятельность разума разсудочностью? Возможно ли правомѣрное употребленіе разума поверхъ разсудочности и глубже ея? Иначе этотъ же вопросъ можно выразить такъ: справедливо ли придается здѣсь основоположеніямъ разсудка исчерпывающее онтологическое значеніе? являются ли рамки разсудочной гносеологіи вообще границами постигаемаго бытія? есть ли разсудочное или научное постиженіе міра и окончательное, или послѣдняя истина о мірѣ? На всѣ эти вопросы давались и даются различные и даже противоположные отвѣты, и философски безспорнаго здѣсь нѣтъ ничего.

Научное постиженіе ориентуруетъ насъ въ мірѣ какъ совокупности вещей, нами созерцаемыхъ и имѣющихъ сдѣлаться предметомъ нашего активного воздѣйствія. Пассивность, вещьность, чистая объектность и потому безжизненность этого міра составляетъ его неотъемлемое свойство. Разсудокъ знаетъ лишь вещи, для него нѣтъ ничего живого, т.-е. невещнаго. Даже явленія жизни существуютъ для него только какъ эпифеномены механизма, но не какъ самостоятельныя, не сводимыя къ вещамъ начала бытія. Потому чисто разсудочная или, что то же, научная философія необходимо безжизненна, весь міръ она опрыскиваетъ мертвой водой. Поэтому же у живыхъ существъ нѣтъ и не можетъ быть до конца послѣдовательной разсудочной философіи: ненавистный „психологизмъ“ оказывается въ ней неистребимъ, даже Спиноза изъ мертвой пустыни своего вещнаго детерминизма спасается въ *amor Dei intellectualis*, т.-е. все-таки живое, ибо любовное, постиженіе міра, который оказывается поэтому *Substantia sive natura sive Deus*.

И Кантъ спасается изъ царства чистой разсудочности въ практическій, т.-е. живой разумъ, цѣною внутренняго дуализма спасая личность. И наиболѣе радикальные представители философіи разсудочности неизбѣжно оставляютъ возможность „практически“ устраиваться внѣ зависимости отъ нея.

Разсудочная ориентировка въ жизни (идеаль „чистаго трансцендентализма“, съ исключеніемъ всякаго „психологизма“) мыслима только при полномъ упраздненіи живого человѣческаго существа, въ его конкретной цѣлостности, т.-е. предполагаетъ такую дѣйствительность, которая по отношенію къ нашей теперешней дѣйствительности оказывается совершенно трансцендентной, иноприродной. Разсудочность, примѣняемая какъ онтологія, есть поэтому самая радикальная метафизика трансцендентнаго, какъ ревниво она себя отъ этого ни оберегаетъ. Человѣкъ все-таки не превращается въ то безкровное, безличное единство чистой апперцепціи, или гносеологическій субъектъ, какого только и признаетъ разсудочная философія. Онъ все-таки есть *живой* субъектъ, конкретное я, совершенно неразложимое и непостижимое, какъ механизмъ, схемами разсудка. Можно объявить это живое я несущественнымъ „психологизмомъ“, или пучкомъ представленій, разлагающихся въ механизмъ, рефлексомъ физико-химическихъ процессовъ и т. д. и т. д.; но спрашивается, кто же это объявляетъ, какъ не то же само живое конкретное я, и какъ можетъ я усомниться въ я? Это не выполнимо даже въ отвлеченіи и абсолютно невозможно — истина, почувствованная въ философіи Фихте. Поэтому Декартъ въ своей формулѣ *cogito ergo sum*, т.-е. я пользуюсь разсудкомъ и, слѣдовательно, существую, уже выразилъ всю ограниченность и условность разсудочной философіи, которая разсудкомъ хочетъ обосновывать жизнь и бытіе, между тѣмъ какъ самъ онъ есть порожденіе жизни. Формула Декарта должна быть представлена: *Sum, ergo cogito, ergo dubito, ergo ago, ergo labeo*. Можно принять метафизическую формулу: *amo, ergo*

sum, ибо въ любви—высшее проявленіе жизни, но нельзя разсудочностью обосновывать бытіе.

Поэтому разсудочная философія, предъ лицомъ великаго основнаго и непосредственнаго факта—жизни въ ея конкретности всегда останется отвлеченностью, о которой справедливо скажетъ Мефистофель:

Grau, theurer Freund, ist jede Theorie
Und grün des Lebens goldner Baum.

Дѣйствительность, какъ мы ее знаемъ, не исчерпывается разсудочными категоріями, а только ихъ терпѣть, допускаетъ. Она глубиннѣе, нежели рисуется въ схематическихъ проекціяхъ и чертежахъ разсудочности. Она содержитъ въ себѣ сверхразсудочный и въ этомъ смыслѣ совершенно ирраціональный остатокъ или, точнѣе, основу, которая не поддается ни подъ микроскопъ, ни подъ анатомическій ножъ, ни подъ схемы разсудочности. Дѣйствительность гораздо глубже, богаче, таинственнѣе, нежели ее рисуетъ намъ разсудочность. По глубокомысленному сравненію Бергсона, разсудокъ относится къ жизни синематографически: то, что существуетъ, какъ единый и слитный актъ жизни, онъ разлагаетъ на безконечное множество причинно связанныхъ между собою моментовъ. При движеніи синематографической ленты они опять сливаются въ цѣльное изображеніе, однако мы имѣемъ уже отнюдь не живое единство, но лишь безжизненный синематографъ.

Жизнь не потому только не исчерпывается разсудочнымъ сознаніемъ, что оно имѣетъ дѣло лишь съ обезжизненнымъ содержаніемъ, но и потому, что въ ней осуществляется конкретное нераздѣльное единство воли, чувства и разума. Я существуетъ не въ раздѣльномъ видѣ какъ гносеологическій субъектъ, по вѣдомству департамента гносеологіи, или волящій,—департамента этики, или чувствующій,—эстетики, таковая тріупостасность я, введенная Кантомъ и унаслѣдованная отъ него неокантіанствомъ, есть условная фикція. Та дѣйствительность, которая намъ непосредственно

дана въ внутреннемъ опытѣ, обладаетъ основнымъ качествомъ жизни, все обезжизненное и не-живое нами познается только въ отношеніяхъ къ жизни, въ терминахъ жизни; механизмъ вещей въ непосредственномъ опытѣ намъ невѣдомъ. Живое я непосредственно находитъ себя въ таинственномъ и загадочномъ единствѣ съ не-я или съ природой, для него есть другое я, т.-е. *ты*, оно способно чувствовать какъ *мы* и противопоставляетъ себѣ *вы*. Въ я дано не-я, ты, мы и вы, цѣлый міръ, живой и трепетный. Для разсудочно-механическаго, обезжизнивающего пониманія онъ не доступенъ, живое для него не существуетъ въ своей самотытности и автономности; оно допустимо лишь какъ атрибутъ механизма, коему предоставлено влачить жалкое безпаспортное существованіе на правахъ психологизма и субъективизма за предѣлами orbis terrarum познанія.

Въ виду явной недостаточности разсудочной философіи, ея неадекватности жизненному опыту вопросы о томъ, что лежитъ за предѣлами разсудочности, т.-е. вопросы метафизики, неизбежно возникаютъ силою вещей, обладаютъ неистребимой живучестью. Конечно, возможна и сейчасъ является наиболѣе распространенной чисто негативная метафизика, истолковывающая смыслъ метафизическихъ вопросовъ по-Кантовски, какъ паралогизмы, или недоразумѣнія, или же вѣчныя задачи разума. Но и отрицаніе метафизики или ея „разъясненіе“ представляетъ собою уже одно изъ метафизическихъ ученій, и кто же отважится утверждать, кромѣ фанатиковъ разсудочности, что оно есть единственно возможное. По крайней мѣрѣ, не исторія философіи, которая на Кантовское *нѣтъ* отвѣтила величественнымъ *да* метафизики Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана, и все говоритъ, что и теперь назрѣваетъ новая творческая эпоха въ метафизической мысли.

Разумъ познаетъ сущее только въ его отношеніяхъ, но не въ существѣ; дѣйствительность является одновременно и разумной, причастной разуму, доступной ему, какъ различеніе

и связь, и опредѣльной, трансцендентной для разума, какъ воля, какъ чувство, какъ любовь. Граница мысли есть мысль, всякая философія раціоналистична, мыслить въ понятіяхъ разума, но разумъ знаетъ не глубину дѣйствительности, а только ея грани. Этимъ невыразимымъ и недомыслимымъ сущностямъ разумъ можетъ дать только символическое выраженіе въ понятіяхъ и не долженъ никогда забывать объ этомъ символизмѣ. Но, въ отличіе отъ разсудочности, метафизика не уничтожаетъ, не обходитъ, какъ опасныхъ препятствій, этихъ явнымъ образомъ алогичныхъ данностей, но, символизируя ихъ въ понятіяхъ, стремится построить систему разума, какъ схему этой дѣйствительности живой и конкретной. Разумъ стремится дать философію жизни, разсудокъ знаетъ лишь механизмъ. Для первой существуетъ живой человѣкъ въ живой природѣ, для второго—заводная машина въ безжизненномъ механизмѣ, „вертящійся вертель“, „летающая стрѣла“, мнящіе себя свободными. Основное понятіе философіи есть, по-моему убѣжденію, не *cogito*, а *vivo*.

Богъ есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ.

Разумъ сталкивается съ разсудкомъ. Возникаетъ вопросъ объ размежеваніи ихъ компетенціи; разумъ долженъ очертить область разсудка, обосновать возможность разсудочнаго, научно-опытнаго знанія. Вопреки притязанію разсудочности подчинить философію наукѣ, выражающемуся въ идеалѣ научной философіи, необходимо философски объяснить фактъ науки, а не „оріентировать на немъ“ философію. Это есть проблема философіи науки, философскаго наукословія, потребность въ которомъ вновь замѣтно назрѣваетъ въ современной мысли (Бутру, Бергсонъ, Пуанкаре, прагматисты). И все отчетливѣе обрисовывается „прагматическій“ характеръ науки. Становясь по отношенію къ міру въ научную позу, надѣвая на себя ледяную личину разсудка, рѣшаясь „не плакать, не смѣяться, но понимать“, человѣкъ вырываетъ у природы если не ея тайны, закрытыя холодному разсудку, то ея секреты, по-

лезные для жизни. Разсудочность имѣетъ глубокіе корни въ утилитарно-прагматическомъ отношеніи къ природѣ. И современный прагматизмъ только разгласилъ тайну раціонализма, сдѣлавъ своимъ боевымъ принципомъ то, что молча, потихоньку дѣлала и дѣлаетъ европейская мысль въ новѣйшую эпоху. И если ужъ искать истиннаго родоначальника прагматизма, а вмѣстѣ и наиболѣе тонкаго его представителя, то это былъ Кантъ, обосновавшій условность и относительность, антропоморфизмъ всего человѣческаго опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ пытавшійся замкнуть мысль въ этой оградѣ субъективизма. И Шиллеръ съ Протагоровскимъ „человѣкъ есть мѣра вещей“ лишь договариваетъ недоговоренное Кантомъ; но это же самое дѣлается теперь и въ неокантіанствѣ. Однако, если прагматизмъ какъ научная практика представляетъ собой нѣчто естественное, необходимое и законное, то, провозглашенный въ качествѣ философіи, онъ есть самоубійство разсудочности, какъ и всякій радикальный скептицизмъ. И неудивительно поэтому, что онъ вызвалъ противъ себя наибольшую враждебность именно среди тѣхъ, чью тайну онъ такъ прямодушно разгласилъ.

Тѣмъ не менѣе наука, или вообще разсудочная мысль, при всей относительности и условности своихъ истинъ и понятій, есть прежде всего фактъ, требующій своего объясненія. И это объясненіе можетъ быть дано только на основаніи онтологическаго предположенія, совершенно выводящаго за предѣлы разсудочной философіи, именно, что логическая связь вещей, устанавливаемая въ разныхъ ракурсахъ дѣятельностью разума и разсудка, не субъективна только, но объективна, принадлежитъ природѣ вещей, и познаніе возможно только въ силу причастности нашего разума къ разуму вещей. Наше познаніе возможно лишь постольку, поскольку логична сама дѣйствительность и поскольку мы реально приобщаемся въ немъ къ Логосу. Другими словами, наука обосновывается въ метафизикѣ.

На основаніи сказаннаго о характерѣ разсудочной фило-

софіи легко заключить, чѣмъ является въ ней природа. Говоря словами Шеллинга, „общій недостатокъ всей ново-европейской философіи, начиная съ Декарта, въ томъ, что для нея не существуетъ природы, что у нея нѣтъ живой основы“ ¹⁾. Природа есть лишь возможность явленій, основа опыта, нѣкоторое, вполне неопредѣленное нѣчто, оформляемое познавательными категоріями разсудка. Это тотъ ирраціональный толчокъ, которымъ не-я стучится въ я въ системѣ Фихте и въ нѣкоторыхъ доктринахъ современнаго неокантіанства. Причемъ это понятіе діалектически разлагается на двѣ противоположности, представленныя въ двухъ основныхъ направленіяхъ разсудочной философіи: идеализмъ и матеріализмъ. Природа въ разсудочной философіи познается только какъ механизмъ, сплошная цѣпь причинъ и слѣдствій. „Въ природѣ можно безъ удивленія видѣть (говоритъ Кантъ въ первомъ изданіи *Критики Чистаго Разума*) одну лишь коренную способность всего нашего познанія, именно трансцендентальную апперцепцію, то единство, только благодаря которому она и можетъ быть названа объектомъ всего возможнаго опыта, т.-е. природой, и именно поэтому можно необходимо познать это единство, а priori.“
Слѣдовательно, природа есть лишь зеркало нашей познавательной субъективности, нѣчто „метеорическое“. Въ такой призракъ превращается природа у Канта, а еще больше у Фихте и въ новѣйшемъ неокантіанствѣ радикально идеалистическаго направленія. Съ другой стороны, разсудочная философія, не искушенная критицизмомъ, впадаетъ неизбежно въ механической матеріализмъ. Она прямо разсматриваетъ природу какъ связную, хорошо слаженную машину, какъ систему атомовъ или силъ. Въ качествѣ рабочей гипотезы естествознанія, по справедливому замѣчанію Ланге (въ *Исторіи матеріализма*), эта точка зрѣнія оказалась весьма пригодной, но отнюдь не въ философіи. Въ сторонѣ отъ этого торнаго пути европейской

¹⁾ Шеллингъ. Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы, 24.

мысли стоитъ лишь Шеллингъ съ его натурфилософіей, генеалогія которой восходитъ не только къ Канту, но и къ мистической философіи Бёме, Баадера и восточнаго христіанскаго умозрѣнія, да еще Фехнеръ, оказавшій вліяніе на Вундта, и Гартманъ. Природа умираетъ въ новой философіи, и это несмотря на ростъ пантеистическихъ настроеній. Если видѣть въ механическомъ міровоззрѣніи философскую истину, тогда придется сказать, что разсудочная философія совершила огромнѣйшее историческое дѣло, открыла, дѣйствительно, новую эру въ исторіи сознанія. И наоборотъ, если видѣть въ его торжествѣ лишь аберрацію мысли, тогда необходимо признать, что въ немъ философія сдѣлала шагъ назадъ по сравненію съ античной и средневѣковой мыслью или, выразимся точнѣе, перебаливаетъ какой-то своей специфической болѣзнью, невѣдомой прежнимъ эпохамъ. Природа, которая нѣкогда была живою для человѣка, теперь для него омертвѣла, произошло какъ будто новое изгнаніе Адама изъ рая. Природа открыла свои секреты, но затаила свою тайну. Античный человѣкъ находитъ въ природѣ цѣлый сонмъ живыхъ существъ. Въ шелестѣ Додонскаго дуба онъ слышитъ божественный оракулъ, и ручей шепчетъ ему свою сказку. Также и философская спекуляція античности возвышается до величественныхъ ученій о міровой душѣ у Платона и Плотина и о природномъ цѣлемеханизмѣ Аристотеля, причемъ оба эти ученія составляютъ драгоцѣннѣйшее философское наслѣдіе античности, переданное ею грядущимъ вѣкамъ, поистинѣ *κτῆμα εἰς αἰ.* Великій Панъ умираетъ, когда надъ міромъ водружается Крестъ, но съ нимъ не умираетъ природа. Освобожденная отъ чаръ вакхическаго оргіазма и стряхнувшая оковы полидемонизма, она возрождается къ новой мистической жизни. Она вздымается на встрѣчу приклонившемуся небу и пріемлетъ воплощающійся Логось, выражая свое свободное согласіе на Высшую волю. Устами непорочнѣйшаго своего созданія, пречистой Дѣвы, говоритъ природа: „се раба Господня, да будетъ мнѣ по

слову Твоему“. Матерія становится богоматеріей, изъ нея рождается Богоматерь, чрезъ которую совершается воплощеніе Слова, а съ нимъ начинается новая космическая эпоха. Природа въ человѣкѣ черезъ церковь становится способной къ обоженію, и это получаетъ явное свидѣтельство въ таинствахъ Тѣла и Крови. Этотъ религіозный матеріализмъ проникаетъ всю христіанскую догму, формулируется въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви,—назовемъ хотя св. Аѳанасія Александрійскаго, — получаетъ догматическое выраженіе на вселенскихъ соборахъ и опредѣляетъ церковную практику. Судьбы природы, стенающей и ожидающей своего освобожденія, отнынѣ связываются съ судьбами человѣка, „повинувашаго“ ее; новое небо и новая земля входятъ уже необходимымъ элементомъ въ составъ христіанской эсхатологіи. Новыя вѣрованія, связанныя съ новымъ религіознымъ опытомъ, находятъ выраженіе и въ новыхъ философскихъ спекуляціяхъ православнаго востока и запада, въ твореніяхъ Оригена, блаженнаго Августина, св. Григорія Нисскаго, св. Максима Исповѣдника, Псевдо-діонисія Ареопагита, І. Скота Эригены, а позднѣе средне-вѣковыхъ и новѣйшихъ мистиковъ, у итальянскихъ натур-философовъ эпохи возрожденія, въ ученіяхъ Лейбница, Шеллинга, Баадера. И тѣмъ не менѣе надо констатировать, что съ началомъ господства разсудочной философіи, съ вѣка Декарта, Спинозы, Канта и новѣйшаго критицизма и матеріализма, эта философская традиція рѣзко обрывается. Получается впечатлѣніе, что произошелъ какой-то подпочвенный, мистическій сдвигъ, изсякли какіе-то подземные источники, питавшіе собою эту традицію. Какъ будто мертвящій вѣтръ пронесся надъ тварью, и поникли ея лики. Въ сознаніи это и выразилось въ преобладающемъ вліяніи разсудочной философіи, въ вѣяніяхъ такъ называемаго просвѣтителства. Борьба съ нимъ, естественно, должна выразиться въ стремленіи къ такому философскому міровоззрѣнію, которое, не умаляя значенія науки и вообще разсудочности, а отводя ей свое мѣсто, философски возвышалась

бы надъ ней, снова возстановляла бы связь человѣка съ сердцемъ природы. Такова проблема натурфилософіи, какъ она представилась уже философскому генію Шеллинга. И еще отчетливѣе ставится она въ философіи Соловьева: чрезъ природу какъ объектъ естествознанія прозрѣвать природу какъ сущее, въ механизмѣ увидѣть организмъ, въ бездушной природѣ познать Божію тварь—такова одна изъ самыхъ центральныхъ задачъ метафизики Соловьева, а его ученіе о природѣ и міровой душѣ есть одно изъ самыхъ центральныхъ его ученій, притомъ особенно интересное именно для нашего времени. Мы вступаемъ въ эпоху начинающагося кризиса разсудочной философіи, едва ли не совершившей уже полный циклъ своего развитія. Не только въ философіи, но и въ самомъ естествознаніи зарождаются и крѣпнутъ теченія, которыя, если мысленно продолжить ихъ, приведутъ насъ въ русло античныхъ идей о міровой душѣ или христіанскаго ученія объ обожающейся твари. Твердыня механическаго матеріализма научно поколеблена. Въ религіозномъ сознаніи нашихъ дней также замѣтна неудовлетворенность одностороннимъ пониманіемъ христіанства, какъ индивидуально-этического ученія, снова нарождается потребность въ христіанской натурфилософіи. Наконецъ, и въ дѣйственномъ, практическомъ сознаніи человечества по-новому ощущается проблема объ отношеніи человѣка къ космосу. Мы живемъ въ вѣкъ небывалаго и, повидимому, еще находящагося только въ началѣ хозяйственнаго овладѣнія природой. Міръ пластиченъ, онъ послушенъ нашей волѣ, провозглашаетъ современный прагматизмъ, и въ этой пластичности насъ убѣждаетъ каждый новый шагъ въ покореніи природы, въ этомъ непрерывномъ ея очеловѣченіи. Да, міръ пластиченъ, но что же значить эта пластичность, можно ли ее философски понять, объяснить возможность, установить предѣлы? Это ставить предъ философскимъ сознаніемъ совершенно новую—или, по крайней мѣрѣ, въ такой формѣ никогда еще не стоявшую—проблему философіи хозяйства. И всѣ эти про-

блемы связаны съ общей философiей природы. Это — вопросы, которые выходятъ за предѣлы научнаго естествознанiя въ область метафизики природы. Это грандіозное по замыслу ученіе о природѣ никогда не было проработано Соловьевымъ въ законченную систему. Мы имѣемъ не рисунокъ, а скорѣе чертежъ, хотя и сдѣланный рукою мастера, но мѣстами незаконченный и не разъ передѣлывавшійся въ частностяхъ. Въ разныя эпохи и въ разной формѣ возвращается онъ къ этому ученію: въ философскихъ трудахъ, въ критикѣ и публицистикѣ, въ поэзіи и, какъ мы теперь знаемъ, въ частной перепискѣ. Вездѣ предносится предъ нимъ Она, Вѣчная Женственность, Божественная Софія, Душа міра. И это дѣлаетъ изложеніе и истолкованіе этого ученія, въ особенности съ его вариантами, вообще довольно затруднительнымъ. Наиболѣе систематическое выраженіе оно получаетъ въ „Чтенiяхъ о Богочеловѣчествѣ“ и во французскомъ трактатѣ *la Russie et l'église universelle*); но и между ними имѣются немаловажные варианты (напр., въ изображеніи творенiя міра Богомъ). Это ученіе вводитъ насъ притомъ въ центральный лабиринтъ Соловьевской мысли. Поэтому я долженъ заранѣе отказать отъ мысли сдѣлать его здѣсь общедоступнымъ и ограничусь лишь краткимъ указаніемъ на его основныя черты.

Въ разсматриваемомъ ученіи Соловьева мы видимъ переливы и отраженiя многихъ предшествовавшихъ философскихъ ученій, которыя онъ объединяетъ въ широкомъ синтетическомъ охватѣ: здѣсь чувствуется Платонъ и Плотинъ, и Аристотель, и христіанское богословіе, Лейбницъ и Кантъ, Шопенгауэръ и Шеллингъ. Можно съ полнымъ убѣжденіемъ сказать вмѣстѣ съ кн. С. Н. Трубецкимъ, что едва ли можно назвать „въ новѣйшей исторіи мысли синтезъ болѣе широкій, чѣмъ тотъ, который былъ задуманъ имъ съ такой глубиной, такъ ясно, стройно и смѣло“ ¹⁾. И если теперь иногда раздаются голоса, которые отрицаютъ фило-

¹⁾ Собр. соч. кн. С. Н. Трубецкого, т. I, 348.

софскую оригинальность Соловьева на томъ основаніи, что его творчество находится въ ясной и несомнѣнной связи съ исторіей мысли, продолжаетъ міровую философскую традицію, то этимъ только обнаруживается непониманіе задачъ и предѣловъ индивидуальнаго творчества. Ближе всего Соловьевъ въ разсматриваемомъ ученіи стоитъ, безспорно, къ Шеллингу второго и третьяго періода, въ отдѣльных пунктахъ соотвѣтственные ученія Шеллинга глубже и геніальнѣе, но даже поставленный рядомъ съ этимъ удивительнымъ мыслителемъ нашъ философъ не теряетъ своей индивидуальности, а, кромѣ того, отличается отъ него болѣе позднимъ историческимъ возрастомъ и слѣдовательно большей широтой синтеза. Природа есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Но въ отличіе отъ пантеизма, хотя и постигающаго жизнь природы, но отождествляющаго ее съ божествомъ, у Соловьева природа есть лишь *другое* Бога, Его твореніе и образъ, второе абсолютное, становящееся имъ въ процессъ, во времени. Въ ученіи Соловьева проводится ясная грань между Творцомъ и тварью, но вмѣстѣ съ тѣмъ устанавливается и тѣсная связь. Вмѣстѣ съ Беме, Баадеромъ и Шеллингомъ Соловьевъ учитъ о природѣ въ Богѣ, потому имѣющей вѣвременное и предвѣчное существованіе. Божеству принадлежитъ положительное всеединство, потенціальная множественность идей или существъ, связываемая единящимъ началомъ Логоса, второй вѣпостаси. Этому произведенному единству Соловьевъ усваиваетъ библейское названіе Софіи. „Софія есть тѣло Божіе, матерія Божества, проникнутая началомъ божественнаго единства. Осуществляющій въ себѣ или носящій это единство Христосъ, какъ цѣлый божественный организмъ — универсальный и индивидуальный вмѣстѣ—есть и Логосъ и Софія (III, 106)... Это „все“, которое содержится въ божественномъ единствѣ и первоначально имѣетъ свое бытіе только въ немъ, само по себѣ есть лишь потенція бытія, первая матерія или не-сущее (μὴ ὄν).

„Божество эту потенцію бытія вѣчно *осуществляетъ*, всегда наполняетъ безпредѣльность существованія такимъ же безпредѣльнымъ, абсолютнымъ содержаніемъ, всегда утоляетъ имъ безконечную жажду бытія, всему сущему свойственную“ (III, 124—5). Но въ каждой изъ частныхъ сущностей, входящихъ въ это всеединство и составляющей собой не все, а лишь частное, одно изъ многого, и не могущей быть непосредственно всѣмъ, „абсолютная полнота бытія открывается какъ безконечное стремленіе, какъ неутолимая жажда бытія, какъ темный, вѣчно ищущій свѣта огонь жизни“ (125), какъ безпредѣльное (*ἄπειρον*). „Это безпредѣльное, которое въ Божествѣ есть только возможность, никогда не допускаемая до дѣйствительности (какъ всегда удовлетворяемое или отъ вѣка удовлетворенное стремленіе), здѣсь—въ частныхъ существахъ—получаетъ значеніе коренной стихіи ихъ бытія, есть центръ и основа всей тварной жизни (*μητρὶς τῆς ζωῆς*)“ (125). Въ „распаленномъ колесѣ жизни“ эта безпредѣльная слѣпая жажда, неугасающая первоволя, неусмиренный, хотя и скованный хаосъ чувствуется какъ стихія ужаснаго, ослѣпляющая наше ночное сознаніе.

На міръ таинственныхъ духовъ,
Надъ этой бездной безъимянной
Покровъ наброшенъ златотканый
Высокой волею боговъ

Но когда ночь отбрасываетъ этотъ покровъ, то

...бездна намъ обнажена,
Съ своими страхами и мглами
И нѣтъ преградъ межъ ей и нами:
Вотъ отчего намъ ночь страшна.

Соловьевъ мастерски сумѣлъ оцѣнить и философски истолковать проникнутую этой стихіей поэзію Тютчева, которой посвятилъ глубокомысленный этюдъ. И съ особеннымъ проникновеніемъ останавливается онъ надъ вѣщими стихами Тютчева о темномъ корнѣ мірового бытія, о первобытномъ хаосѣ, на этомъ ясновидѣніи философа-поэта.

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
 О чемъ ты сѣтуешь безумно?
 Что значить странный голосъ твой
 То глухожалобный, то шумный?
 Понятнымъ сердцу языкомъ
 Твердишь о непонятной мукѣ
 И роешь и взрываешь въ немъ
 Порой неистовые звуки.
 О, *страшныхъ* пѣсенъ сихъ не пой
 Про древній хаосъ, про родимый!
 Какъ жадно міръ души ночной
 Внимаетъ повѣсти любимой!
 Изъ смертной рвется онъ груди
 И съ *бозипредѣльнымъ* жаждетъ слиться...
 О, бурь уснувшихъ не буди:
 Подъ ними хаосъ шевелится!..

Свѣтъ освѣщаетъ тьму, но въ то же время и предполагаетъ ее, и побѣда надъ хаосомъ являетъ его положительное преодолѣніе, вотъ почему корни бытія глубоко погружаются въ темныя нѣдра.

Свѣтъ изъ тьмы: надъ черной глыбой
 Вознестися не могли бы
 Лики розъ твоихъ,
 Если бъ въ сумрачное лоно
 Не впивался погруженный
 Темный корень ихъ.

Положительное всеединство есть организмъ живыхъ идей или, какъ можно выразиться съ Лейбницемъ, монадъ. Но если у Лейбница монады „не имѣютъ оконъ“ другъ для друга и общаются лишь на основѣ предустановленной гармоніи, то у Соловьева онѣ соединены узами любви ¹⁾,

¹⁾ Я не останавливаюсь здѣсь на томъ философскомъ истолкованіи, которое Соловьевъ даетъ сотворенію природнаго міра. Онъ колеблется при томъ между, по крайней мѣрѣ, двумя вариантами этого истолкованія: въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ твореніе описывается такъ, что божество сопрягается актомъ своей воли (первая вѣпостась) съ идеями, изъ которыхъ каждая воспринимаетъ этотъ актъ по-своему и становится „въ душу живу“.

представляющей собою основное космическое начало. Въ мірѣ душъ, т.-е. въ нашемъ природномъ мірѣ, центральное мѣсто принадлежитъ человѣчеству. „То второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софіи, есть начало человѣчества, есть идеальный или нормальный человѣкъ. И Христосъ, въ этомъ единствѣ причастный человѣческому началу есть человѣкъ, или, по выраженію священнаго писанія, второй Адамъ“ (III). Хотя человѣкъ появляется въ природѣ на опредѣленной ступени ея развитія и ведетъ временное и эмпирически измѣнчивое существованіе, но какъ умопостигаемая сущность онъ предвѣчно есть, и „допущеніе безконечнаго существованія *послѣ смерти* никакъ не вяжется съ ничтожествомъ *до рожденія*“ (117). И, наоборотъ, разсматривать человѣка исключительно какъ результатъ эволюціи и трансформациі, т.-е. въ концѣ-концовъ сводить его происхожденіе къ абсолютной случайности, конечно, противорѣчило бы основамъ метафизики Соловьева. Но въ то же время идея эволюціи, послѣдовательнаго развитія во времени, составляетъ необходимую часть системы Соловьева, однако, эту эволюцію онъ понимаетъ не какъ дѣло абсолютнаго случая или творчество изъ ничего, но лишь какъ выявленіе силъ, заложенныхъ въ мірозданіи, поэтому и сама эволюція въ основахъ и задачахъ своихъ есть процессъ телеологическій. Отмѣчу кстати, что въ этомъ пунктѣ чрезвычайно приближается къ Соловьеву Ch. Renouvier въ своемъ интересномъ трактатѣ „Le personnalisme“, 1903, излагающемъ ученіе о мірѣ какъ твореніи Божіемъ, и объ его эволюціи какъ о процессѣ, возвращающемъ лишь вложенныя въ міръ сѣмена.

Во французской же книгѣ „La Russie et l'église universelle“ твореніе состоитъ въ томъ, что Божество воздерживается отъ осуществленія своего всемогущества и, освобождая отъ своей воли, даетъ свободу самостоятельному существованію твари. Также колеблется Соловьевъ и при согласованіи этого ученія съ библейскимъ разсказомъ о сотвореніи міра, наиболѣе приближаясь къ нему во французской книгѣ и „Судьбахъ теократіи“. Нельзя отдѣлаться однако отъ того впечатлѣнія, что полной внутренней устойчивости въ этомъ вопросѣ Соловьевъ такъ и не достигъ.

Человѣкъ въ его вѣчномъ и доприродномъ состояніи разсматривается Соловьевымъ не какъ индивидъ или особъ и не какъ агрегатъ ихъ или общество, но какъ „цѣльный, универсальный и индивидуальный организмъ“ (116). Въ человѣкѣ находитъ сознаніе и единство все, и въ этомъ смыслѣ человѣчество есть міровая душа, „она занимаетъ посредствующее мѣсто между множественностью живыхъ существъ, составляющихъ реальное содержаніе ея жизни, и безусловнымъ единствомъ Божества, представляющимъ идеальное начало и норму жизни“ (129). „Заключая въ себѣ и божественное начало, и тварное бытіе, она не опредѣляется исключительно ни тѣмъ, ни другимъ и слѣдовательно пребываетъ свободной“ (ibid.). Но если въ божественномъ мірѣ все находится въ единствѣ и гармоніи, то откуда же зло, дисгармонія, муки этого міра? Откуда въ немъ временность или процессъ, т.-е. разорванность, частичность, дискурсивность, наконецъ, смерть? Не станетъ ли существованіе этого міра еще болѣе загадочнымъ и непонятнымъ, если принять ученіе о природѣ въ Богѣ и о вѣчномъ существованіи человѣчества какъ міровой души? Соловьевъ отвѣчаетъ на эти вопросы такъ: „тотъ міръ, который по слову апостола, весь во злѣ лежитъ, не есть какой-нибудь безусловно отдѣльный отъ міра божественнаго, состоящій изъ своихъ особенныхъ существенныхъ элементовъ, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношеніе* тѣхъ же самыхъ элементовъ, которые образуютъ и бытіе міра божественнаго. Недолжная дѣйствительность природнаго міра есть разрозненное и враждебное другъ къ другу *положеніе* тѣхъ же самыхъ существъ, которыя въ своемъ нормальномъ отношеніи, именно въ своемъ внутреннемъ единствѣ и согласіи входятъ въ составъ міра божественнаго... природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или *перестановкой* извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціально въ мірѣ божественномъ“ (122). „Одинъ изъ нихъ представляетъ единство

всѣхъ сушихъ, или такое ихъ положеніе, въ которомъ каждый находитъ себя во всѣхъ и всѣ въ каждомъ; другой же напротивъ, представляетъ такое положеніе сушихъ, въ которомъ каждый въ себѣ или въ своей волѣ утверждаетъ себя внѣ другихъ и противъ другихъ (что есть зло) и тѣмъ самымъ претерпѣваетъ противъ воли своей внѣшнюю дѣйствительность другихъ (что есть страданіе)“ (122). Происхожденіе зла, составляющаго общую болѣзнь міра необъяснимо причинами физическими, оно можетъ найти только метафизическое объясненіе въ премірномъ отпаденіи міровой души отъ Бога и утраты ею вслѣдствіе этого способности быть единящимъ центромъ творенія. „Міровая душа содержитъ въ единствѣ всѣ элементы міра, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имѣетъ это божественное начало единственнымъ предметомъ своей жизненной воли, безусловной цѣлью и средоточіемъ своего бытія“ (130). Но какъ свободная, міровая душа можетъ измѣнить центръ своего стремленія. „Обладая всѣмъ, она можетъ хотѣть обладать имъ *иначе*, чѣмъ обладаетъ, т.-е. можетъ захотѣть обладать имъ *отъ себя* какъ Богъ, можетъ стремиться, что бы къ полнотѣ бытія, которая ей принадлежитъ, присоединилась и абсолютная *самобытность* въ обладаніи этой полнотой,—что ей не принадлежитъ. Въ силу этого міровая душа можетъ отдѣлать относительный центръ своей жизни отъ абсолютнаго центра жизни Божественной, можетъ утверждаться внѣ Бога“ (131). Но, „останавливая свою волю на самой себѣ, сосредоточиваясь въ себѣ, она отнимаетъ себя у всего, сама становится лишь однимъ изъ многихъ... Единство мірозданія распадается тогда на множество отдѣльныхъ элементовъ, всемірный механизмъ обращается въ механическую совокупность атомовъ... частные элементы всемірнаго организма теряютъ въ ней свою общую связь и, предоставленные самимъ себѣ, обрекаются на разрозненное эгоистическое существованіе, корень котораго есть зло, а плодъ—страданіе. Такимъ образомъ вся тварь подвергается

суетѣ и рабству тлѣнія не добровольно, а по волѣ подвергнувшаго ее, т.-е. міровой души, какъ единого свободного начала природной жизни“ (131). „Отпавшій отъ божественнаго единства природный міръ является какъ хаосъ разрозненныхъ элементовъ. Множественность распавшихся элементовъ, чуждыхъ другъ другу, непроницаемыхъ другъ для друга, выражается въ реальномъ *пространствѣ*. Вытекающая изъ механическаго взаимодействія элементовъ сложная система внѣшнихъ силъ, толчковъ и движеній образуетъ міръ *вещества*“, и „постепенная реализація идеальнаго всеединства составляетъ смыслъ и цѣль мірового процесса. Какъ подъ божественнымъ порядкомъ все *вѣчно есть* абсолютный организмъ, такъ по закону природнаго бытія все постепенно *становится* такимъ организмомъ *во времени*“ (132—3). Душа міра, потерявъ первоначальную единящую силу, становится лишь потенціей и смутнымъ стремленіемъ къ такому единенію. Дѣйствующей силой единенія становится уже само божественное начало. „Здѣсь божественное начало стремится къ тому же, къ чему и міровая душа,—къ воплощенію божественной идеи или къ обожествленію (theosis) всего существующаго чрезъ введеніе его въ форму абсолютнаго организма“ (134). Но это воссоединеніе можетъ совершиться только на основѣ *свободы*, а слѣдовательно, продолжительнымъ и мучительнымъ историческимъ процессомъ. Сначала устанавливается внѣшнее единство—въ законѣ тяготѣнія, затѣмъ послѣдовательными ступенями развитіе міра достигаетъ жизни органической и, наконецъ, появленія человѣка. „Въ человѣкѣ міровая душа впервые внутренно соединяется съ собственнымъ Логосомъ въ сознаніи какъ чистой формѣ всеединства“ (138). Поэтому „человѣкъ является естественнымъ посредникомъ между Богомъ и матеріальнымъ бытіемъ, проводникомъ всеединящаго божественнаго начала въ стихійную множественность,—строителемъ и организаторомъ вселенной“ (138). Какъ и міровая душа, онъ имѣетъ свободу выбора,—онъ воленъ утверждать себя отдѣльно отъ Бога и повторяетъ въ себѣ изначальное грѣхопаденіе

міровой души, становится благодаря ему вмѣсто центра снова периферіей ¹⁾. Единство его сознанія превращается въ пустую форму, ждущую своего наполненія. „Это внутреннее усвоеніе сознаніемъ абсолютнаго содержанія (по необходимости постепенное) образуетъ новый процессъ, субъектомъ котораго является міровая душа въ формѣ дѣйствительнаго подчиненнаго міровому порядку человѣчества“ (140). Здѣсь понятіе о міровой душѣ приближается къ понятію Кантовскаго трансцендентальнаго субъекта, устанавливающаго своими категоріями объективность познанія. (Впрочемъ, это отождествленіе его съ міровой душой сдѣлано было лишь кн. С. Н. Трубецкимъ, но вполне въ духѣ Соловьева.) Начинается историческій процессъ. Божественное начало дѣйствуетъ въ человѣческой исторіи какъ подавляющее темныя силы просвѣтляющее и, наконецъ, перерождающее. Для этого „Божественный Логосъ рождается какъ дѣйствительный индивидуальный человѣкъ“ (147). „Исусъ Христосъ, второй Адамъ,—не только индивидуальное, но универсальное существо, обнимающее собой все возрожденное, духовное человѣчество“ (151). „Человѣчество, возсоединенное съ своимъ божественнымъ началомъ чрезъ посредство Иисуса Христа, есть *церковь*, и если въ вѣчномъ первобытномъ мірѣ идеальное человѣчество есть тѣло божественнаго Логоса, то въ природномъ, происшедшемъ мірѣ *церковь* является какъ тѣло того же Логоса, но уже воплощеннаго, т.-е. исторически обособленнаго въ богочеловѣческой личности Иисуса Христа“ (159). Но достиженіе этой полноты въ человѣчествѣ „обусловлено тѣмъ же, чѣмъ въ Богочеловѣческой личности, т.-е. самоотверженіемъ человѣческой воли и свободнымъ подчиненіемъ ея Божеству“ (160). Предѣломъ этого процесса является возстановленіе изначальнаго всеединства, брачная вечеря Агнца и уготовавшей себя Невѣсты, новая Кана Галилейская. Это необходимо связано съ преображеніемъ твари и съ всеобщимъ воскресеніемъ,

¹⁾ Этотъ пунктъ особенно темно изложенъ у Соловьева и, очевидно, не достигъ въ его мышленіи полной ясности.

предваряемымъ воскресеніемъ одного, Первенца изъ мертвыхъ. Это воскресеніе Соловьевъ разсматриваетъ не только какъ постулатъ вѣры, но и какъ заключительное звено міровой эволюціи, какъ внутренне необходимое ея завершеніе (онъ колебался въ разныя времена жизни относительно степени участія въ немъ самого человѣчества, мысля его то какъ воскрешеніе силами объединившагося, овладѣвшаго природой человѣчества—подъ вліяніемъ Н. Θ. Θεодорова, то какъ творческій актъ Божіей воли). Но онъ не мирился съ тѣмъ представленіемъ, которое глубоко залегло въ современныхъ теоріяхъ земного прогресса, съ забвеніемъ отцовъ, со стороны счастливыхъ потомковъ, унаслѣдовавшихъ блага прогресса. „Какимъ образомъ“, спрашиваетъ онъ въ *Смыслъ любви*, „окончательное и высшее состояніе можетъ быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвеніи? Человѣкъ, достигшій высшаго совершенства, не можетъ принять такого недостойнаго дара; если онъ не въ состояніи вырвать у смерти *всю* ея добычу, онъ лучше откажется отъ безсмертія“. „Наше личное дѣло, поскольку оно истинно, есть общее дѣло всего міра,—реализація и индивидуализація всеединой идеи и одухотвореніе матеріи“ (VI, 410—11). Безсиленъ подвигъ Пигмаліона, изваявшаго изъ мрамора божественное тѣло, и не спасетъ Евридики отъ мрака Аида побѣда Алкида, спасаетъ только Орфей, въ образѣ котораго въ катакомбахъ изображался Христосъ:

Волны пѣсни всепобѣдной
 Потрясли Аида сводъ,
 И владыка смерти блѣдной
 Эвридику отдастъ („Три подвига“).

Здѣсь дана только общая схема метафизики природы у Соловьева. Я далекъ отъ того, чтобы видѣть въ имѣющихся наброскахъ Соловьева совершенно законченное ученіе, напротивъ, скорѣе это—тема для будущей разработки, гениальная интуиція. Но и въ теперешнемъ видѣ эти идеи и темы представляютъ драгоцѣнное наслѣдство для рус-

ской философской мысли, для творческаго ихъ развитія.

Seid ihr. Brüder, der Erde treu, восклицаетъ Ницше-Заратустра, но въ качествѣ опоры для этой „вѣрности землѣ“ находить только убійственное по своей безпросвѣтности ученіе объ ewige Wiederkehr. Нельзя вырваться изъ этого раскаленнаго круга жизни хотя бы въ небытіе или въ нирвану ни аскезой, ни резиньяціей, нельзя умертвить волю къ жизни: вѣчное повтореніе, вѣчная тоска! Но вѣрность землѣ проповѣдуетъ именно христіанство, которое такъ слѣпо и такъ страстно ненавидѣлъ Ницше въ своемъ дневномъ сознаніи, хотя, быть можетъ, не менѣе страстно влекся къ нему въ своемъ темномъ инстинктѣ. И вѣрности землѣ учить и философъ христіанства Соловьевъ. Глубоко заблуждаются относительно христіанства тѣ, кто понимаетъ его аскетику въ буддійскомъ или же платоническомъ смыслѣ, какъ міроотречность и принципиальное осужденіе плоти. Напротивъ, оно есть ученіе о „святой тѣлѣсности“, ¹⁾ о святой плоти, навѣки связанной съ духомъ. Смерть сильна произвести только временное раздѣленіе, но оно снова преодолевается въ воскресеніи. „И какъ нѣкогда земля въ силу дѣйствія на нее Духа Божія произвела изъ себя въ лицѣ Адама твореніе *сверхземное* — разумаго человѣка, подобнымъ же образомъ впослѣдствіи сама человѣческая природа въ силу вновь нашедшаго на нее Духа Божія породила въ лицѣ Христа существо *сверхчеловѣческое*. Адамъ—сынъ земли, но не просто земля, а, такъ сказать, *Богоземля*; Христосъ — сынъ человѣческій, но не просто человѣкъ, а *Богочеловѣкъ*. Совершенный плодъ земли— больше, чѣмъ земля, и совершенный плодъ человѣческой природы— больше, чѣмъ человѣкъ...

И рвется все въ божественной отвагѣ

Себя перерастаи,

Стремится прахъ земной къ небесной влагѣ

Чтобъ раемъ расцвѣсти ²⁾.

¹⁾ Ср. въ статьѣ Соловьева о еврействѣ, т. IV, 138

²⁾ Сбор. соч., IV, 555.

Но если земля, въ дѣйствительности, есть богоземля, то матеріальная природа есть не дьяволь, и не временная темница, а лишь „недостроенная обитель богочеловѣческаго духа“, ¹⁾ и „вѣрить въ природу — значить признавать въ ней сокровенную свѣтлость и красоту, которыя дѣлають ее *Тьломъ Божиимъ* (отъ этого пункта строится эстетика Соловьева). Истинный гуманизмъ есть вѣра въ *Бого-человѣка*, и истинный матеріализмъ есть вѣра въ *Бого-матерію*“ ²⁾. Можно поэтому упрекать матеріализмъ за недостаточность уваженія къ матеріи, которую онъ мыслить только какъ слѣпое и безжизненное начало, всецѣло подвластное законамъ механизма. Можно упрекать идеализмъ за недостаточность вѣры въ идею, которой отводится мѣсто или въ безвоздушномъ пространствѣ трансцендентальнаго сознанія, или же лишь на грани матеріальнаго бытія, просвѣтлять которое изнутри она не способна. Можно упрекать, далѣе, эволюціонизмъ въ томъ, что онъ такъ узко понимаетъ свою собственную идею и ставитъ предѣль эволюціи тамъ, гдѣ долженъ совершиться послѣдній и рѣшительный шагъ въ міровомъ развитіи. Можно, наконецъ, упрекать гуманизмъ въ невѣріи въ человѣка, разъ онъ отказываетъ ему въ способности безсмертія и тѣмъ низводитъ его къ временному и случайному явленію.

Но не звучитъ ли для насъ все это ученіе о природѣ чѣмъ-то роднымъ и сыздавна знакомымъ? Это—не Гете съ его пантеизмомъ яснаго дневного сознанія, хотя и оживляющимъ природу, но черезчуръ погружающимъ въ нее человѣка, и не Л. Толстой, въ своемъ художественномъ творествѣ также приближающийся къ пантеизму Гетевского типа, но объ этомъ (о «матери сырой землѣ») поетъ народная наша пѣсня, но это Тютчевъ, Ал. Толстой, Фетъ, но это — Достоевскій. „Любите все созданіе Божіе,—пouchаетъ старецъ Зосима,—и цѣлое, и каждую песчинку. Ка-

¹⁾ Ibid., 135.

²⁾ Собр. соч., III, 196.

ждый листикъ, каждый лучъ Божій любите! Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь въ вещахъ. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далѣе и болѣе, на всякъ день. И полюбишь, наконецъ, весь міръ уже всецѣлою, всемірною любовью“.

„Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю цѣлуй и неустанно и ненасытно люби, всѣхъ люби, все люби, ищи восторга и изступленія сего. Омочи землю слезами радости твоя и люби сіи слезы твои. Изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо есть даръ Божій, великій, да и не многимъ дается, а избраннымъ“. И когда, вѣрный завѣтамъ почившаго старца, Алеша въ эту великую и таинственную ночь своей жизни, отойдя отъ святыни его праха, повергается и плача цѣлуетъ грудь матери-земли, раскрывшейся принять дорогіе останки, „какъ будто нити отъ всѣхъ этихъ безчисленныхъ міровъ Божиихъ сошлись разомъ въ душѣ его, и она вся трепетала, соприкасаясь мірамъ инымъ... И никогда, никогда не могъ забыть Алеша во всю жизнь свою потомъ этой минуты“. И Вл. Соловьевъ также не былъ только философомъ міровой души. И онъ, какъ Алеша, пережилъ „такую минуту“, позналъ ее мистическимъ опытомъ. Можно, конечно, этому и не вѣрить или объяснять это какъ-нибудь «медицински», только несомнѣнно, что мистическія переживанія, связанныя съ міровой душой, составляли наиболѣе интимный, а потому и наиболѣе основной фактъ его душевной жизни, и онъ зналъ, о чемъ говоритъ, философствуя о міровой душѣ; для него это была не умозрительная только идея, но опытная истина. Здѣсь онъ присоединяется къ ряду мистиковъ, носителей опытнаго богопознанія, о которыхъ не можетъ не знать всякій, приближавшійся къ его истокамъ. Въ письмахъ Соловьева, уже опубликованныхъ, въ біографическихъ матеріалахъ, отчасти еще не вполне опубликованныхъ, сквозитъ этотъ особый, своеобразный мистическій опытъ. Но важнѣйшее свидѣтельство о немъ даетъ намъ поэзія Со-

ловьева. Для многихъ представляется случайнымъ и не имѣющимъ особеннаго значенія то обстоятельство, что Вл. Соловьевъ былъ, кромѣ всего остального, еще и длиннымъ, Божьею милостью, поэтомъ. Но такъ можно смотрѣть лишь при условіи, если видѣть въ поэзіи эстетическую игру и отрицать въ ней особое постиженіе истины, а, слѣдовательно, и внутреннюю связь между философіей и поэзіей. Но искусство, по глубокому замѣчанію Шеллинга, есть документъ философіи, и поэзія Соловьева также является документомъ его философіи. Въ этой послѣдней мы находимъ немало наноснаго, временнаго и случайнаго, и лишь то, что есть и въ поэзіи, получаетъ неоспоримую печать и философской подлинности. Соединеніе даровъ философіи и поэзіи, мистики и спекуляціи, взаимно восполняющихъ и усиливающихъ одинъ другой, представляетъ собой исключительно рѣдкое явленіе въ исторіи человечества. Есть философы, силою мысли превосходящіе или равняющіеся съ Соловьевымъ, и немало поэтовъ, въ огромной степени превосходящихъ Соловьева съ его небольшимъ томикомъ стихотвореній, хотя и состоящимъ въ большинствѣ своемъ изъ поэтическихъ перловъ. Но для того, чтобы найти аналогичную комбинацію этихъ дарованій въ одномъ лицѣ, намъ придется въ исторіи мысли отступить глубоко назадъ, быть можетъ до Платона, философа, — поэта и мистика, съ которымъ не даромъ такъ интимно родился духъ Соловьева. И основной мотивъ поэзіи Соловьева опредѣляется все тѣмъ же мистическимъ переживаніемъ природы, какъ Міровой Души, какъ Софіи. Она влечетъ его къ себѣ во образѣ Вѣчной Женственности, облеченная красотой. Она, царица, открывается и въ природѣ, и въ любви, и въ молитвѣ. Она чувствуется и въ хаотической стихіи, и въ покоѣ бытія. Ея музыкой проникнута вся поэзія Соловьева, и это придаетъ ей высокую оригинальность и совершенно особую, чарующую прелесть. Съ дѣтскихъ лѣтъ и до послѣднихъ знаетъ онъ ее и рвется къ ней навстрѣчу.

Вся въ лазури сегодня явилась
 Предо мною царица моя,—
 Сердце сладкимъ восторгомъ забилося,
 И въ лучахъ восходящаго дня
 Тихимъ свѣтомъ душа засвѣтилась,
 А вдали, догорая, дымилося
 Злое пламя земного огня.

Или въ другомъ стихотвореніи:

Ты непорочна, какъ снѣгъ за горами,
 Ты многотуманна, какъ зимняя ночь,
 Вся ты въ лучахъ, какъ полярное пламя,
 Темнаго хаоса свѣтлая ночь!

А въ извѣстномъ стихотвореніи, въ которомъ онъ рассказываетъ свои „Три (мистическія) свиданія“, такъ описывается видѣніе въ Сахарской пустынѣ:

И въ пурпурѣ небеснаго блистанья
 Очами, полными лазурнаго огня,
 Глядѣла ты, какъ первое сіянье
 Всемирнаго и творческаго дня.
 Что есть, что было, что грядетъ во вѣки—
 Все обнялъ тутъ одинъ недвижный взоръ...
 Синѣютъ подо мной моря и рѣки,
 И дальній лѣсъ, и выси снѣжныхъ горъ.
 Все видѣлъ я и все одно лишь было,—
 Одинъ лишь образъ женской красоты...
 Безмѣрное въ его размѣръ входило, —
 Передо мною, во мнѣ одна лишь ты.
 О лучезарная! тобой я не обмануть:
 Я всю тебя въ пустынѣ увидалъ...
 Въ моей душѣ тѣ розы не завянутъ,
 Куда бы ни умчалъ житейскій валь.

Еще невольникъ суетному міру,
 Подъ грубою корою вещества
 Такъ я прозрѣлъ нетлѣнную порфиру
 И ощутилъ сіянье божества.

Да, онъ прозрѣлъ ее и передалъ намъ, слѣпорожденнымъ и слѣпотствующимъ, это свое прозрѣніе, какъ драгоценный даръ. И неужели мы не примемъ благочестиво этого дара, или же лишь тупо насмѣемся надъ нимъ? Да не будетъ!

М. Г.! Сегодня, въ десятилѣтнія поминки Вл. Соловьева, мы празднуемъ именинный день русской философіи, и потому не неумѣстно обратиться мысленнымъ взоромъ къ ея задачамъ и призванію, которое все еще въ будущемъ, но все же имѣетъ нѣкоторое, хотя и небольшое, прошлое. И въ этомъ прошломъ уже обнаружались ея черты, опредѣляемые ея особыми задачами и проблемами. И это своеобразие ея темъ и ея задачъ отразилось и на характерѣ ученія Вл. Соловьева о природѣ съ его религіознымъ матеріализмомъ или конкретнымъ натурфилософскимъ спиритуализмомъ. И именно въ этомъ направленіи яснѣ всего обнаруживается ея отличіе отъ современной западной философіи, въ которой, на ряду съ матеріализмомъ, преобладаетъ отвлеченный идеализмъ. Всего рельефнѣе это выражается въ новѣйшемъ протестантскомъ (Ричліанскомъ) богословіи, которое понимаетъ Бога главнымъ образомъ какъ нравственный міропорядокъ, а религію—преимущественно какъ этику, въ Христѣ же видитъ равви Иисуса, показавшаго на себѣ, какова должна быть истинная религія и лишь въ этомъ смыслѣ имѣющаго сверхъ-историческое значеніе. Вся религіозная космологія и мистика выбрасывается за бортъ, другими словами, природа передается въ безраздѣльное вѣдѣніе естествознанія, міръ религіозно опустошается. Изъ поля зрѣнія западной философіи, вскормленной въ лонѣ протестантизма, послѣ Шеллинга почти совершенно исчезла идея, выраженная въ этихъ величественныхъ словахъ: *καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*, и *Слово плоть бысть* (Іо. I, 14). И не случайно, что эта тема, какъ предметъ философскаго умозрѣнія, проявилась уже при первыхъ самостоятельныхъ шагахъ русской философіи въ частности въ системахъ Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого. Ученіе

о воплощенномъ Словѣ, въ качествѣ религіознаго догмата преимущественно вѣренное православному Востоку и опредѣляющее его религіозную стихію, было уже однажды побѣдоносно раскрыто и защищено греческимъ востокомъ въ творческую эпоху вселенскихъ соборовъ. Нынѣ оно снова должно быть раскрываемо и защищаемо русскимъ востокомъ въ философскомъ умозрѣніи и въ художественномъ творествѣ, и по этому пути пошли уже первые зодчіе русской культуры, одного изъ которыхъ мы нынѣ поминаемъ. Задача эта не легка при современномъ состояніи философіи и науки и господствующихъ въ нихъ теченіяхъ. Трудна она и какъ наиболѣе поздняя, а потому и наиболѣе синтетическая задача, посильная, можетъ быть, лишь отдаленному будущему. Но глядя поверхъ сумрачнаго настоящаго и обращаясь лицомъ къ этому туманному будущему, въ которое можно только вѣрить и надѣяться, мнѣ хочется повторить призывный кличъ одного изъ выразителей русскаго культурнаго самосознанія, чью память мы также благодарно совершали въ этомъ году, А. С. Хомякова:

Услышь же гласъ судьбы, воспрянь въ сіяньи
новомъ,

Проснися, дремлющій Востокъ!

С. Булгаковъ.

Джемсъ, какъ религіозный мыслитель.

„Не религіозная философія Джемса порождена его философскимъ ученіемъ, а самый прагматизмъ ожилъ лишь тогда, когда въ его пустыхъ и холодныхъ сосудахъ заструилась горячая и трепетная кровь религіознаго міросозерцанія“. Эти слова С. В. Лурье, автора предисловія къ русскому переводу „Многообразія религіознаго опыта“ достаточно объясняютъ, почему нельзя, говоря о своеобразной философіи прагматизма, столь связанной съ именемъ Джемса, пройти мимо тѣхъ отвѣтовъ, которые онъ далъ на вѣчные вопросы о вѣчномъ и его отношеніи къ временному—прежде всего къ человѣку. Но эти отвѣты заслуживаютъ вниманія не только въ качествѣ матеріала для характеристики великаго американскаго мыслителя. Духовный обликъ Джемса чрезвычайно своеобразенъ и привлекателенъ въ своей свѣжести, въ своемъ энергичномъ отпорѣ правовѣрію школы и притязательности—секты, но столь же чужда ему суетная погоня за оригинальностью и парадоксами, стремленіе скрыть то, что взято изъ окружающей духовной атмосферы. Его отвѣты органически связаны съ великими теченіями въ религіозно-философской мысли, они имѣютъ тамъ прошлое и, думается, имѣютъ и будущее.

Прежде всего для насъ чрезвычайно интересенъ тотъ методъ, который примѣняетъ авторъ въ „Многообразіи религіознаго опыта“—сочиненіи въ этомъ смыслѣ наиболѣе характерномъ и важномъ, хотя данный методъ горячо защищается Джемсомъ и въ другихъ сочиненіяхъ. Онъ предла-

гаетъ намъ не отвлеченную дедукцію изъ метафизическихъ предпосылокъ, онъ предлагаетъ намъ путь опыта и наблюденія—но опыта и наблюденія, чуждаго тѣхъ предвзятостей и предразсудковъ, жертвами которыхъ такъ часто оказываются именно люди, претендующіе на самый правовѣрный и строгій эмпиризмъ. Это путь, за которымъ у самого Джемса стоятъ многолѣтнія психологическія изслѣдованія, тщательность которыхъ соединяется съ геніальной, можно сказать, интуиціей въ возсозданіи душевной жизни: впрочемъ, качествъ первокласснаго психолога не отымають у него и наиболѣе рѣшительные противники его философіи. Главный матеріалъ Джемса—„человѣческіе документы“—тѣ факты религіозной исторіи, относительно которыхъ возможно разногласіе въ истолкованіи, но невозможно отрицаніе ихъ наличности. Надо сказать, что основная въ этой области работа Джемса—его „Многообразіе религіознаго опыта“—уже по необыкновенно богатому собранію такихъ фактовъ представляетъ совершенно исключительный интересъ, если даже брать его отдѣльно, какъ своеобразную религіозно-историческую хрестоматію.

Итакъ, передъ нами развертывается яркая картина „религіознаго опыта“. Но что отличаетъ этотъ опытъ, эти переживанія отъ другихъ? Религію отвлеченно опредѣлить по Джемсу нельзя, такъ какъ не существуетъ обособленнаго религіознаго чувства, отдѣльной элементарной эмоціи, присущей каждому переживанію безъ исключенія: религія есть „совокупность чувствъ, дѣйствій и опытовъ отдѣльной личности, поскольку ихъ содержаніе устанавливаетъ отношеніе къ тому, что они почитаютъ божествомъ“. Въ послѣдней своей книгѣ „Множественный міръ“ („A Pluralistic Universe“) Джемсъ еще сильнѣе подчеркиваетъ специфическое въ религіозномъ опытѣ—то, что не можетъ быть объяснено психологическими аналогіями съ другими типами опытовъ.

Эти переживанія имѣютъ свои психо-фізіологическія основы, какъ имѣетъ ихъ вся душевная жизнь человѣка, но

послѣднія нисколько не могутъ вліять на нашу оцѣнку. Джемсъ нисколько не боится признать относительную истину доводовъ того, что онъ называетъ „медицинскимъ матеріализмомъ“: съ равнымъ правомъ можно было бы ими воспользоваться противъ признанія цѣнности за какими бы то ни было переживаніями—хотя бы за той же самой научной мыслью. По словамъ Джемса, адепты этого матеріализма обнаруживаютъ глубокую наивность, „воображая, что они покончатъ съ Апостоломъ Павломъ, объяснивъ его видѣнія на пути въ Дамаскъ какъ эпилептическій припадокъ“. „Никогда въ области естественныхъ наукъ никто не позволилъ бы себѣ отвергнуть чьи либо мнѣнія изъ-за того, что авторъ ихъ показался бы невротомъ. Мнѣнія въ этой области всегда испытываются на пробномъ камнѣ логики и опыта, какова бы ни была при этомъ нервная система ихъ автора. Такъ бы слѣдовало поступать и съ религіозными воззрѣніями. Ихъ цѣнность можетъ быть познана только путемъ непосредственнаго примѣненія къ нимъ оцѣнивающихъ сужденій, основанныхъ, во-первыхъ, на нашей собственной интуиціи, и, во-вторыхъ, на добытыхъ опытомъ знаніяхъ объ отношеніи этихъ воззрѣній къ нашимъ моральнымъ потребностямъ и ко всему, что мы называемъ истиной“.

Эти религіозныя переживанія чрезвычайно разнообразны, но все-таки можно опредѣлить два основные типа людей по тому, какъ эти переживанія въ нихъ протекаютъ—два типа, указанные уже Ньюманомъ, давшимъ имъ имя „рожденныхъ однажды“ и „рожденныхъ дважды“. Если, какъ говоритъ Джемсъ въ „Прагматизмѣ“, „исторія философіи является въ значительной мѣрѣ исторіей своеобразнаго столкновенія человѣческихъ темпераментовъ“, то это еще болѣе слѣдуетъ сказать объ исторіи религіи. Одни люди рождаются подъ знакомъ безмятежной жизнерадостности, которая иногда дѣлаетъ ихъ совершенно нечувствительными къ темнымъ сторонамъ міра: никакія бури и душевные перемены не омрачаютъ ихъ жизненнаго пути. Таковъ былъ вели-

чайшій изъ американскихъ современныхъ поэтовъ Уитманъ, пѣвецъ радужнаго аспекта природы. Таковъ былъ и святой Францискъ, окруженный своими ближайшими учениками,—вся община жила однимъ настроеніемъ. Эти люди исповѣдуютъ „религію душевнаго здоровья“, и они охотнѣе призываютъ ближняго къ покорности „высшей волѣ“, чѣмъ къ напряженной борьбѣ. Совершенно иначе складывается жизнь дважды рожденных—тѣхъ, которые прошли черезъ жгучія муки, черезъ чувство собственнаго безсилія, видѣли себя во власти зла—и спаслись отъ этой власти лишь цѣною полного совлеченія ветхаго человѣка, полного перерожденія. Не случайно столько величайшихъ религіозныхъ геніевъ прошло свой путь въ Дамаскъ.

Крупнымъ вкладомъ въ исторію религіи является тотъ психологическій анализъ, которому Джемсъ подвергъ эти столь знакомые ей факты обращенія. Эти обращенія такъ часто имѣютъ видъ чего-то совершенно немотивированнаго, внезапнаго разрыва въ обычной цѣпи психическихъ состояній—достаточно вспомнить хотя бы геніальное по яркости и глубинѣ изображеніе Исповѣди Августина—и люди, черезъ нихъ прошедшіе, естественно склонны мыслить ихъ какъ чудо. Въ глазахъ Джемса, однако, „процессъ душевнаго возрожденія даже въ этихъ изумительныхъ случаяхъ внезапнаго обращенія необходимо разсматривать какъ вполне натуральное явленіе, результаты котораго, правда, загадочны и въ иныхъ случаяхъ совершенно необъяснимы, но причины и теченіе котораго нисколько не болѣе чудесны, чѣмъ всякій другой возвышенный или низменный процессъ душевной жизни человѣка.» Научный отвѣтъ по Джемсу здѣсь можетъ быть полученъ изъ новѣйшихъ данныхъ относительно такъ называемаго сублиминальнаго сознанія тѣхъ окраинъ, которыя окружаютъ, такъ сказать, свѣтлый центръ нашего сознанія. Силы, зарождающіяся въ этой сублиминальной области духа, могутъ автоматически вторгаться въ обычное теченіе сознательной жизни. Это вторженіе намъ знакомо изъ нашего ежедневнаго обихода. Но вѣдь и

люди, вѣрующіе въ сверхъестественное происхожденіе мгновенныхъ обращеній, принуждены согласиться, что яснаго и безошибочнаго признака, ихъ отличающаго, здѣсь не существуетъ; „истинное доказательство того, что душа человѣка прошла черезъ второе рожденіе, можетъ заключаться лишь въ томъ, что человѣкъ готовъ служить божьему дѣлу, готовъ все претерпѣть ради него и вполне освободиться отъ любви къ своему тѣлесному бытію“.

Тайна обращенія не въ самомъ психологическомъ процессѣ, который имѣетъ много аналогій, а въ его результатѣ—въ томъ духовномъ состояніи, которое именуется святостью. Подъ святостью Джемсъ понимаетъ такое господство религіознаго чувства, когда послѣднее становится въ центрѣ всей духовной жизни и начинаетъ опредѣлять всю дѣятельность человѣка; святость обозначаетъ высшій расцвѣтъ этой жизни, она создаетъ въ человѣкѣ чувство особой интимной связи съ верховной силой и производитъ безграничный подъемъ и ощущеніе свободы, соответствующее исчезновенію грани личной жизни. Изображеніе этого идеала святости, иллюстрированное множествомъ примѣровъ, замѣчательно не только сказавшимся въ немъ мастерствомъ Джемса, какъ тонкаго и глубокаго знатока душевной гаммы. Оно лучше всего объясняетъ разницу между религіозными и этическими переживаніями, которую устанавливаетъ Джемсъ. „Въ психологическомъ отношеніи есть огромная пропасть между двумя способами пріятія міра, между холоднымъ подчиненіемъ необходимости у стойковъ и восторженной ясностью христіанскихъ святыхъ“, между категорическимъ императивомъ Канта и словами Христа объ игѣ, которое благо, и бремени, которое легко. Но разница не только психологическая: она можетъ быть установлена и въ терминахъ оцѣнивающаго сужденія. Одна мораль слишкомъ бѣдна своимъ содержаніемъ. „Въ чисто человѣческомъ мірѣ, лишенномъ Бога“, говоритъ Джемсъ и въ этюдѣ „о моральной жизни“—„призывъ къ нашей моральной энергіи лишенъ своей высшей двигательной силы.

Правда, жизнь и въ такомъ случаѣ по преимуществу этическая симфонія, но разыгрывается она въ предѣлахъ пары жалкихъ октавъ, и безконечная скала цѣнностей не открываетъ ея. И дѣйствительно, многіе изъ насъ, подобно сэру Джону Стефенсу, готовы расхохотаться при мысли, что энергичное настроеніе можетъ быть возбуждаемо въ насъ требованіями отдаленнаго потомства—а между тѣмъ это послѣдній аргументъ религіи человѣчества. Мы недостаточно горячо любимъ этихъ людей будущаго, мы, можетъ быть, тѣмъ менѣе ихъ любимъ, чѣмъ больше слышимъ о ихъ превосходствѣ, о томъ, что они въ среднемъ будутъ долготѣнѣе и образованнѣе, будутъ освобождены отъ войнъ и преступленій, будутъ сравнительно мало страдать и болѣть и вообще обладать всякими отрицательными преимуществами. Этотъ идеаль слишкомъ ограниченъ, говоримъ мы, черезчуръ хороша пустота за его предѣлами, ему не достаетъ оттѣнка безконечности, таинственности—и собственно какое намъ до него дѣло. Не стоитъ мучиться самимъ или мучить другихъ въ настоящее время ради этихъ милыхъ существъ будущаго“. Итакъ, какое мѣсто занимаетъ святость въ общей экономикѣ человѣческой жизни.

Извѣстно, какіе ожесточенныя нападки вызвалъ самый принципъ прагматизма: критики отождествляли его съ грубымъ утилитаризмомъ, даже съ біологической приспособляемостью, которая возводится въ мѣрило истинности и лжи. Конечно, подобное пониманіе, хотя оно и можетъ найти для себя кажущуюся опору въ не всегда достаточно осторожныхъ выраженіяхъ прагматиста, въ томъ числѣ и самого Джемса, нисколько не соотвѣтствуетъ подлинному духу прагматизма. Какъ напоминаетъ Джемсъ, „противъ притязаній метода раціонализма прагматизмъ всегда выступаетъ въ полномъ вооруженіи, но онъ никогда не защищаетъ—по крайней мѣрѣ въ исходномъ своемъ пунктѣ—какихъ нибудь опредѣленныхъ спеціальныхъ теорій, онъ не имѣетъ никакихъ догматовъ, не выставляетъ никакихъ особыхъ уче-

ній, онъ имѣть только свой методъ“. Словомъ, прагматизмъ есть могущественное орудіе мысли, но все въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ того употребленія, которое изъ него будетъ сдѣлано, отъ той природы, которая въ немъ отразится. И лучшимъ разъясненіемъ недоразумѣній, связанныхъ съ прагматическимъ методомъ, можетъ служить какъ разъ указанная характеристика святости. Въдѣ есть многое въ религіозныхъ переживаніяхъ, что обыкновенному здравому смыслу не можетъ не казаться опасными преувеличеніями, разрушающими жизненное равновѣсіе общества. Конечно, и въ области религіи есть комплексы образовъ и чувствъ, которые неизбѣжно откидываются по мѣрѣ поступательнаго движенія человѣческаго духа, но лишь безнадежная близорукость и духовная скудость можетъ соблазняться несоотвѣтствіемъ высшаго религіознаго вдохновенія и мудрости вѣка сего. Функція святыхъ остается неизмѣримо великой, ибо они суть создатели добра. „Святые со своимъ избыткомъ милосердія являются великими хоругвеносцами этой вѣры, лучами свѣта, прорѣзающими тьму. Они отдѣльные сверкающіе на солнцѣ брызги великаго потока—предтечи новой жизни. Міръ еще не съ ними и потому среди его суетныхъ дѣлъ жизнь святыхъ часто кажется ему лишенной смысла. А между тѣмъ призваніе ихъ жизни—оплодотворять міръ, оживлять тѣ сѣмена добра, которыя безъ нихъ не дали бы всходовъ. Послѣ того какъ святой пройдетъ передъ нами, мы не можемъ болѣе оставаться такими, какими были раньше. Пламя всегда порождаетъ пламя. И безъ того чрезмѣрнаго довѣрія, которое высказываютъ святые къ достоинству человѣка, мы погрузились бы въ состояніе духовнаго застоя. „И мы должны согласиться, что милосердіе и любовь къ ближнему при всей чрезмѣрности ихъ проявленія, какъ мы наблюдаемъ у нѣкоторыхъ святыхъ, должны быть признаны творческой соціальной силой, стремящейся осуществить въ человѣчествѣ ту степень добродѣтели, которую одни святые считаютъ возможной“. Это достаточно далеко отъ „грубаго

утилитаризма“ и—что особенно существенно—какъ мы уже указывали съ точки зрѣнія Джемса, такой миссіи никогда не въ состояніи выполнить одно отвлеченное моральное улучшение людей. Даже извѣстная степень аскетизма, естественно вырастающая на почвѣ религіознаго подъема, но столь трудно развиваемая путемъ простыхъ напѣваній о нравственномъ долгѣ, есть нѣчто въ социальномъ смыслѣ благотѣльное. Полное отсутствіе аскетизма, безудержное господство матеріальныхъ привязанностей, означало бы неизлѣчимую нравственную болѣзнь, угрожающую въ настоящее время народамъ англо-саксонской расы съ ихъ культомъ успѣха болѣе чѣмъ кому нибудь другому.

И развѣ этотъ идеаль святости нуждается въ прагматической защитѣ лишь противъ притязаній здраваго смысла? Что можно отвѣтить на ту апологію эгоистическихъ и хищныхъ склонностей человѣческой природы, которую далъ Ницше, этотъ непримиримый противникъ христіанской святости. Джемсъ не находитъ здѣсь нужнымъ апеллировать къ абсолютной цѣнности святости—ему достаточно защитить цѣнность относительную—и здѣсь онъ могъ взять даже критерій непосредственной приспособляемости, которымъ пользовался въ своей этикѣ Спенсеръ, и показать, какъ и при такомъ сопоставленіи идеаль Ницше не выдерживаетъ критики. Если брать вопросъ вполне отвлеченно, святой приспособленъ къ болѣе совершенному типу общества, чѣмъ этотъ идеаль. Но есть приспособленіе болѣе высокое, не опредѣляемое личной судьбой индивидуума—приспособленіе къ болѣе широкимъ историческимъ условіямъ, къ образованію въ мірѣ закваски новой высшей жизни. Апостолъ Павелъ былъ обезглавленъ, но онъ внесъ въ міръ эту закваску и въ этомъ смыслѣ явился побѣдителемъ враждебныхъ силъ.

Если Джемсъ съ такой выразительностью и теплотою характеризуетъ прагматическую цѣнность святости, которая есть высшій плодъ религіозныхъ переживаній, то онъ отнюдь не отстраняетъ основного вопроса всякой религіозной фи-

лософіи: на чемъ основывается признаніе религіозной истинности? Отвѣтомъ должна здѣсь служить теорія мистическаго опыта, которая, по взгляду Джемса, въ конечномъ счетѣ опредѣляетъ эту истинность.

Мистицизмъ по самому своему складу принадлежитъ къ числу наиболѣе трудно изслѣдуемыхъ, наименѣе уловимыхъ явленій душевной жизни: тѣмъ не менѣе можно установить четыре главные признака, служащіе здѣсь критеріемъ: неизрѣченность, интуитивность, кратковременность и бездѣятельность воли. Мистическія состоянія не могутъ быть выражены сколько нибудь адекватнымъ образомъ и переданы тому, кто ихъ не испытываетъ. Относясь къ сферѣ чувствъ, они содержатъ нѣкоторый познавательный элементъ, въ нихъ происходитъ откровеніе истинъ, закрытыхъ для разсудка, они вообще очень кратковременны и послѣ исчезновенія съ трудомъ воспроизводятся въ памяти. Наконецъ, они характеризуются особой парализованностью воли, которая какъ будто находится во власти высшихъ силъ. Эти мистическія переживанія очень разнообразны и степень религіознаго содержанія, въ нихъ заключеннаго, также крайне измѣнчива: начинается ихъ рядъ случаями чисто фізіологическаго экстаза, явленіями, которыя изучаются даже въ психіатрическихъ клиникахъ, а кончаются состояніями, гдѣ человѣкъ получаетъ величайшее доступное ему озареніе. Всѣ великія религіи признавали мистическій опытъ и различали его степени—мы находимъ это и въ буддизмѣ, и въ браманизмѣ, и въ исламѣ и въ христіанствѣ, но какова цѣнность подобнаго опыта, разсматриваемаго, такъ сказать, гносеологически?

Здѣсь Джемсъ приходитъ къ положенію, которое, по его мысли, способно отразить всякую раціоналистическую критику: мистическія состоянія совершенно авторитетны для тѣхъ, кто ихъ испытываетъ. „Наши собственныя раціональныя вѣрованія основываются на доказательствахъ, которыя по природѣ своей совершенно сходны съ тѣми доказательствами, которыя и приводятся мистиками въ оправданіе ихъ

вѣрованій. Подобно тому, какъ наши чувства являются для насъ совершенно достаточной гарантіей реальныхъ фактовъ, такъ и мистическія состоянія, доставляя непосредственное ощущеніе реальности тѣмъ, кто пережилъ ихъ, являются доказательствомъ дѣйствительнаго существованія вещей, постигнутыхъ мистическимъ опытомъ. Изъ примѣровъ мы видимъ, что мистическія состоянія протекаютъ безъ участія дѣятельности нашихъ пяти чувствъ, являясь, какъ и эти чувства, непосредственными источниками познанія. Граница этой авторитетности заключается въ ея субъективности: мистики не имѣютъ права требовать, чтобы откровенія, доставляемыя ихъ переживаніями, принимались тѣми, кто не проходилъ черезъ такой опытъ и не имѣетъ къ нему особеннаго влеченія. Въдѣ откровенія, содержащіяся въ мистическихъ переживаніяхъ, крайне разнообразны: въ философіи Санкїи они приводятъ къ дуализму, въ философіи Веданты—къ монизму. Испанскіе мистики совершенно чужды того пантеистическаго настроенія, которое такъ характерно для нѣмецкихъ. Итакъ, эта достовѣрность лишь субъективная, но она достаточна, „чтобы совершенно дискредитировать притязанья не-мистическихъ состояній на исключительное право устанавливать опредѣленія того, во что мы вѣримъ.» Раціонализмъ оперируетъ истинами отвлеченными и отраженными и въ этомъ смыслѣ не можетъ претендовать ни на какую большую достовѣрность. Поэтому безсильнымъ оказывается и интеллектуализмъ, желающій поставить объекты вѣры на строго логическія основанія. Отсюда склонность принижать роль чувства въ религіи, склонность характерная для такихъ людей, какъ Кэрдъ и Ньюманъ: послѣдній хотѣлъ видѣть въ психологіи такую же науку о Богѣ, какъ астрономія—наука о звѣздахъ. Въ заключеніи къ „Многообразію религіознаго опыта“ Джемсъ указываетъ на ростъ современнаго интереса къ философіи, который и вызывается религіозными потребностями: тѣмъ важнѣе раскрыть, что „радикальный эмпиризмъ“, есть болѣе естественный союзникъ религіи,

чѣмъ какая бы то ни была діалектика. Притязанія этого интеллектуализма не могутъ быть оправданы и съ точки зрѣнія прагматической: нельзя обосновать истинности теологическихъ утвержденій, хотя бы доказанныхъ по всѣмъ правиламъ логики, разъ эти истины не оказываютъ никакого вліянія на религіозную жизнь. Впрочемъ, если интеллектуалисты такъ охотно обращаются къ „объективному разуму“, они вообще упускаютъ изъ виду, что подъ этимъ именемъ у нихъ скрываются выраженные въ отвлеченныхъ терминахъ—обобщенныя и обезцвѣченныя данныя личныхъ переживаній.

Душу и сущность религіозныхъ переживаній составляетъ молитва, можно сказать, именно она проводитъ точную грань между ними и чувствами, эстетическимъ и моральнымъ. Поэтому, въ конечномъ счетѣ истинность религіи зависитъ отъ того, обманчиво или нѣтъ молитвенное состояніе сознанія. Вѣрующіе люди сохраняютъ твердое убѣжденіе, что это состояніе не остается безрезультатнымъ, но и просто безпристрастные наблюдатели не могутъ отвергать, что, „благодаря молитвѣ, энергія, которая безъ молитвы должна была бы оставаться скованной, освобождается и реализуется—будь это субъективно или объективно—въ мірѣ явленій“. Здѣсь человѣческая природа ближе чѣмъ гдѣ-нибудь соприкасается съ потусторонней областью: молитва есть внутреннее общеніе съ тѣмъ духовнымъ міромъ, по отношенію къ которому міръ видимый только незначительная часть: плодомъ этого общенія бываютъ психическія и даже матеріальныя перемѣны въ окружающемъ насъ мірѣ, и этого достаточно, чтобы мы видѣли здѣсь нѣчто гораздо большее, чѣмъ простую иллюзію.

Но этому съ другой стороны нисколько не противорѣчить, что есть множество формъ и типовъ подобнаго общенія, что есть великое многообразіе религіозныхъ переживаній и многообразіе результатовъ этихъ переживаній. Это совершенно соотвѣтствуетъ плюралистическому міровоззрѣнію, столь энергично защищаемому во всѣхъ работахъ

Джемса, въ особенности послѣдней (A pluralistic Universe). „Весь міръ качествъ“, по Джемсу,—это міръ почти несвязанныхъ между собой частей. Каждая изъ нихъ говоритъ только „я есмь то, что я есмь“ и говоритъ это только относительно себя съ абсолютной монотонностью. „Тѣ единства, которымъ всѣ эти качества, по выраженію Платона, причастны—я, пространство, время—для большинства изъ нихъ являются единственнымъ принципомъ связи“. Нѣтъ, слѣдовательно, космическаго предопредѣленія и нѣтъ принудительнаго единства, которое мы въ ослѣпленіи разсудочной гордости, въ забвеніи того, что природа не обязана намъ быть логичной, вводимъ въ міръ.

Именно индивидуальность религіознаго опыта дѣлаетъ его неуязвимымъ для науки. Абстрактное знаніе никогда не можетъ быть адекватнымъ: оно остается въ своей большей части простымъ собраніемъ рабочихъ гипотезъ. Научное же мышленіе по существу отвлеченно и безлично; оно имѣетъ дѣло только съ символами реальности, но оно безпомощно останавливается передъ индивидуальнымъ: а лишь въ индивидуальномъ мы касаемся реальностей въ точномъ смыслѣ этого слова. Чувство нашей личной участи въ общей судьбѣ въ концѣ концовъ и опредѣляетъ степень нашей жизненной активности. Поэтому всякія теоріи религіи, какъ пережитка, основаны на полномъ заблужденіи. „Только въ религіозной жизни касаемся мы подлинной реальности въ той единственной точкѣ, которая доступна намъ“. Это и отводитъ ей вѣчное мѣсто въ исторіи человечества. Чѣмъ болѣе будетъ накапливаться и объясняться психологическій матеріаль, тѣмъ болѣе станетъ яснымъ, что „сознательное „я“ человѣка является непосредственнымъ продолженіемъ болѣе широкаго по объему „я“, которое въ критическія минуты порождаетъ спасительный опытъ и даетъ положительное содержаніе религіозному переживанію, которое, можно думать, совершенно и объективно истинно во всемъ своемъ дѣйствительномъ объемѣ. Истинность эта провѣряется дѣйствительностью: то, что произ-

водить измѣненія въ области реального, должно быть само реальнымъ“. Такое доказательство, по Джемсу, вовсе не похоже на пари Паскаля, о которомъ онъ вспоминаетъ въ „Зависимости воли отъ вѣры“. Отъ человѣка зависитъ выбрать между вѣрой въ существованіе Бога и невѣріемъ; выбравъ первое, онъ выиграетъ все, если Богъ дѣйствительно существуетъ, а въ противномъ случаѣ не теряетъ ничего. Поэтому, если бы даже среди безконечнаго числа шансовъ за существованіе Бога былъ только одинъ, то на него слѣдовало бы поставить все достояніе. „Итакъ, принимайте святую воду и служите мессу, а вѣра придетъ“. Джемсъ полагаетъ, что обратившіеся въ вѣру за подобную спекуляцію заслуживали бы лишенія вѣчной награды, если бы она даже существовала. Дѣло не въ произвольномъ расчетѣ, дѣло въ томъ критеріи истинности, который у насъ остается, разъ мы въ качествѣ эмпириковъ отказываемся отъ раціоналистической доктрины объективной достовѣрности. Теизмъ основанъ на чувствѣ эмоціональнаго примиренія съ Богомъ, на единствѣ съ нимъ, но это единство, совершенно отличное отъ субстанціального тождества, въ сущности имѣетъ лишь практическій смыслъ. Джемсъ сознательно подчеркиваетъ „чистоту и скромность“ теизма въ теоретической области. Онъ представляетъ золотую середину между одинаково безплодными, одинаково догматичными гностицизмомъ и агностицизмомъ.

Болѣе точно содержаніе этого теизма можетъ быть установлено только гипотезой, и Джемсъ подчеркиваетъ, что его собственная гипотеза совершенно субъективна. Онъ лично склоняется къ супранатурализму частичнаго или грубаго типа; по его выраженію, универсальный супранатурализмъ слишкомъ подвергается риску превратиться въ философскую доктрину. Конкретный супранатурализмъ можетъ служить предметомъ соблазна для людей, которымъ привиты метафизическіе навыки мысли, но онъ понятенъ здравому смыслу простыхъ людей. Онъ не требуетъ безконечности объекта религіи, онъ не исключаетъ даже свое-

образнаго политеизма. Но это странное допущеніе есть вѣроятно символъ нерасположенія Джемса къ монизму; по-видимому, здѣсь дается только парадоксально-яркая форма отрицанія доказуемости этихъ общепризнанныхъ положеній религіознаго опыта и отрицанія ихъ практической неизбѣжности. Характерно, что и здѣсь Джемсъ подчеркиваетъ необходимость гораздо болѣе глубокаго вниманія къ гипотезамъ плюрализма, чѣмъ то, которое обычно имъ удѣляется.

Если мы будемъ искать корней этой своеобразной религіозной философіи, то мы прежде всего должны искать ихъ на родной Джемсу почвѣ. Исторія религіозной жизни Америки обыкновенно почти игнорируется при оцѣнкѣ американской культуры, оцѣнкѣ часто необычайно легкомысленной и предубѣжденной. Въ дѣйствительности всѣ крупные изслѣдователи этой культуры уже отмѣтили исключительно важное мѣсто, которое принадлежало въ ней религіи. Вспомнимъ хотя бы блестящія страницы, которыя посвятилъ Токвилль этой религіозной основѣ, наложившей свой отпечатокъ на американскую демократію—и здѣсь осторожный Брайсъ повторяетъ его выводы. Чрезвычайно велико разнообразіе религіозныхъ теченій, и все-таки они стекаются въ одно русло. Догматическій элементъ религіи заслоняется ея морально-общественнымъ воздѣйствіемъ на окружающую жизнь; въ Америкѣ люди привыкли судить дерево по плодамъ задолго до уроковъ прагматической и гуманистической философіи. „Догма разъединяетъ, мораль соединяетъ“, говорилъ Адлеръ, основатель общества моральной культуры. Эти черты сдѣлали возможнымъ такое развитіе терпимости въ атмосферѣ ненаружимаго моральнаго единства, которое непонятно старой Европѣ: въ глазахъ послѣдней факты, какъ конгрессъ религій въ Чикаго въ 1892 г., должны представляться чѣмъ то искусственнымъ, причудливымъ и бесполезнымъ. Даже католицизмъ, пересаженный на американскую почву, католицизмъ, покорно признавшій и сил-

лабусы и догматъ непогрѣшимости, проявляетъ какую-то удивительную способность подойти гармонически къ новой окружающей его стихіи взаимной терпимости и социальнаго сотрудничества. Болѣе того, рѣшенія ватиканскаго собора привѣтствовались американскими католиками, которые получали возможность не думать о догматахъ, а лишь о жизненномъ примѣненіи; „это—раздѣленіе труда, при которомъ американскій католицизмъ освобождается отъ того, къ чему онъ не чувствуетъ себя ни способнымъ, ни призваннымъ“ (Гекенъ). Архіепископъ Айрлэндъ съ юношескимъ пафосомъ раскрывалъ передъ изумленными католиками Стараго Свѣта картину національной католической церкви, осуществившей девизъ Лакордера и Монталамбера: „Богъ и свобода“. Съ другой стороны и американскій режимъ отдѣленія церкви и государства по духу какъ нельзя болѣе далекъ отъ домогательствъ якобинскаго антиклерикализма, столь распространеннаго въ романской Европѣ, какъ нѣтъ здѣсь мѣста и для догматическаго клерикализма.

Общества моральной культуры, требующія лишь одной вѣры—вѣры въ силу добра, представляютъ какъ бы предѣльный типъ этой религіозной эволюціи, пережитой съ 1626 г., когда создалась первая протестантская церковь Новаго Свѣта—ню-плимутская. Но во всей массѣ американскихъ исповѣданій, во всемъ потокѣ ея культурной жизни религія не растворяется безъ остатка въ морали. Ни Эмерсонъ, ни Чаннингъ, два величайшихъ выразителя этого своеобразнаго религіознаго синкретизма, при всемъ проникновеніи религіи социальными началами,—послѣднее объясняетъ неожиданныя симпатіи Чаннинга къ католицизму—при всемъ практическомъ складѣ ихъ духа не были только моралистами. Равнодушіе къ догмату еще не означаетъ бѣдности религіознаго переживанія.

Джемсъ взялъ всѣ сильныя стороны этой традиціи. Именно Америка могла научить его цѣнить эту социально-прагматическую способность религіи; но въ силу своей несравненной психологической прозорливости онъ могъ гораздо

отчетливѣе отдѣлить религіозныя переживанія отъ чисто моральныхъ. Вѣрованье способно сдѣлаться источникомъ огромной моральной энергіи и плодотворной работы надъ преобразованіемъ окружающаго насъ міра, и даже здѣсь лежитъ высшее ручательство за его достовѣрность; но само оно сохраняетъ самостоятельность, какъ совершенно своеобразный опытъ. И здѣсь Джемсу особенно помогло его глубокое вниманіе къ мистическимъ состояніямъ духа съ ихъ полной, хотя и субъективной убѣдительностью. Близость къ американскимъ унитаріямъ XIX вѣка, представителямъ духа свободомыслія въ христіанствѣ, не лишаетъ его способности интимно понимать и старыхъ пуританъ, съ ихъ суровымъ мистицизмомъ, который закалялъ героическую волю. А энергичныя напоминанія о многообразіи религіознаго опыта, о невозможности признать какую-либо его разновидность, такъ сказать за ортодоксальный образецъ—достаточно запечатлѣны гармоніей со всей религіозной культурой Америки.

Но Джемсъ овладѣлъ и содержаніемъ европейской религіозно-философской мысли. Логическій абсолютизмъ гегельянства, которому онъ посвятилъ интересный этюдъ въ Множественномъ мірѣ явился для него какъ бы противоположнымъ полюсомъ—той точкой, гдѣ особенно явственно вскрываются противорѣчія интеллектуализма. Джемсъ и здѣсь проявляетъ благородное безпристрастіе въ оцѣнкѣ; онъ готовъ признать, что неожиданное распространеніе, которое получило гегельянство въ англо-саксонскомъ мірѣ, выражаетъ полезную реакцію противъ традиціоннаго англійскаго эмпиризма, но его методъ, отказавшійся отъ всякихъ различій, отъ признанія множественности въ вещахъ, приходитъ неизбежно къ софизмамъ, а его абсолютное—безполезно для дедуцирующаго ума. Поэтому Джемсъ съ такимъ удовлетвореніемъ останавливается на Фехнерѣ, работа котораго отмѣчена здоровымъ контрастомъ со схоластикой и безжизненными абстракціями, у котораго такъ мало рачіоналистической аргументаціи и такъ много геніальныхъ

аналогій. Поэтому же понятно его глубокое сочувствіе и вдумчивый интересъ къ Бергсону. Вообще, Джемсъ, оставаясь вполнѣ оригинальнымъ, чутко относился ко всякимъ теченіямъ, направленнымъ противъ интеллектуализма и низма.

На этой почвѣ уясняется глубокое сродство Джемса самымъ крупнымъ явленіямъ новѣйшей религіозной жизни. Мы невольно вспоминаемъ о той школѣ Ричля, которая дала, такъ сказать, тонъ новѣйшей нѣмецкой богословской наукѣ и вытѣснила вліяніе тюбингенцевъ съ ихъ гегельянствомъ. И для Ричля интеллектуализмъ есть путь, приводящій къ величайшему искаженію религіи, которая можетъ быть только дѣломъ вѣры, а не знанія, и современные протестанты должны завершить борьбу со схоластикой, которую началъ Лютеръ. Содержаніе религіозной жизни не факты, а цѣнности; Евангеліе истинно, ибо оно достойно быть истиннымъ. Откровеніе вплетено въ ткань исторіи, религіозное сознаніе оттуда его извлекаетъ—и это извлеченное содержаніе уже становится достояніемъ разума практическаго, а не теоретическаго. Развѣ мы не чувствуемъ въ этихъ мысляхъ нѣкотораго поворота въ сторону прагматическаго истолкованія религіи? Правда, Ричль желаетъ вернуться назадъ—къ раннему неискаженному протестантизму; онъ едва ли чувствовалъ всю психологическую мощь современной свѣтской культуры: наконецъ, онъ остается совершеннымъ теологомъ, со всей характерной тренировкой ума—теологомъ, думающимъ строить зданіе своей системы изъ специфически-религіознаго матеріала, очищеннаго отъ примѣси науки и философіи. Простое чувство кажется ему слишкомъ безформеннымъ и неопредѣленнымъ: на мѣсто схоластической теологіи нужно найти другое прочное основаніе для церкви: самый жизненный интересъ протестантизма—охранить ее отъ растворенія въ религіозномъ индивидуализмѣ.

Въ этомъ смыслѣ Джемсъ ближе къ Шлейермахеру. Послѣдній былъ также проникнутъ чувствомъ многообразія религіозныхъ переживаній, многообразія ихъ содержанія,

также обладалъ глубокой способностью распознавать эти переживанія при самыхъ различныхъ психологическихъ окраскахъ, также сознавалъ, что въ этомъ многообразіи нѣтъ никакого умаленія достоинства и святости вѣры: въ основѣ послѣдней лежить чувство безконечнаго въ конечномъ, и чувство зависимости отъ этого безконечнаго. При всемъ консерватизмѣ традиціонной лютеранской церковности, Шлейермахеръ болѣе чѣмъ кто-нибудь смогъ наложить печать своего духа на весь новѣйшій протестантизмъ, и этотъ протестантизмъ силой вещей приводится къ признанію правъ многообразія.

Съ другой стороны, сколько точекъ соприкосновенія у Джемса съ представителями католическаго модернизма, который повидимому надо признать самымъ знаменательнымъ и крупнымъ явленіемъ въ современной религіозной жизни. Не разрывая величественнаго вѣкового преемства, которое само по себѣ представляетъ источникъ огромной силы, модернисты ищутъ примирить авторитарный духъ церкви съ чувствомъ правъ индивидуальнаго самоопредѣленія и съ тѣми культурными цѣнностями, съ которыми современное человѣчество разстаться не можетъ. Они стремятся подготовить это примиреніе, также отказываясь отъ догматическаго интеллектуализма, который освященъ въ католической церкви авторитетомъ ея *doctor angelicus* Томы Аквинскаго—авторитетомъ, какъ извѣстно, до сихъ поръ обязательнымъ въ католическомъ преподаваніи. Они также въ основу вѣры кладутъ непосредственный внутренній опытъ челоуѣка, также признаютъ здѣсь законъ развитія, также вкладываютъ въ догмы смыслъ символовъ, цѣнныхъ для нашей духовной жизни. Они, наконецъ, тяготеютъ къ признанію имманентности естественнаго и сверхъестественнаго. Люди, подобные Леруа и Блонделю, можетъ быть, глубже, чѣмъ кто-либо поняли, какія религіозныя потенціи заключаются въ прагматизмъ. Если и внѣшняя исторія модернизма не можетъ кончаться энцикликами Пія IX, если исходъ этого поистинѣ трагическаго столкновенія между

лучшими силами католической мысли и правящей іерархіей не можетъ быть предсказанъ, то идейное вліяніе, оказанное модернизмомъ, уже теперь поддается нѣкоторому учету. Высказанныя мысли нашли откликъ во всѣхъ концахъ католическаго міра, и онѣ не могутъ пройти безслѣдно уже потому, что вызвавшій ихъ къ жизни конфликтъ католицизма и свѣтской культуры остается въ полной силѣ.

Сказанное помогаетъ оцѣнить историческое мѣсторелигиозно-философскихъ положеній Джемса. Чрезвычайно индивидуальный, онъ, однако, идетъ не въ одиночествѣ по своему пути. Но это историческое мѣсто предрѣшаетъ ли нашу оцѣнку? Вѣдь религіозный прагматизмъ не въ правѣ требовать, чтобы его судили исключительно прагматически—въ смыслѣ приспособляемости къ господствующимъ теченіямъ вѣка.

Мы уже видѣли, какое положительное религіозное содержаніе раскрываетъ передъ нами Джемсъ. Но я бы хотѣлъ напомнить уже приведенныя слова относительно прагматизма, который не имѣетъ никакихъ общихъ ученій и догматовъ, а имѣетъ лишь методъ; въ извѣстномъ смыслѣ это приложимо и къ религіозной философіи Джемса. Она расчищаетъ тѣ преграды, которыя стоятъ передъ творческой энергіей вѣрующаго, она научаетъ его безтрепетно смотрѣть въ глаза современной науки, признавать всѣ права эмпирическаго знанія, она, наконецъ, убѣждаетъ, что съ той точки, гдѣ соприкасается сознательная и безсознательная сфера человѣческаго духа, послѣдняя имѣетъ дѣло не съ фикціей, а съ чѣмъ-то вполне реальнымъ. Но далѣе все зависитъ отъ самого человѣка: онъ свободенъ дерзнуть, онъ неотвѣтственъ за эту свободу; ему предстоитъ не истолковывать отъ вѣка данную книгу, а вписывать въ нее новыя строки.

Религіозный субъективизмъ достаточно часто критиковался, и противъ Джемса, при всемъ его психологическомъ различіи отъ Шлейермахера, могутъ быть обращены доводы, направленные противъ послѣдняго. Насколько они силь-

ны? У кого было болѣе развитое чувство космическаго объективнаго порядка, чѣмъ у Гете—вспомнимъ хотя бы его „Nach ewigen ehren Grossen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden“—и гдѣ мы найдемъ большее оправданіе религіознаго субъективизма, чѣмъ въ безсмертныхъ словахъ Фауста въ его признаніи: „Gefühl ist alles, Nam' ist Schall und Rauch“. Можно, конечно, доказывать недостаточность этой основы для созиданія на ней организованнаго и цѣлостнаго религіознаго единства. И однако какой другой путь къ такому единству для современнаго человѣчества, чѣмъ осознанная гармонія переживаній. Единство, наложенное, такъ сказать, сверху, выражающееся въ общемъ признаніи какой-либо формулы, какого-то внѣшняго источника авторитета, кажется поверхностнымъ и скуднымъ. Религія ищетъ большаго. Между тѣмъ, растущее многообразіе религіознаго опыта есть слишкомъ несомнѣнный фактъ душевной жизни, чтобы мы могли съ нимъ не считаться. Можно ли въ этомъ многообразіи найти нѣчто большее, чѣмъ простую анархію? Отъ того или другого отвѣта на этотъ вопросъ зависитъ и нашъ взглядъ на судьбы цивилизованнаго человѣчества. Если нѣтъ, то всѣ современные конфликты между религіей и культурой должны лишь обостряться, достигая той степени болѣзненности, при которой окончательный разрывъ неизбеженъ. Если да, передъ нами открываются всѣ возможности для новаго расцвѣта религіозной жизни и для установленія той подлинной терпимости, внѣ которой никакое коренное моральное обновленіе современныхъ обществъ немыслимо. Нужно только отказаться отъ монистическихъ предразсудковъ, столь пагубныхъ и для религіозной, и для научной свободы. Правовѣріе монизма есть худшее и наиболѣе безпощадное изъ всѣхъ правовѣрій, и борьба съ нимъ Джемса есть сама по себѣ его великая культурная заслуга. А затѣмъ остается довѣріе къ человѣческой природѣ, которое способно безконечно многими путями подниматься къ божеству.

Я могъ бы на этомъ закончить, но Джемсъ возбудилъ слишкомъ большое вниманіе и большой интересъ именно у насъ въ Россіи и кажется невозможно признать это случайнымъ, видѣть лишь нашу чрезмѣрную впечатлительность и отзывчивость на „послѣднія слова“ западной философіи и науки. Джемсъ дѣйствительно соприкасается съ нѣкоторыми особенностями нашего духовнаго склада, какъ онъ проявился въ исторіи русскаго просвѣщенія. Схоластическій интеллектуализмъ, противъ котораго борется Джемсъ, лишь въ незначительной степени оказался нашимъ умственнымъ недугомъ. Быть можетъ самое это качество являлось слѣдствіемъ нѣкоторыхъ культурныхъ изъясновъ недостаточно сильной логической тренировки, недостаточнаго интереса къ чистымъ теоретико-познавательнымъ проблемамъ, недостаточной вообще привычки безусловно отдѣлять область теоретическаго и практическаго разума—но оно неоспоримо. Можно было бы установить точки соприкосновенія у Джемса съ тѣмъ, что въ философіи славянофиловъ было наименѣе условнаго, наиболѣе живого. Съ другой стороны, безспорнымъ для русской науки является принадлежащее къ лучшимъ, драгоцѣннѣйшимъ ея традиціямъ тяготѣніе въ сторону естествознанія—высокая оцѣнка въ ней эмпиризма не въ смыслѣ философскихъ притязаній, а въ смыслѣ плодотворнаго пользованія опытомъ и наблюденіемъ, и насъ не можетъ не привлекать глубоко постоянное стремленіе Джемса—не навязывать эмпирической наукѣ своихъ метафизическихъ гипотезъ, а послушно и внимательно слѣдовать за ея путеводной нитью—стремленіе, которое такъ своеобразно у него сочетается съ супранатурализмомъ.

Но духовный обликъ Джемса этимъ не исчерпывается. Остается еще мѣсто, которое онъ отводитъ человѣческой волѣ съ ея свободой и съ ея отвѣтственностью. Величайшая терпимость, какъ будто бы сочетается съ величайшей требовательностью. Мы не привыкли ни къ тому, ни къ другому, но не чувствуемъ ли мы явственно, что Джемсъ

здѣсь вплотную подходитъ къ самымъ ягучимъ проблемамъ нашей современной культуры.

Передъ современнымъ русскимъ обществомъ встали великіе вопросы—вопросы не только о пересмотрѣ его духовнаго достоянія, но и о какомъ то новомъ актѣ самосознанія и самоопредѣленія. На фонѣ внѣшней, часто столь насъ гнетущей, безсодержательности жизни они съ тѣмъ большею настойчивостью ждутъ своего разрѣшенія, и если мы не можемъ логически формулировать, то инстинктивно ощущаемъ, насколько съ ними связана и возможность, и судьба нашего національнаго возрожденія. Эта связь и даетъ современнымъ исканіямъ, какъ бы ни смотрѣли на нихъ, опредѣленный историческій смыслъ; но создается ли дѣйствительно какая нибудь духовная основа для этого возрожденія?

Недавно у насъ господствовалъ такъ называемый философскій реализмъ, подъ которымъ понимались отчасти матеріалистическое, отчасти позитивистское міровоззрѣніе. Защита идеализма тогда являлась сама по себѣ извѣстнымъ актомъ мужества, защитой свободы противъ застывшаго догматизма. Теперь идеалистамъ уже не нужно доказывать своихъ правъ на существованіе—они общепризнаны, и борются противъ ограниченности и произвольности стараго матеріализма и позитивизма—значить ломиться въ открытую дверь. Но внѣшнему признанію отвѣчаетъ ли внутренній ростъ идеалистической мысли? Мнѣ кажется, люди, искренно дорожащіе поступательнымъ движеніемъ этой мысли, не могутъ не испытывать въ настоящее время глубокихъ сомнѣній, и не разъ они имѣютъ поводъ вспомнить старое мудрое изреченіе: избавьте насъ отъ нашихъ друзей, а отъ враговъ мы сами избавимся. Они не могутъ не испытывать тягостнаго разочарованія, когда подъ флагомъ идеализма сомнительнаго вкуса реторика принимается за вдохновенный пафосъ, когда преодоленіе эмпиризма понимается какъ освобожденіе отъ всякой научной методологіи, а иногда и элементарной логики. И, наконецъ, въ важнѣйшей области

современныхъ исканій—религіозной—особенно останавливаетъ на себѣ эта роковая неспособность отдѣлится вѣчно отъ облекающей его обветшалои формы, которую все равно унесетъ гераклитовскій потокъ вещей. Нельзя достаточно сожалѣть, что пробудившійся религіозный интересъ русскаго общества сталкивается съ этимъ пагубнымъ заблужденіемъ, болѣе чѣмъ какія нибудь отрицательныя доктрины способнымъ питать всѣ антирелигіозныя настроенія и страсти. И если мы слушаемъ проповѣди, изобильныя нравоученія, постоянные призывы къ покаянію въ своихъ и чужихъ грѣхахъ—то мы не видимъ самаго главнаго—чтобы приведены были въ дѣйствіе какія нибудь новыя творческія силы. Кто овладѣетъ тайною ихъ пробужденія, мы не знаемъ, но тѣмъ болѣе должны мы дорожить всякимъ источникомъ свѣта, который среди нашихъ исканій даетъ намъ извѣстную увѣренность, готовность идти далѣе. У Джемса мы и можемъ взять то, что составляетъ его главную силу,—это бодрящее, какъ утренній горный воздухъ, безстрашіе передъ жизнью съ ея безконечнымъ многообразіемъ, но и безконечными возможностями, осуществлять которыя призываетъ человѣка чувство его связи съ высшимъ міромъ, у грани коего онъ стоитъ. Правда, это не проповѣдь, это простое настроеніе, но оно заражаетъ не только искренностью, непритязательностью и въ то же время глубиною человѣка, память о которомъ насъ здѣсь собрала; оно влечетъ насъ, ибо мы въ немъ предчувствуемъ зародыши вѣры, которая дѣйствительно сможетъ двинуть горы.

С. Котляревскій.

Н. И. Пироговъ, какъ типъ русскаго.

И научныя работы, и практическая дѣятельность Николая Ивановича Пирогова оказали немало вліянія на наше развитіе, были тщательно изучаемы и хорошо извѣстны почти всѣмъ образованнымъ людямъ. До сихъ поръ никто не обратилъ вниманія на чисто русскій характеръ Н. И.: безспорно, Пироговъ былъ типическимъ русскимъ. Изученіе характера, всего душевнаго склада Н. И. особенно важно въ виду многосторонней его дѣятельности. Это не былъ узкій специалистъ; Н. И. былъ практическій врачъ, ученый, философъ, педагогъ, государственный дѣятель, помѣщикъ, общественный дѣятель. Изученіе характера Н. И. возможно потому, что онъ оставилъ намъ „Дневникъ стараго врача“, въ которомъ сообщилъ часть своей біографіи и повѣдалъ нѣкоторыя свои мысли. Къ сожалѣнію „Дневникъ“ не законченъ, и потому характеристика Н. И. Пирогова, какъ типическаго русскаго человѣка, обречена на незаконченность; но безспорно, что имѣющійся матерьялъ долженъ быть изученъ въ указанномъ мною направленіи.

Мы должны вполнѣ довѣрять правдивости и искренности Николая Ивановича, писавшаго на склонѣ своей жизни, въ Дневникѣ: „Я остался русскимъ въ душѣ, сохранивъ и хорошія и худыя свойства моей національности“ (т. I. стр. 368). Дѣйствительно, Н. И. былъ вполнѣ русскій человѣкъ; такая яркая личность не можетъ не носить въ себѣ основныхъ свойствъ той національности, къ которой принадлежитъ. Только потертыя, расплывчатая фигуры лишены на-

ціональности; общеизвѣстно, что наиболѣе лишена свойствъ національности, наиболѣе международна современная аристократія.

Николай Ивановичъ категорически утверждаетъ, что онъ остался вѣренъ православію. „Если я спрошу себя теперь, какого я исповѣданія? то отвѣчу на это положительно: *православнаго*, того въ которомъ родился и которое исповѣдывала моя семья“ (т. I. стр. 201). Философъ и натуралистъ искренно почиталъ обряды церкви, былъ настолько щепетиленъ въ этомъ отношеніи, что многимъ непонятна такая его обрядовая строгость. „На страстной я хотѣлъ говѣть, но побоялся испортить только что оправившійся отъ болѣзни желудокъ“ (Севастопольскія письма ст. 101).

Пироговъ вмѣстѣ съ русскимъ народомъ исповѣдовалъ православіе и глубокую преданность къ Монарху. „Одно изъ самыхъ лучшихъ свойствъ нашего народа уваженіе и полное довѣріе къ верховной власти“ (т. I. ст. 283). Едва ли кто усомнится въ полной искренности въ этомъ отношеніи Н. И.; эти строки имъ были написаны за полгода до смерти (2—5 марта 1881 г.), выражали глубокое убѣжденіе всей его жизни. Н. И. горячо любилъ свой народъ, умѣлъ цѣнить его хорошія и худыя свойства; его сужденіе, конечно, имѣетъ высокую цѣнность.

Православный, преданный верховной власти, Н. И. всегда былъ вѣренъ русской народности; это былъ органически, непосредственно русскій человѣкъ, любившій свое родное даже тогда, когда „свое“ давило и причиняло страданіе. „Я отъ 17 до 30 лѣтъ, окруженный чуждою мнѣ народностью въ Дерптѣ, среди которой жилъ, учился и училъ, не потерялъ однако же нисколько привязанности и любви къ отчизнѣ, а потерять въ ту пору было легко: жилось въ отчизнѣ не весело и не такъ привольно, какъ хотѣлось жить въ 20 лѣтъ“. (Т. I. стр. 105), Н. И. какъ крупная, рѣзко очерченная личность, оставался вполне русскимъ въ Дерптѣ, не смотря на свою молодость; онъ вполне понималъ хорошія стороны чужой среды, находилъ нравы

дерптскихъ студентовъ лучше, чѣмъ нравы студентовъ московскихъ, но „даже вовсе и не имѣлъ никакой охоты знакомиться съ студенческимъ {бытомъ въ Дерптѣ“ (I с. 347). Онъ лишь добродушно замѣчаетъ: „а въ Дерптѣ надо было наоборотъ сознаться: что нѣмцу здорово, то русскому смерть“ (I. 346), поэтому о перенесеніи на нашу почву хорошаго въ этихъ нравахъ нечего и думать; для такого вполнѣ русскаго человѣка, какимъ былъ Н. И., эта жизнь, несмотря на ея хорошія стороны, прямо невозможна. Яркая выраженная національность Н. И. именно проявляется тѣмъ, что онъ, проживъ болѣе двѣнадцати лѣтъ „среди чуждой народности“, усвоивъ вполнѣ европейскую науку и культуру, остался вполнѣ русскимъ человѣкомъ; особенно важно, что онъ провелъ „среди чуждой народности“ именно тѣ годы своей жизни, когда складываются убѣжденія и взгляды, былъ многимъ обязанъ чуждой народности. Если бы нужны были еще доказательства, что теряютъ свою національность даже подъ воздѣйствіемъ высшей культуры только слабые, рыхлые, то примѣръ Н. И. могъ бы послужить къ тому убѣдительнымъ аргументомъ. Крупная, сильная личность не можетъ быть безъ яркой національности, не можетъ потерять своей національности.

И по своему высокому умственному развитію, и по своему нравственному совершенству, Пироговъ не могъ не быть патріотомъ; это очевидно. Но самый патріотизмъ Н. И. былъ чисто русскій, національный, характерный для лучшихъ русскихъ людей. Едва ли можно сомнѣваться, что патріотизмъ каждаго народа выражаетъ его національный характеръ, имѣетъ особую окраску; патріотизмъ итальянца значительно отличается отъ патріотизма испанца или англичанина.

Пироговъ не кричалъ о своей любви къ Россіи; объ этомъ глубоко, горячемъ чувствѣ истинные патріоты не любятъ заявлять *orbe et urbi*. Только въ тяжкіе дни Севастопольской осады, въ интимномъ письмѣ къ женѣ изъ-подъ его пера вылилось нѣсколько строкъ, и то онъ писалъ о

своемъ патриотизмъ лишь по поводу общей распущенности: „я люблю. Россію, люблю честь родины, а не чины, это врожденное; его изъ сердца не вырвешь и не передѣлаешь, а когда видишь передъ глазами какъ мало дѣлается для отчизны собственно изъ одной любви къ ней и ея чести, такъ поневолѣ хочешь уйти отъ зла, чтобы не быть по крайней мѣрѣ бездѣйственнымъ свидѣтелемъ“ (Севас. пис. стр. III).

Какъ истинно русскій патриотъ, Н. И. не закрывалъ глазъ на наши недостатки и пороки; какъ тонкій наблюдатель и глубокій мыслитель, онъ подмѣтилъ и оцѣнилъ дурное въ нашей жизни и искренно скорбѣлъ о нашемъ несчастіи. „Мы странны, національно странны и въ нашей оригинальности и въ нашемъ подражаніи. Въ оригинальности мы хотимъ перешеголять всѣхъ другихъ, выдумать разомъ что-нибудь такое, что другимъ никакъ бы не могло придти на умъ. Въ подражаніи мы или рабски подражаемъ или же стараемся попасть опять-таки разомъ на самую послѣднюю ступень“ (т. I. с. 263). Можно лишь пожалѣть, что у насъ позабыта эта мѣткая характеристика, сдѣланная великимъ мудрецомъ. Столь же глубоко другое заключеніе. „Зато, гдѣ нужно соображеніе и здравый смыслъ, чтобы понять, что до многого хорошаго у другихъ нельзя достигнуть, не переживъ сначала всѣхъ фазъ его развитія—тамъ мы пасъ“ (т. I. стр. 264). Увы и это сужденіе Н. И. оказалось пророческимъ; весьма возможно, что эти дурныя свойства нашего характера оказались особенно вредны, именно, потому, что многіе наши лучшіе дѣятели слѣдовали примѣру самого Пирогова, т.-е. стремились „уйти отъ зла, чтобы не быть, по крайней мѣрѣ, бездѣйственнымъ свидѣтелемъ“.

Н. И. ясно понималъ недостатки и правящихъ сферъ, и нашей интеллигенціи; какъ настоящій мудрецъ, онъ не могъ сваливать всю отвѣтственность нашихъ неустройствъ только на первыхъ или вторыхъ, какъ то обычно дѣлаютъ поверхностные умы.

Въ Севастополѣ онъ хорошо ознакомился съ властью иму-

щими. „Но, право, если взглянешь на эту смѣсь нашей посредственности, безталанства, односторонности и низости, то поневолѣ, какъ ни велика надежда на Бога и храбрость войска, начинаешь опасаться за участь Севастополя“ (Сев. пис. с. 112).

Не менѣе рѣзко онъ характеризовалъ нашу интеллигенцію, „наше facsimile культурнаго сословія—трень-брень: кое-какое чиновничество, кое-какое купечество, кое-какое духовенство, все частичное“ (т. I. с. 254). Послѣднія строки были написаны 4 марта 1881 г., слѣдовательно, вытекали изъ наблюдений въ теченіе всей жизни. Тяжело было умирать Н. И. съ такими мрачными мыслями.

Горячо любившій все родное, Пироговъ безпристрастно относился къ чужому, цѣнилъ въ другихъ народностяхъ заслуживающее уваженія. Чисто по-русски онъ объясняетъ эту особенность русскаго патріотизма. „Намъ не трудно быть безпристрастными къ чужому. У насъ свое дѣйствительно и существенно хорошее рѣдкая птица“ (т. I с. 367).

Какъ чисто русскій человѣкъ, Н. И. съ уваженіемъ, но безъ симпатіи относился къ нѣмцамъ-балтамъ... „съ нѣмцами и съ культурнымъ духомъ нѣмецкой націи остался навсегда связаннымъ узами уваженія и благодарности, безъ всякаго пристрастія къ тому, что въ нѣмцѣ дѣйствительно нестерпимо для русскаго, а можетъ быть и вообще для славянина“ (т. I. ст. 268). Н. И. съ его глубокимъ русскимъ патріотизмомъ, уважалъ патріотизмъ другихъ національностей. „Вѣдь не можемъ мы въ самомъ дѣлѣ винить націю—и націю, очевидно, даровитую и высоко-культурную, что она предпочитаетъ и старается предпочитать свое чужому“ (т. I. с. 367).

Наблюдая жизнь другихъ народностей, Н. И. сумѣлъ найти въ ней хорошее, достойное уваженія и подражанія; ему не доставляло удовольствія находить доказательства превосходства собственной народности сравнительно съ другими, какъ то дѣлаютъ квасные патріоты; нѣтъ, онъ искренно желалъ, чтобы русскіе переняли у другихъ на-

родовъ то, что составляло силу и величіе послѣднихъ. Такъ, занимая высокій постъ попечителя Одесскаго Учебнаго Округа, онъ помѣщаетъ въ Одесскомъ Вѣстникѣ большую статью объ Одесской Талмудъ-Торѣ; въ этой горячо написанной статьѣ Пироговъ описываетъ прекрасное устройство этой школы и настоятельно совѣтуетъ русскимъ подражать евреямъ въ ихъ заботахъ объ образованіи дѣтей. Если принять во вниманіе, какъ въ то время всѣ относились къ евреямъ, смотрѣли на нихъ сверху внизъ, то увѣщаніе попечителя учебнаго округа, обращенное къ русскому обществу, подражать евреямъ является настоящимъ подвигомъ.

Пироговъ, не интересовавшійся студенческой жизнью въ Дерптѣ, обратилъ вниманіе на хорошія свойства эстовъ; „эстъ, несмотря на свою неразвитость, не лѣнивъ, настойчивъ и терпѣливъ; это могъ каждый изъ насъ замѣтить, вышедъ въ поле и наблюдая, съ какимъ настойчивымъ трудомъ надо было орать пахарю на почвѣ, усѣянной валунами“ (т. I. с. 372). Отъ наблюдательности Н. И. не ускользнула даровитость латышей.

Н. И., по своимъ вкусамъ и привычкамъ былъ вполнѣ русскій; онъ, насколько извѣстно, тяготился жизнью за границей; несомнѣнно, что если бы онъ пожелалъ жить за границей, то могъ бы, пользуясь своими связями, оставаться тамъ и послѣ 1866 г. Я думаю, что весьма ясно свидѣтельствуется чисто русскій складъ Н. И. то обстоятельство, что онъ пятнадцать лѣтъ прожилъ въ деревнѣ; въ этомъ отношеніи Пироговъ составляетъ исключеніе среди нашихъ ученыхъ и сановниковъ, по выходѣ въ отставку живущихъ въ большихъ городахъ и курортахъ. Н. И. родился въ Москвѣ, всю свою жизнь провелъ въ городахъ, но когда закончилась его научная и общественная дѣятельность, его потянуло въ деревню, на лоно природы. Какъ лучший сынъ земледѣльческаго народа, Н. И. выше всего цѣнилъ деревню, уединенную жизнь на лонѣ природы. Онъ располагалъ достаточными средствами, чтобы жить по своему вкусу, и

какъ извѣстно, не соскучился въ своемъ имѣніи, не покидалъ его иначе, какъ по необходимости. Онъ не скучалъ среди полей и снѣговъ, не желалъ пользоваться удобствами большихъ городовъ; узнавъ о своей неизлѣчимой болѣзни, Н. И. поѣхалъ умирать въ свою деревню, гдѣ и переносилъ предсмертныя страданія, какъ истинный христіанинъ.

Чтобы покончить съ характеристикой Н. И. въ этомъ отношеніи, укажу еще на три черты характера Пирогова, свидѣтельствующія о его чисто-русской натурѣ.

Н. И. любилъ наши обычаи, цѣнилъ русское хлѣбосольство; даже въ тяжелые дни Севастопольской осады нарушение княземъ Меншиковымъ русскаго обычая вызвало со стороны Пирогова порицаніе. „Съ утра (1 января) заперъ (Меншиковъ) ворота на замокъ, не принималъ никого и не дѣлалъ визитовъ; это по-моему не худо, а худо то, что онъ никого не угостилъ обѣдомъ... Это не по-русски“ (Севаст. пис. 55). Это замѣчаніе въ письмѣ къ женѣ ясно указываетъ, что Н. И. не нравилось отступленіе, даже мелкое, отъ нашихъ добрыхъ обычаевъ.

Въ Дневникѣ, на страницахъ 89—96, живо описана жизнь кота Пирогова; съ такою любовью, съ такою чуткостью могъ описывать душу животнаго только соотечественникъ авторовъ Муму и Холстомѣра; безспорно, что ни въ одной литературѣ нѣтъ такого теплаго, такого проникновеннаго описанія страданій животныхъ какъ въ нашей. Мишка Пирогова можетъ занять почетное мѣсто рядомъ съ Муму и Холстомѣромъ.

Очень цѣнно замѣчаніе Пирогова: „Весьма отличительная черта въ характерѣ русскаго народа, отличающая его отъ западныхъ націй и даже отъ южныхъ славянъ это совершенное отсутствіе бережливости“ (т. I, с. 289). И въ этомъ отношеніи Н. И. былъ вполне русскій. „Ко многимъ моимъ недостаткамъ и слабостямъ того времени я отношу еще неумѣнье и нежеланіе вести счетъ деньгамъ“ (т. I, стр. 402). Самъ Пироговъ придаетъ настолько большое

значеніе этому недостатку, что неоднократно къ нему возвращается. „Получивъ въ началѣ мѣсяца жалованье, я никогда не могъ свести концы съ концами, и нерѣдко случалось въ Дерптѣ, что къ концу мѣсяца я сидѣлъ безъ чаю или безъ сахара“ (т. I, с. 403). Какъ человѣкъ вполне правдивый, Н. И. не скрывалъ своего недостатка; нерасчетливость и неаккуратность Пирогова въ денежных дѣлахъ была дѣйствительно чисто русская; такъ изъ Севастополя онъ писалъ женѣ: „Пожалуйста, не забудь написать, сколько пожертвованныхъ денегъ я взялъ съ собою; я теперь свожу счеты, мнѣ кажется было 4000; но ты справишься съ письмами Безбородко, сколько онъ прислалъ—я забылъ“ (Сев. пис. 87). Только у насъ лица высокаго развитія и несомнѣнной честности могутъ быть такъ неаккуратны съ общественными деньгами. Н. И. прекрасно понималъ, какая точность необходима по отношенію къ пожертвованнымъ на больныхъ деньгамъ, но, какъ извѣстно, натура сильнѣе разсудка.

Лучшія стороны русскаго характера нашли себѣ самое полное воплощеніе въ личности Николая Ивановича—это нравственная чуткость, строгость къ самому себѣ, безусловная искренность и правдивость.

Вся наша художественная литература, вся наша критика ясно свидѣтельствуютъ, что для русскихъ самые важные, самые жгучіе вопросы—это вопросы нравственной жизни. Для русскихъ главное—это этическая сторона жизни; болѣе всего вниманія русскіе отдають вопросамъ нравственности. Это настолько общеизвѣстно, что едва-ли нужно останавливаться на этомъ вопросѣ ¹⁾.

¹⁾ Профессоръ Сикорскій утверждаетъ, что „славяне вообще и русскіе въ частности отличаются наклонностью къ внутреннему анализу, въ особенности къ анализу нравственному“ (Сборникъ научно-литературныхъ статей „Черты изъ психологіи славянъ“, стр. 52). Также говоритъ Осипъ Лурье: „Всякій народъ создаетъ философію, которая ему свойственна и которая отражаетъ его національную душу. Характеръ русской философіи по существу моральный“. „Общая мысль русскихъ философовъ—это мораль“. (Ossip Lourie. La philosophie russe contemporaine. p. 161, 162). Къ такимъ же заклю-

„Дневникъ стараго врача“ прежде всего поражаетъ скромностью автора. Если бы этотъ дневникъ былъ переведенъ на иностранный языкъ, при чемъ были бы опущены философскія и психологическія разсужденія автора, иностранецъ, незнакомый съ именемъ Пирогова, подумалъ бы, что этотъ дневникъ принадлежитъ самому обыкновенному профессору хирургіи, извѣстному нѣкоторымъ товарищамъ по специальности. Ни одного намека на крупныя заслуги, ни малѣйшаго чванства, увы, столь частаго у великихъ ученыхъ, въ этомъ дневникѣ мы не находимъ. О своихъ заслугахъ, о своихъ успѣхахъ Н. И. не находитъ нужнымъ вспоминать; отъ всего Дневника вѣетъ удивительной скромностью и правдивостью. Кто встрѣчается съ современными знаменитыми учеными, тотъ согласится со мною, что Н. И. составляетъ въ этомъ отношеніи крайне рѣдкое исключеніе. Повторяю, что „Дневникъ стараго врача“ совершенно не похожъ на обычныя автобіографіи: Н. И. ничего хорошаго о себѣ не говоритъ, не сообщаетъ о своихъ триумфахъ, не описываетъ своихъ подвиговъ. Лишь однажды онъ упоминаетъ о своемъ успѣхѣ; но припомнить почти сорокъ лѣтъ спустя и найти нужнымъ описать *такой* успѣхъ могъ только человѣкъ крайне скромный, выше всего цѣнившій уваженіе добродѣтельныхъ людей. „Появленіе на свѣтъ 1-й части моихъ клиническихъ анналовъ доставило мнѣ, почти въ одно и то же время, пріятность и выгоду... Энгельгардтъ (профессоръ минералогіи), цензоръ и ревностный піэтистъ, неожиданно является ко мнѣ, вынимаетъ изъ кармана одинъ листъ моихъ анналовъ, читаетъ вслухъ, взволнованнымъ голосомъ и со слезами на глазахъ, мое откровенное признаніе въ грубѣйшей ошибкѣ діагноза, въ одномъ случаѣ, причинившей смерть больному; а за признаніемъ слѣдовалъ упрекъ своему тщеславію и самомнѣнію. Прочитавъ, Энгельгардтъ жметъ мою руку, обнимаетъ меня и разстроганный до нельзя уходитъ“.

ченіямъ пришли Legras (Au pays russes) и Fouillée. (Esquisse de psychologie des peuples europeens).

„Этой сцены я никогда не забуду; она была слишкомъ отрадна для меня“. Если судить по „Дневнику стараго врача“, этотъ успѣхъ былъ наиболѣе дорогъ для Пирогова. Умалчивая о своихъ заслугахъ и добрыхъ дѣлахъ, Н. И. подробно, не щадя себя, останавливается на своихъ недостаткахъ, своихъ дурныхъ поступкахъ, но „Дневникъ стараго врача“ ничуть не похожъ на Confessions Ж. Ж. Руссо; это не болѣзненное стремленіе къ самообвиненію и самобичеванію; нѣтъ, это воспоминанія правдиваго, нравственно чуткаго человѣка.

Н. И. ясно сознавалъ собственное несовершенство, горячо желалъ быть правдивымъ: „Притомъ я эгоистическій самоѣдъ и потому опасаюсь самого себя, чтобы описаніе моего внутренняго быта во всеуслышаніе не было принято мною самимъ за тщеславіе, желаніе рисоваться и оригинальничать, а все это не повредило бы внутренней правдѣ, которую я желалъ бы сохранить въ наичистѣйшемъ видѣ въ моихъ запискахъ“. Вотъ это-то стремленіе къ внутренней правдѣ и составляетъ главную цѣнность „Дневника стараго врача“. Такой дневникъ могъ оставить человѣкъ, ненавидящій позу и рисовку, горячо любящій внутреннюю правду.

Искренняя правдивость—основной фонъ „Дневника стараго врача“; описывая свою жизнь, Н. И. не умолчалъ и о своихъ недостаткахъ. „У насъ у всѣхъ на днѣ души довольно грязи; если, опустившись на это дно, ее взбаламутишь, то потомъ самъ не отличишь чистаго отъ грѣховнаго“— Н. И. зналъ какъ трудно разобратъся даже въ собственныхъ недостаткахъ, ужасался, какъ человѣкъ одаренный чуткой совѣстью, этихъ недостатковъ. Какъ чисто русскій человѣкъ, Н. И. былъ далекъ отъ того, чтобы считать себя совершенствомъ; онъ ясно понималъ, что онъ человѣкъ грѣшный и самъ ужасался своему нравственному несовершенству. Онъ, какъ русскій интеллигентъ, былъ замученъ „рефлексіей“, самоанализомъ; не думаю, чтобы мы уступали въ этомъ отношеніи интеллигенціи другихъ странъ. Жгучее и

постоянное недовольство собою—прямо характерно для русскаго интеллигента и, вѣроятно, для русскаго человѣка вообще, но, понятно, мы мало знаемъ народъ, чтобы судить, насколько тамъ развито „самоѣдство“. Н. И. два раза называетъ себя самоѣдомъ („Я, какъ самоѣдъ“. I. 6.), поэтому едва ли это случайно сорвавшееся съ пера слово. Н. И. дѣйствительно былъ „самоѣдомъ“. „Иногда ни съ того, ни съ сего приходятъ мысли до того низкія и подлыя, что при первомъ своемъ появленіи изъ тайника души, невольно бросаются въ краску“ (I. с. 6.).

Н. И. не вспоминалъ о своихъ заслугахъ, о своихъ добрыхъ и хорошихъ дѣлахъ, но не забывалъ о своихъ дурныхъ поступкахъ; онъ подробно описываетъ свои ошибки, свои проступки, съ поразительною откровенностью; но въ „Дневникѣ стараго врача“, нѣтъ того патологическаго отѣнка, который бросается въ глаза въ Confessions Ж.-Ж. Руссо.

Пироговъ правдиво и строго относится къ себѣ, строже чѣмъ его современники и даже противники; но эта строгость и указываетъ на высокое нравственное развитіе Н. И. „Я сознавалъ свои недостатки какъ профессора“ (I. с. 476), пишетъ Н. И. про Дерптскій періодъ своей жизни. „Могъ ли я, молодой, малоопытный человѣкъ быть настоящимъ наставникомъ хирургіи?!“ (I. с. 479). Мы знаемъ, какъ высоко цѣнили дѣятельность Пирогова въ это время.

Пироговъ подробно описываетъ какъ онъ два раза по приѣздѣ въ Дерпт хотѣлъ пустить пыль въ глаза; увы, такія выходки, какъ это всѣмъ извѣстно, очень часты въ жизни почти всѣхъ, но Н. И. всю жизнь не могъ забыть объ этихъ, въ сущности, невинныхъ, не причинившихъ никому вреда выходкахъ. „Въ другомъ случаѣ мое самомнѣніе поставило меня въ чистые дураки... случай этотъ памятенъ мнѣ и до сихъ поръ бросаетъ меня въ краску“ (I. с. 398). Это писалъ старикъ, спѣшившій описать свою жизнь; такая нравственная чуткость встрѣчается очень рѣдко.

Пирогова мучило сознаніе, что онъ оказался неблагодар-

нымъ по отношенію къ лицамъ, сдѣлавшимъ ему добро. „Въ душѣ я никогда не былъ неблагодарнымъ, но увѣ! на дѣлѣ я не сумѣлъ или даже не захотѣлъ (кто доберется до правды, роясь въ хламъ стараго сердца!) быть благодарнымъ именно тамъ, гдѣ благодарность была священнымъ долгомъ“ (I. с. 301). Къ этой темѣ Пироговъ возвращается на стр. 207. „И за все это, чѣмъ же я отблагодарилъ его? Ничѣмъ, скверная черта...“

Мучили Н. И. воспоминанія о страданіяхъ, причиненныхъ имъ животнымъ при опытахъ (стр. 101 и 242): „Еще тяжелѣе бываетъ мнѣ, когда находитъ на меня воспоминаніе объ оперированномъ также лѣтъ сорокъ тому назадъ старикѣ“ (I. с. 102); камня въ мочевомъ пузырьѣ не оказалось, и Пироговъ разсердился по поводу этой ошибки настолько, что послалъ старика „къ чорту“.

Н. И., какъ хорошій русскій человѣкъ, желалъ „покаяться“ предъ всѣми въ совершенныхъ имъ проступкахъ; великій знатокъ русской души, Достоевскій, выяснилъ намъ эту черту русскаго характера. Только этимъ можно объяснить столь необычныя въ автобіографіяхъ строки. „Я нерѣдко по недостатку денегъ къ концу мѣсяца оставался день или два безъ сахара, и вотъ, въ одинъ изъ такихъ дней, меня чортъ попуталъ взять тайкомъ три-четыре куска сахара изъ жестянки Иноземцева. Онъ какъ-то замѣтилъ это и заперъ жестянку. О, позоръ! дорого бы я далъ, чтобы это не было былью. Кстати повинюсь и въ воровствѣ съ книгами. Я всю мою жизнь утаилъ, т.-е. взялъ, не отдалъ три книги, а потомъ, когда хотѣлъ ихъ возвратить, то было некому или я отъ стыда откладывалъ все и откладывалъ возвращеніе“. (I. ст. 345). Такая правдивость и искренность возможны только для очень крупнаго человѣка; но желаніе покаяться „повинюсь“—именно характерно для русскаго; сколько я помню, такихъ откровенныхъ признаній я не читалъ ни въ одной автобіографіи.

Для русскаго человѣка добро выше, важнѣе истины и красоты, наука и искусство должны служить нравственности:

главный смыслъ жизни для Н. И. состоялъ въ разрѣшеніи этическихъ проблемъ ¹⁾. Сомнѣніе и горячее желаніе понять смыслъ жизни—вотъ на что были потрачены больше всего душевныя силы Н. И. Онъ ясно сознавалъ, что намъ недостаетъ вѣры въ самихъ себя. „Мы всѣ извѣрились въ себя самихъ“ (I. с. 52), да едва ли мы и имѣемъ право на самоувѣренность. Пироговъ съ его яснымъ и глубокимъ умомъ понималъ, какъ мало у насъ правъ на самоувѣренность. „Есть вещи на свѣтѣ, къ которымъ и такое надежное средство, какъ опытъ, непримѣнимо, а между тѣмъ эти вещи—это вопросы жизни, безъ разрѣшенія которыхъ для себя, хотя бы приблизительно, умирать не хочется“ (I. с. 5). Это жгучее исканіе правды, думаю я, было главнымъ мотивомъ удаленія въ деревню; въ уединеніи, на досугѣ, Н. И. отдался всецѣло размышленіямъ о мучившихъ его чуткую душу вопросамъ.

15 января 1880 г. Пироговъ записалъ въ дневникъ: „Вчера вечеромъ я ѣхалъ съ полевого тока; было морозно и ясно. Я сидѣлъ въ саняхъ спиною къ заходящему солнцу... Игра и переливы цвѣтовъ изъ зеленоватаго въ палевый и свѣтло-голубой на горизонтѣ и изъ розоваго въ блѣдно-фіолетовый, со множествомъ блестокъ на снѣгу, такъ обворожали меня, мнѣ дышалось студенымъ воздухомъ такъ легко и привольно, что я невольно началъ пародировать упрекъ жизни Пушкина и про себя шепталъ съ намернувшимися на глазахъ слезами: „Не случайный, не напрасный...“ Эстетическое воспріятіе вызвало у Н. И. размышленія о смыслѣ жизни, направило его мысль на поиски правды. Этотъ эпизодъ весьма ясно указываетъ на чисто русскій характеръ Пирогова; ни въ одной странѣ не было литературной критики подобной нашей, искавшей въ художественныхъ произведеніяхъ руководства нравственной жизни. Для Пиро-

¹⁾ Fouillee (*L'Avenir de la metaphysique*. p. 188) прекрасно опредѣлилъ такую дѣятельность „la plus haute action est précisément une speculation sur le grand inconnu“.

гова, какъ чисто-русскаго человѣка, красота не имѣла самодовлѣющаго значенія.

Также для Н. И. была несомнѣнна первенствующая роль нравственной жизни по сравненію съ умственной: „Напрасно утверждаютъ такіе историки, какъ Бокль, и съ нимъ большая часть новаго поколѣнія, что человѣчество обязано преимущественно развитію научныхъ истинъ въ обществѣ, а нравственная нисколько будто бы не содѣйствовала его преуспѣянію, т.-е. прогрессу, счастью и благополучію“. „Что было бы этическое наше начало, если бы вѣчная и цѣльная истина не служила ему основою?“ (I. с. 55).

Благоговѣніе передъ „истиной“, горячая любовь къ ней составляютъ сущность всего характера Пирогова, но его русскій скептическій умъ подсказываетъ ему недоступность, непостижимость для насъ истины. „Истина такъ свѣтла, что безъ иллюзіи одно только стремленіе къ ней ослѣпило бы уже насъ, поэтому ложь сдѣлалась неизбежной для насъ при непреодолимомъ влеченіи къ истинѣ“ (I. с. 56). „Идеальность получаетъ еще болѣе рельефа, когда раскрываетъ неизбежныя во всякомъ дѣлѣ ошибки и слабости“.

Само собою разумѣется, что такіа высоконравственныя личности, какъ Пироговъ, всюду составляютъ рѣдкое исключеніе, и потому изученіе нравственнаго облика Н. И. не можетъ уяснить намъ состоянія нравственности Россіи въ XIX-мъ столѣтіи. Мы можемъ лишь гордиться тѣмъ, что мы оцѣнили по достоинству Н. И.; наша интеллигенція въ Пироговъ больше всего цѣнила великаго гуманиста, свѣтлую нравственную личность; ни одинъ ученый, ни одинъ общественный дѣятель не возбуждалъ такой преданности къ себѣ, какъ Пироговъ. Многіе не знаютъ всѣхъ научныхъ заслугъ Пирогова, многимъ антипатичны политическіе взгляды Н. И., но для всѣхъ обаятеленъ Пироговъ-гуманистъ. Едва ли я ошибаюсь, объясняя это общее поклоненіе Пирогову тѣмъ, что Н. И. полнѣе, совершеннѣе другихъ олицетворялъ собою нашъ нравственный идеалъ. Положительно нельзя прочесть „Дневникъ стараго врача“ и не

полюбить автора; его писалъ нашъ лучший гражданинъ, всѣмъ намъ понятный.

Возсозданіе нравственнаго облика Н. И. не входитъ въ мою задачу; я ограничусь лишь тѣмъ, что напомнимъ объ основныхъ началахъ морали Пирогова.

Пироговъ, конечно, не могъ мириться съ утилитарной моралью; это мораль англійская какъ вполнѣ вѣрно говоритъ Ницше ¹⁾, а Н. И. былъ чисто русскій человѣкъ. „И какая нравственность возможна безъ идеала? Тѣ обманываютъ и себя и другихъ, которые полагаютъ основы нравственности въ взаимныхъ интересахъ, эгоизмъ и т. п. Они берутъ одни внѣшнія проявленія, одну, такъ сказать, обрядную сторону нашего нравственнаго быта и не даютъ себѣ труда заглянуть глубже внутрь въ самихъ себя...“

Пироговъ исповѣдывалъ мораль, разработанную французскими мыслителями,—истинный гуманизмъ; именно эта мораль искренно и глубоко воспринята нашей интеллигенціей и, можетъ быть, ранѣе всѣхъ Пироговымъ; весьма возможно, что Н. И. совершенно самостоятельно выработалъ себѣ эти взгляды; его вліяніе было громадно, и потому распространеніе этой морали среди нашей интеллигенціи, до нѣкоторой степени, нужно приписать Н. И. Именно эта мораль родственна мягкой славянской душѣ; не даромъ наша интеллигенція такъ чтитъ Пирогова.

Мораль Пирогова резюмируется полнѣе всего въ его стихотвореніи, посвященномъ А. В. (Севастоп. письма стр. 166 и 170.)

«Быть счастливымъ счастьемъ другихъ—

Вотъ настоящее счастье, вотъ жизни земной идеаль.

Любовью къ ближнему чистой, глубокой проникнуть

быть долженъ,

Кто счастья земного въ счастья ищетъ другихъ».

Горячая, дѣятельная любовь къ людямъ неразрывна съ уваженіемъ къ человѣку, къ человѣческому достоинству.

¹⁾ Вd. VII; S. 184.

Въ злодѣѣ и добромъ

Идеалъ человека должны мы любить...

.....
Идеалъ человекѣа чтить мы должны и любить...

Конечно, это настоящая христіанская мораль; если Достоевскій и преувеличивалъ, утверждая, что нашъ народъ полнѣе всѣхъ воспринялъ духъ христіанства, то несомнѣнно, что почитаніе Пирогова указываетъ на большую нравственную чуткость нашей интеллигенціи. Чтобы закончить съ этою стороною духовной личности Пирогова, напомнимъ, что русская натура Пирогова проявилась и въ его отношеніи къ женщинѣ, въ вѣрѣ въ ея морализующее вліяніе. Великая княгиня Елена Павловна „сдѣлала переворотъ въ госпиталѣхъ, введя въ нихъ чуткій женскій элементъ при уходѣ за больными“ (Севас. пис. с. 51); „женщины даже въ управленіи многихъ общественныхъ учрежденій болѣе одарены способностями чѣмъ мужчины“ (т. II, с. 506). Кто знаетъ общественную жизнь за границей, тотъ согласится со мною, что нигдѣ нѣтъ столько сторонниковъ равноправія, какъ у насъ, нигдѣ нѣтъ столько вѣры въ высшія способности женщинъ, какъ у насъ.

Много поработавъ для науки, послѣ плодотворной общественной дѣятельности, Н. И., какъ настоящій русскій старецъ, свои послѣдніе годы провелъ въ размышленіи надъ основными проблемами бытія. Въ этомъ отношеніи его подражателемъ является современный „властитель душъ“, также подъ старость измѣнившій свою дѣятельность, съ юношескимъ пыломъ увлекшійся рѣшеніемъ тѣхъ же вопросовъ. Дѣйствительно, сходство между этими двумя мудрецами бросается въ глаза; Пироговъ лучшіе годы своей жизни отдалъ наукѣ, Л. Н. Толстой искусству; оба поработали на педагогическомъ поприщѣ; оба наши великіе мыслителя, достигнувъ высшей славы и полного благополучія, въ послѣдній періодъ своей жизни всецѣло занялись философіей. Л. Н. возвращался къ искусству, Н. И. занимался медицинской практикой, помогаль страждущимъ воинамъ

въ 1870—71 гг. и въ 1877—78 гг. Первый періодъ дѣятельности этихъ двухъ лучшихъ согражданъ сходенъ въ томъ отношеніи, что Пироговъ заинтересовалъ Европу русской наукой, Л. Толстой прославилъ во всемъ мірѣ русское искусство. Я не смѣю сравнивать педагогическую дѣятельность Пирогова и Л. Толстого; насколько я могу понять, педагоги болѣе цѣнятъ педагогическую дѣятельность Н. И.; въ качествѣ образованнаго гражданина и профессора, я могу лишь сказать, что педагогическая дѣятельность и Н. И., и Л. Н. имѣетъ сравнительно меньшее значеніе въ ихъ плодотворной жизни: печальнѣйшее положеніе нашей школы является тому доказательствомъ. Мы имѣемъ право гордиться нашей хирургіей и всей медициной, такъ же какъ и нашимъ искусствомъ, но, увы, намъ слѣдуетъ лишь скорбѣть о нашей школѣ.

Вполнѣ понятно, почему философія Л. Н. имѣла у насъ большое вліяніе; къ сожалѣнію Н. И. умеръ сравнительно рано, а при жизни онъ не дѣлился своими мыслями. „Дневникъ стараго врача“ не могъ получить широкаго распространенія; великія мысли въ этомъ драгоценномъ дневникѣ изложены отрывочно, разбросаны, не приведены въ систему, многое изложено очень кратко, намеками. По моему глубокому убѣжденію, въ этомъ послѣднемъ твореніи Н. И. мы имѣемъ самое высшее проявленіе нашей философской мысли. Такъ какъ философія Пирогова уже была предметомъ работъ Пяковского (Пироговъ какъ психологъ, философъ и богословъ. Вопросы философіи 1893) и Д. Добромыслова (Философія Пирогова по его Дневнику. Вѣра и Разумъ 1893), то нѣтъ надобности подробно останавливаться на этомъ вопросѣ.

Въ философіи Н. Пирогова, такъ же какъ и въ философіи Л. Толстого, во главѣ угла стоитъ пониманіе Божества. Пироговъ такъ же какъ и Толстой съ большими душевными муками вырабатывалъ рѣшеніе этого главнаго во всей ихъ философіи вопроса. „Начну съ того, что вѣру я считаю такою психическою способностью человѣка, которая болѣе

всѣхъ другихъ отличаетъ его отъ животныхъ“ (т. I с. 168). „Мой бѣдный умъ и останавливаясь на вселенной (вмѣсто Бога) благоговѣлъ предъ нею, какъ передъ безпредѣльнымъ и вѣчнымъ началомъ“ (т. I с. 158). „Мой бѣдный, не разъ блуждающій умъ остановился на этомъ признаніи; для меня существованіе верховнаго разума и верховной воли сдѣлалось такою же необходимостью какъ мое собственное умственное и нравственное существованіе“ (т. I с. 172).

Не смотря на значительное различіе религіознаго пониманія Пирогова и Л. Толстого, въ основѣ, по существу, ихъ вѣрованія сходны. „Всеобъемлющая любовь и благодать Святаго Духа это два существенные элемента идеала вѣры Христовой, отличающей ее отъ морали, какъ небо отъ земли“ (т. I с. 178). „Одно мнѣ кажется несомнѣстимымъ съ духомъ ученія Христа—это догматизмъ и доктринерство“ (т. I с. 179). „Вѣруя, что основной идеаль ученія Христа, по своей недосыгаемости, останется вѣчнымъ и вѣчно будетъ вліять на души, ищущія мира, черезъ внутреннюю связь съ Божествомъ, мы ни минуты не можемъ сомнѣваться и въ томъ, что этому ученію суждено быть неугасаемымъ маякомъ на извилистомъ пути нашего прогресса“ (т. I с. 182).

Едва ли можно сомнѣваться, что Н. И., какъ многіе русскіе ученые, рано почувствовалъ утомленіе и разочарованіе. Послѣдній періодъ своей жизни, т.-е. съ 1866 г., онъ уже отдыхалъ отъ работы и мало читалъ; къ такому выводу слѣдуетъ придти на основаніи его собственнаго признанія: „Современная философія безсознательнаго, которой я, признаюсь, не читалъ“ (т. I с. 157). Такъ какъ Пироговъ въ этотъ періодъ своей жизни именно работалъ надъ философскими проблемами, его признаніе объясняетъ намъ, почему Н. И. не удалось разработать и систематизировать свои идеи. Онъ не находить нужнымъ изучать философскія творенія, даже наиболѣе интересовавшія современниковъ. Немалое значеніе имѣла и крайняя скромность Пирогова. „Я не претендую на званіе философа“ (т. I с. 23). Не при-

давая большой цѣнности своимъ философскимъ идеямъ, не считая ихъ особенно важными, Н. И. не могъ заняться ихъ разработкой и систематизаціей. Увы, здѣсь мы должны пожалѣть, что „худыя и хорошія свойства нашей національности“ лишили насъ цѣльной философской доктрины великаго нашего мыслителя.

Даже философія Н. И. представляетъ собою самое яркое проявленіе нашего національнаго духа.

Философія Пирогова, по его собственному опредѣленію, есть „раціональный эмпиризмъ“ (т. I с. 44). Едва ли у насъ и возможно другое міропониманіе: раціональный эмпиризмъ наиболѣе соотвѣтствуетъ свойствамъ нашего ума; другое міропониманіе, по крайней мѣрѣ теперь и въ ближайшемъ будущемъ, едва ли у насъ приеменно. Въ философскомъ міропониманіи ясно и рѣзко проявилось основное свойство ума Н. И. „Я независимый, т.-е. независимый отъ предвзятыхъ мнѣній и доктринъ“ (т. I с. 163). Именно это свойство присуще русскому человѣку; одинъ европейски извѣстный ученый, знавшій (Бенедиктъ) много нашихъ интеллигентовъ, неоднократно бывавшій въ Россіи, говорилъ мнѣ, что залогомъ нашего прогресса онъ считаетъ, что мы болѣе другихъ народовъ независимы отъ предвзятыхъ доктринъ.

Наконецъ, несомнѣнно чисто русское міропониманіе, выработанное и исповѣдуемое почти всѣмъ народомъ, лежитъ въ основѣ міропониманія Н. И. „Я за *предопредѣленіе*. По-моему, все, что *случается*, должно было *случиться* и не быть не могло... Значитъ фатализмъ. Да, какъ умозрѣніе, наиболѣе уживающееся въ моемъ умѣ и потому кажущееся мнѣ наиболѣе логическимъ и послѣдовательнымъ... а послѣдовательно строгое примѣненіе къ жизни ученія о предопредѣленіи должно вести къ полному бездѣйствію“. Очевидно ближайшее сродство міровоззрѣній нашего народа и Н. И.; конечно, основная, общая и народу, и Н. И. идея развита и поставлена Пироговымъ философски, не такъ какъ выражаетъ ее народъ. Такъ же, какъ и нашъ народъ, Пироговъ не исповѣдывалъ послѣдовательнаго фатализма.

Понятно, что въ чисто научной области, какова хирургія, не могли проявиться оригинальныя свойства русскаго ума Пирогова; нужно лишь отмѣтить раннее развитіе Н. И., трезвость ума, отвращеніе къ показному, театральности, ненависть къ доктринерству. Очень скоро молодой ученый понялъ полную несостоятельность хирургіи даже въ лучшихъ клиникахъ; раннее развитіе и трезвость ума Н. И. доказываются тѣмъ, что онъ вполне понялъ и научную несостоятельность, и ремесленное отношеніе къ дѣлу первыхъ корифеевъ хирургіи того времени. Можетъ быть, правильнѣе это отнести на счетъ высокой талантливости нашего великаго хирурга.

Свойства русскаго человѣка проявились въ отвращеніи Н. И. къ показному, къ доктринерству. „Я убѣдился достаточно, что нерѣдко принимались мѣры въ знаменитыхъ клиническихъ заведеніяхъ не для открытія, а для затемненія научной истины“ (т. I с. 480). По поводу нѣмецкихъ хирурговъ, защитниковъ медленнаго производства операцій, Пироговъ выразился весьма рѣзко; ихъ пациентовъ онъ называлъ мучениками „безмозглаго доктринерства“ (т. I с. 440). Нашихъ врачей можно винить во многомъ, но безусловно нельзя винить ни въ стремленіи къ шарлатанству, ни въ безмозглому доктринерствѣ. Почти всѣмъ нашимъ врачамъ и шарлатанство, и доктринерство такъ же противны, какъ и нашему великому учителю; въ этомъ отношеніи Н. И. безспорно лучший русскій врачъ. Конечно, я знаю, что шарлатанство и доктринерство нигдѣ не считаются добродѣтелью, но и я видѣлъ въ заграничныхъ „знаменитыхъ клиническихъ заведеніяхъ“ стремленіе пустить пыль въ глаза; даже извѣстные ученые не стѣснялись устраивать фокусы съ внушеніемъ и гипнозомъ. Также удивило меня доктринерство мало даровитыхъ заграничныхъ ученыхъ. Наши врачи всегда слѣдовали завѣтамъ своего великаго учителя; эти свойства ума Пирогова, чисто русскія, всегда у насъ цѣнились очень высоко; такъ какъ Н. И. ихъ воплотилъ въ себѣ болѣе чѣмъ кто либо, то ни одинъ врачъ не пользовался у насъ такимъ почитаніемъ, какъ Пироговъ.

Раннее развитіе Пирогова едва ли можно отнести на счетъ его національности, но, несомнѣнно, русская натура Н. И. проявилась въ томъ увлеченіи, съ которымъ онъ предался научнымъ занятіямъ въ Дерптѣ. Присматриваясь за границей какъ работаютъ наши и мѣстные молодые ученые, я пришелъ къ убѣжденію, что никто не работаетъ съ такимъ увлеченіемъ, какъ русскіе; конечно, не всѣ, а нѣкоторые наши молодые ученые, дорвавшись, если можно такъ выразиться, до работы въ благоустроенной лабораторіи, всецѣло отдаются работѣ, работаютъ запоемъ, забывая обо всемъ на свѣтѣ, кромѣ науки. Такое же мнѣніе я слышалъ отъ заграничныхъ профессоровъ, подъ руководствомъ которыхъ работали русскіе; одинъ извѣстный ученый высказалъ мнѣ удивленіе, почему русскіе, работающіе съ такимъ увлеченіемъ за границей, вернувшись домой, работаютъ такъ мало. Покойный фیزیологъ Людвигъ говорилъ, что Ворошиловъ былъ самымъ прилежнымъ его ученикомъ; никто не работалъ въ его лабораторіи съ такимъ увлеченіемъ какъ Ворошиловъ; Людвигъ спрашивалъ меня, почему Ворошиловъ не работаетъ дома.

Пироговъ работалъ съ такимъ увлеченіемъ, что Е. И. Майеръ говорила Е. Н. Догановской: „женѣ Пирогова надо опасаться, что онъ будетъ дѣлать эксперименты надъ нею“ (т. I с. 509). Самъ Н. И. говоритъ, что во время своей профессуры въ Дерптѣ, т.-е. съ 1836 по 1841, онъ работалъ по 16 часовъ въ сутки (т. I с. 473). Можно лишь удивляться работоспособности Н. И.: такъ много онъ создалъ въ первый періодъ своей профессорской дѣятельности. Конечно, Н. И. былъ богато одаренъ отъ природы, но вѣдь его работы свидѣтельствуютъ не только о его высокомъ умѣ, но и выдающемся прилежаніи.

Н. И. Пироговъ занялъ кафедру въ 1836 г.; въ 1841 г. перешелъ на службу въ Медицинскую Академію; официально Пироговъ вышелъ изъ состава профессоровъ М.-Х. академіи въ 1856 г.; фактически же онъ оставилъ академію въ 1854, когда отправился на театръ военныхъ дѣйствій въ Крымъ (Малисъ. Н. И. Пироговъ, стр. 52).

Конечно, не можетъ быть и рѣчи о томъ, что Н. И. былъ принужденъ покинуть кафедру; онъ былъ извѣстенъ великой княгинѣ Еленѣ Павловнѣ и вообще начальству, что доказывается тѣмъ, что въ 1856 г. онъ получилъ высшій постъ. Несомнѣнно, Пироговъ покинулъ кафедру по собственному желанію; онъ увлекся общественно-педагогическими вопросами съ такимъ же пыломъ, такъ же вполнѣ, какъ въ молодости всецѣло отдался наукѣ. Вся его послѣдующая жизнь свидѣтельствуешь, что наука вообще и хирургія въ частности уже не поглощала его вниманія; она, говоря по-просту, ему надоѣла. Никто не рѣшится отрицать, что, если бы Н. И. хотѣлъ продолжать научныя работы, онъ могъ бы и въ 1861, и въ 1866 работать въ качествѣ профессора, главнаго врача больницы, директора частной лѣчебницы. Нужно признать, что хирургія уже въ 1856 г. потеряла свою прелесть для Н. И.; свои громадныя свѣдѣнія, пріобрѣтенныя до 1856 г., онъ примѣнялъ и въ 1870—1871 годахъ, и въ 1876—1877 годахъ, занимался хирургической практикой и поселившись въ деревнѣ, но не наука составляла главное въ его жизни за этотъ періодъ.

Итакъ, въ расцвѣтѣ силъ, 46 лѣтъ, Н. И. обрываетъ, по собственному желанію, научную дѣятельность; нѣтъ никакихъ указаній, чтобы когда-либо Пироговъ сожалѣлъ о сдѣланномъ шагѣ. Я не припомню случая, чтобы европейскій ученый, столь же талантливый, какъ Н. И., въ 46 лѣтъ прекратилъ научную дѣятельность; въ этомъ возрастѣ заграничные ученые считаютъ себя на серединѣ пути, работаютъ съ неослабѣвающимъ рвеніемъ, составляютъ планы будущихъ работъ. У нашихъ ученыхъ ранѣе проявляется утомленіе и разочарованіе. Я думаю, что русская натура Н. И. очень ясно проявилась въ этомъ раннемъ разочарованіи наукой. Къ сожалѣнію, Н. И. не успѣлъ описать этого періода своей жизни, и потому мы не знаемъ, что собственно побудило его такъ рано покинуть науку,—было ли это утомленіе, объяснимое продолжительнымъ, крайне напряженнымъ трудомъ, было ли это разочарованіе, т.-е. созна-

ніе, что наука уже не может наполнить жизни, было ли это убѣжденіе, что данныя Богомъ силы можно съ болъшею пользою примѣнить на другомъ поприщѣ.

Общественная и педагогическая дѣятельность Пирогова была непродолжительна; въ мартѣ 1861 г. состоялось его увольненіе отъ должности попечителя; въ 1862 г. его командировали на 4 года за границу для наблюденія за молодыми русскими учеными. Истинныя причины прекращенія служебной дѣятельности Н. И. неизвѣстны; принято думать, что онъ былъ уволенъ за свой либерализмъ. Теперь едва ли нужно доказывать, что Пироговъ всегда былъ вполнѣ *благодѣтельный* человекъ; „я прожилъ три недѣли (въ 1860 г.) въ Петербургѣ и дѣйствительно не зналъ, чему удивляться: распушенности ли, съ одной стороны, или безалаберности — съ другой; то слышались довольно громко, почти публично, самые ярко-красные бредни и вызовы, то запрещались весьма скромныя журнальныя статьи. Вообще, предшествовавшее непосредственно эмансипаціи время оставило у меня впечатлѣніе чего-то смутнаго, неопредѣленнаго, не позволявшаго понять, должно ли радоваться тому, что предстоитъ, или только рукой махнуть“ (I. с. 244). Несомнѣнно, если бы графу Д. Н. Толстому были извѣстны убѣжденія Пирогова, онъ употребилъ бы всѣ усилія сохранить такого убѣжденнаго монархиста на службѣ.

Весьма поучительны политическія воззрѣнія Н. И. „Я убѣжденъ, что всѣ, желающіе со мной октроированнаго представительства въ Россіи, желаютъ не ослабленія, а упроченія монархической власти. Всѣ съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе убѣждаются, что пришло такое время, когда и вызванный самимъ монархомъ прогрессъ принимается и приноситъ добрые плоды не иначе, какъ при дѣятельномъ и самостоятельномъ участіи общества. (Историческій сборникъ о минувшемъ стр. 19).

„Представительство въ сущности не только не ослабляетъ, но еще укрѣпляетъ самодержавную власть, сообщая проявленіямъ ея болъшую цѣлесообразность и, такъ сказать,

проницательность, ограничиваетъ же оно власть не болѣе, какъ и всякій законъ, издаваемый самою же властью". (Ib. стр. 50).

Несомѣнно, что Н. И. покинулъ службу не потому, что принципиально, по своимъ убѣжденіямъ, не могъ служить при данной политической обстановкѣ; его другъ Н. Х. Бунге, какъ извѣстно, умеръ предсѣдателемъ комитета министровъ. Нужно думать, что Н. И. и не особенно хотѣлъ служить; его высокая покровительница Елена Павловна имѣла достаточно вліянія, чтобы Пироговъ получилъ какой-нибудь высокій постъ. Кромѣ того, по своей русской натурѣ Пироговъ едва ли имѣлъ необходимыя на службѣ стойкость и уживчивость.

Н. И. отъ всей души желалъ поработать на пользу Россіи въ Севастополѣ... „у кого еще не остыло сердце для высокаго и святаго, нельзя смотрѣть на все, что дѣлается вокругъ насъ, одностороннимъ, эгоистическимъ взглядомъ“ (Севаст. пис., с. 37). Пріѣхавъ въ ноябрѣ 1854 г. въ Севастополь, Пироговъ, возмущенный нашими безобразными порядками, уже весною 1855 г. рѣшаетъ уѣхать изъ Севастополя. Въ письмѣ отъ 29/IV 1855 Н. И. пишетъ женѣ: „О, какъ рады будутъ многія начальства здѣсь, которыхъ я такъ бомбардирую, какъ бомбардируютъ Севастополь, когда я уѣду. Я знаю, что многіе этого только и желаютъ. Это знаютъ и прикомандированные ко мнѣ врачи, знаютъ, что ихъ заѣдятъ безъ меня, и поэтому, несмотря на всѣ увѣренія и обѣщанія, хотятъ за мною бѣжать безъ оглядки. Достанется и сестрамъ“... (Севаст. пис., с. 113). Въ маѣ Н. И. уѣхалъ изъ Севастополя, утомленный борьбою, зная, какъ тяжело отзовется его отъѣздъ на раненыхъ и больныхъ. Нужно прибавить, что высшее начальство цѣнило Пирогова... „меня здѣсь представилъ Сакенъ и къ Аннѣ“... (Сев. пис., с. 111). Тутъ очень ясно проявилась основная черта нашего національнаго характера — недостатокъ стойкости, быстро наступающее утомленіе въ борьбѣ. Можно лишь скорбѣть, что даже такой человѣкъ, какъ Н. И.,

покинулъ самую полезную дѣятельность, утомленный дрязгами, утомленный борьбой съ мелкими воришками и лгунишками. Даже наши лучшіе люди не сознають безусловной необходимости бороться со зломъ; вмѣстѣ съ Н. И. они думаютъ: „поневолю хочешь уйти отъ зла, чтобы не быть по крайней мѣрѣ бездѣйственнымъ его свидѣтелемъ“. Пироговъ былъ высоко нравственный человѣкъ, и потому въ концѣ августа вернулся въ Севастополь; и этотъ разъ онъ не оставался такъ долго, какъ того требовало положеніе больныхъ и раненыхъ: 1 декабря онъ уѣхалъ въ Петербургъ.

Весьма вѣроятно, что Пироговъ покинулъ педагогическую и служебную дѣятельность по тѣмъ мотивамъ, по какимъ онъ уѣзжалъ изъ Севастополя: онъ усталъ въ борьбѣ съ поплостью.

Н. И. обнаруживалъ, какъ и многіе очень хорошіе русскіе люди и недостатокъ стойкости, и неуживчивость, и неумѣніе приспособляться къ обстоятельствамъ; намъ неизвѣстно, какія мелочныя столкновенія повели къ увольненію его отъ должности попечителя, но мы знаемъ, какъ сильно Н. И. реагировалъ на самыя ничтожныя и неизбежныя на службѣ непріятности. Въ письмѣ къ баронессѣ Э. Ф. Радень, 27/11, 1876, Н. И. писалъ: „По возвращеніи съ Кавказа въ 1847 г. утомленный мучительными трудами, въ нервномъ возбужденіи отъ результата своихъ испытаній на полѣ битвы, я велѣлъ о себѣ доложить военному министру почти тотчасъ же по своемъ пріѣздѣ, и не обратилъ вниманія, въ какомъ платьѣ я къ нему явился. За это я долженъ былъ выслушать рѣзкій выговоръ насчетъ моего нерадѣнія къ установленной формѣ отъ г. Анненкова (тогда во главѣ медик. хирург. академіи); я такъ былъ разсерженъ, что со мною приключился истерическій припадокъ (со слезами и рыданіями; я теперь сознаюсь въ своей слабости). Послѣ этой выходки я твердо рѣшился подать въ отставку и протѣститься съ академіей“.

Я нарочно остановился на этомъ мелкомъ эпизодѣ имен-

но потому, что онъ могъ случиться только съ русскимъ человѣкомъ и даетъ намъ право предположать, что подобныя же очень мелочныя причины играли немалую роль въ печальномъ для Россіи обстоятельстве: увольненіи Пирогова отъ должности попечителя. Правительство потеряло самаго великаго своего сотрудника, общество лишилось крупнаго дѣятеля; теперь для насъ вполнѣ ясно, что политическія убѣжденія не могли быть причиной оставленія Пироговымъ службы.

Мы можемъ только сожалѣть, что Н. И. такъ рано покинулъ государственную службу; еще болѣе мы должны скорбѣть о томъ, что этотъ благородный гражданинъ и глубокій мыслитель такъ скоро охладѣлъ къ педагогической дѣятельности. Вѣдь и не занимая должности попечителя, Пироговъ могъ бы работать на педагогическомъ поприщѣ. Я знаю, какъ высоко цѣнятся заслуги Пирогова, какъ педагога. Занимаясь этимъ дѣломъ всего нѣсколько лѣтъ, Пироговъ сдѣлалъ немало для нашего развитія. Это даетъ полное основаніе думать, что если бы Н. И. такъ скоро не охладѣлъ къ этому важному у насъ дѣлу, наша школа не была бы въ такомъ ужасномъ положеніи, въ какомъ—увѣ! теперь она находится. Такая увѣренность основывается на томъ, что этотъ великій мыслитель подошелъ уже къ основному вопросу въ дѣлѣ воспитанія... „остается только одно наиболѣе надежное средство къ достиженію цѣли воспитанія—это приспособленіе его не къ личной, а къ племенной, расовой или народной особенностямъ (племенной индивидуальности) (I, с. 152).

„Кто сумѣетъ это сдѣлать, тому и книги въ руки. И это дѣло не легкое“... Къ нашему несчастію, у насъ не было педагога, равнаго по дарованіямъ Пирогову, и потому никто не сумѣлъ приспособить нашу школу къ нашей „племенной индивидуальности“, и оттого у насъ, въ сущности, нѣтъ школы, а есть заведенія, выдающія дипломы.

Этика Д. Юма. III. Краткія критическія замѣчанія.

I.

Въ своемъ предшествующемъ очеркѣ, посвященномъ изложенію этическихъ воззрѣній Юма ¹⁾, мы охарактеризовали взгляды Юма на двѣ основныя добродѣтели — справедливость и благожелательность. Послѣ анализа этихъ двухъ добродѣтелей Юмъ въ своемъ „Изслѣдованіи о принципахъ морали“ (а также, въ болѣе сжатомъ видѣ, и въ „*Treatise*“) дѣлаетъ характеристику качествъ человѣка, которыя примыкаютъ къ этимъ основнымъ типамъ добродѣтели. Всѣ эти качества можно свести, по мнѣнію Юма, къ тремъ группамъ: 1) качества, полезныя намъ самимъ, 2) качества, непосредственно пріятныя намъ самимъ, и 3) качества, непосредственно пріятныя другимъ. Юмъ не дѣлаетъ исчерпывающаго перечня всѣхъ этихъ качествъ, а останавливается только на характеристикѣ наиболее типичныхъ изъ нихъ. Такъ, изъ первой категоріи его вниманіе обращаетъ благоразумная осмотрительность (*discretion*), старательность (*industry*), умѣренность (*frugality*). Въ соотвѣтствіе съ послѣднимъ качествомъ отбѣняются такіе недостатки, какъ скупость и расточительность. ²⁾ Затѣмъ характеризуются болѣе сложныя качества, цѣнность которыхъ опредѣляется большимъ количествомъ условій,—это честность, вѣрность, правдивость ³⁾. Далѣе указывается цѣлый рядъ качествъ,

1) „Вопросы философіи“, кн. 104.

2) *Enquiry concerning the principles of morals*, pp. 217—222.

3) *Ib.*, p. 222.

родственныхъ ранѣ названнымъ тремъ положительнымъ свойствамъ (осмотрительности, старательности, умѣренности). Къ такимъ качествамъ относятся: воздержность, трезвость, терпѣливость, постоянство, настойчивость, предусмотрительность и т. п. ¹⁾ Въ заключеніе дѣлаются замѣчанія относительно вліянія тѣлесныхъ свойствъ или имущественнаго положенія на тѣ качества, которыя являются предметомъ одобренія. ²⁾

Что касается качествъ, непосредственно пріятныхъ намъ самимъ, то здѣсь Юмъ называетъ общее радостное настроеніе или веселость (cheerfulness), мужество, спокойствіе, способность къ воспріятію возвышеннаго и патетическаго, въ связи съ чувствомъ изящнаго ³⁾. Наконецъ, къ числу качествъ, непосредственно пріятныхъ другимъ, Юмъ относитъ вѣжливость, неподдѣльную искренность и живость въ бесѣдѣ, особенный тактъ въ отношеніи къ другимъ людямъ—въ связи съ различіями пола, возраста, положенія и т. п. и, наконецъ, здѣсь же упоминается такое качество, какъ опрятность ⁴⁾.

Всѣ эти качества, по мнѣнію Юма, являются однимъ изъ источниковъ того уваженія или неуваженія, которое питается къ людямъ, обладающимъ такими качествами. Юмъ не называетъ эти качества прямо добродѣтелями, но онъ думаетъ, что этотъ эпитетъ можетъ быть прилагаемъ къ нимъ, ибо по существу нѣтъ различія между ними и ранѣ охарактеризованными добродѣтелями. Правда, нерѣдко въ этомъ случаѣ указывается на то, что эти качества являются какъ бы произвольными и не предполагаютъ той, въ извѣстномъ смыслѣ, свободной дѣятельности, которая лежитъ въ основѣ сознательной моральной жизни. Но такое различіе едва ли можно признать вполне состоятельнымъ. Такъ, многія изъ этихъ качествъ назывались добродѣтелями

¹⁾ *Ib.*, p. 225.

²⁾ *Ib.*, pp. 206—230.

³⁾ *Ib.*, pp. 231—239.

⁴⁾ *Ib.*, p. 244.

у древнихъ моралистовъ, которые этотъ признакъ произвольности не считали существеннымъ. Затѣмъ, добродѣтель и порокъ могутъ считаться произвольными въ томъ же смыслѣ, какъ таковыми считаются красота и безобразіе. Моральныя сужденія возникаютъ въ связи съ естественнымъ развитіемъ удовольствія и страданія, и мы называемъ дѣйствія хорошими или дурными въ зависимости отъ ихъ отношенія къ общему душевному содержанію опредѣленнаго индивидуума. Наконецъ, что касается свободы воли, то, если понимать ее въ строгомъ смыслѣ слова, ея не можетъ быть ни въ отношеніи качествъ, ни въ отношеніи дѣйствій. Не все произвольное есть свободное. Такъ, наши дѣйствія болѣе произвольны, чѣмъ наши сужденія, но свободы въ собственномъ смыслѣ нѣтъ ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ. Основаніемъ для различія между добродѣтелями (въ строгомъ смыслѣ) и естественными качествами, очевидно, послужило то обстоятельство, что послѣднія (по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ) почти совершенно не измѣняются подъ вліяніемъ сознательныхъ усилій, тогда какъ первыя подчинены этому воздѣйствію со стороны такихъ стимуловъ, какъ награда и наказаніе, похвала и порицаніе. Но какъ бы то ни было, античные моралисты, не дѣлавшіе въ данномъ случаѣ принципиальнаго различія, стояли на вѣрномъ пути. ¹⁾

Эта краткая характеристика или, скорѣе, перечень этихъ качествъ-добродѣтелей показываетъ, что санкція добродѣтели заключается не въ чемъ-либо внѣшнемъ, а въ тѣхъ свойствахъ полезности и пріятности, которыя присущи какъ ранѣе охарактеризованнымъ добродѣтелямъ — справедливости и благожелательности, такъ и этимъ менѣе значительнымъ качествамъ. Соціальная полезность всѣхъ этихъ качествъ не можетъ подлежать сомнѣнію. Но польза заключаетъ въ себѣ еще одинъ эмоциональный элементъ,

¹⁾ Treatise, III, pp. 363—364; cp. Enquiry concerning the principles of morals, pp. 248—283.

который также является необходимымъ для достиженія счастья. Элементъ этотъ—пріятность или удовольствіе, каковыми свойствами объясняется, между прочимъ, привлекательность полезнаго. Въ обыденной жизни мы постоянно видимъ ссылку на полезность, какъ на основаніе для пробужденія пріятнаго чувства въ отношеніи того, кто обладаетъ этимъ качествомъ. Такъ, едва ли можно, сильнѣе похвалить человѣка, чѣмъ какъ выяснивъ полезность его дѣятельности для общества. Даже неодушевленные предметы, какіе-нибудь механизмы, являются предметомъ нашей похвалы только при условіи, если правильность и изящество частей не нарушаютъ ихъ пригодности для опредѣленной полезной цѣли. Наоборотъ, если этого не бываетъ, если въ этихъ механизмахъ осуществляются чисто-геометрическіе принципы, то у насъ едва ли можетъ получиться названное пріятное чувство. Такъ, если бы въ какомъ-либо домѣ всѣ окна и двери представляли собою правильные квадраты, зданіе это едва ли могло бы понравиться намъ: указанные его части слишкомъ мало соотвѣтствовали бы своему назначенію, поскольку онѣ такъ мало были бы согласованы съ общимъ строеніемъ человѣческаго организма. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что человѣкъ, поведеніе котораго является вреднымъ для общества и опаснымъ для всякаго соприкасающагося съ нимъ, долженъ вызывать чувство неодобренія и порицанія у зрителя¹⁾.

Но, конечно, это обстоятельство не даетъ намъ права прилагать эпитетъ „добродѣтельный“ и къ неодушевленнымъ предметамъ. Послѣдніе не могутъ возбуждать своеобразнаго чувства, возникновеніе котораго связано съ сознательнымъ характеромъ человѣческой дѣятельности. Только мыслящія существа, уже въ силу изначальной конституціи своей природы, могутъ порождать эти эмоціи. Если мы приписываемъ способность производить ихъ и неодушевленнымъ предметамъ, то поступаемъ только какъ

¹⁾ Enquiry concerning the principles of morals, p. 202.

бы по капризу нашей рѣчи, котораго нельзя принимать въ серъезъ.¹⁾

II.

Если бы мы теперь попытались резюмировать только что изложенныя этическія воззрѣнія Юма, то это резюме могло бы принять слѣдующую форму и выразиться въ такихъ положеніяхъ.

Юмъ, прежде всего, считаетъ необходимымъ дать обоснованіе моральнымъ принципамъ независимо отъ религіи, поскольку онъ слишкомъ низко цѣнилъ, выражаясь его языкомъ, народныя религіи, исполненныя суевѣрій и фанатизма, которыя являются источникомъ многихъ безнравственныхъ дѣяній. Такимъ образомъ, санкція морали должна быть только въ ней самой, а не внѣ ея, а тѣмъ болѣе не въ области религіи. Этимъ устанавливается извѣстная автономія морали. Затѣмъ, установленіе и обоснованіе моральныхъ принциповъ можетъ идти только эмпирическимъ методомъ, путемъ анализа самаго процесса моральной дѣятельности. Этимъ отвергается апріорная конструкція морали, выходящая въ своихъ построеніяхъ изъ извѣстныхъ абстрактныхъ положеній. Въ этомъ процессѣ анализа моральной дѣятельности дѣйствующій субъектъ долженъ быть взятъ во всей полнотѣ своихъ душевныхъ переживаній, поскольку его дѣятельность есть нѣчто цѣльное, объединенное въ понятіи моральнаго характера, предполагающее опредѣленные мотивы для своего обнаруженія и имѣющее извѣстную объективную цѣнность. Существеннымъ пунктомъ этого анализа является выясненіе природы моральной оцѣнки, въ силу которой одни поступки считаются нравственными, другіе—безнравственными. Здѣсь, прежде всего, отвергается интеллектуалистическая точка зрѣнія въ морали, главными защитниками которой были Кларкъ и Уолластонъ: нашъ интеллектъ, какъ абстрактная дѣятельность, будучи оторванъ отъ конкретныхъ душев-

¹⁾ Ib., p. 202.

ныхъ переживаній, не можетъ считаться, по мнѣнію Юма, источникомъ моральныхъ сужденій. Такимъ источникомъ можетъ быть только чувство, своеобразное состояніе удовольствія или неудовольствія, возникающее при видѣтѣхъ поступковъ, которые мы называемъ добродѣтельными или порочными. Это чувство является непосредственнымъ по характеру своего возникновенія въ опредѣленномъ индивидуумѣ, и съ этой точки зрѣнія его можно сравнить съ эстетическимъ вкусомъ, съ тѣмъ душевнымъ состояніемъ, которое является въ связи съ воспріятіемъ прекраснаго въ его различныхъ формахъ. Такимъ образомъ, мы можемъ признать существованіе особаго моральнаго чувства, которому принадлежитъ рѣшающее значеніе въ нашихъ приговорахъ о томъ, что хорошо и что дурно. Но это чувство требуетъ болѣе глубокаго анализа, въ связи съ выясненіемъ вопроса, почему именно устанавливается такая высокая оцѣнка актовъ, именующихъ добродѣтельными, и опредѣляется отрицательное отношеніе къ поступкамъ, которые квалифицируются какъ порочные. Этотъ анализъ ведется на почвѣ изслѣдованія природы двухъ типовъ добродѣтелей—искусственныхъ и естественныхъ. Кардинально изъ добродѣтелей перваго типа является добродѣтель справедливости, добродѣтели втораго типа группируются вокругъ той особенности человѣческой природы, которую можно назвать благожелательностью. Анализъ добродѣтели справедливости приводитъ къ тому выводу, что чувство справедливости возникаетъ на почвѣ установленія извѣстнаго отношенія между эгоистическими тенденціями человѣческой природы и ея благожелательными склонностями, причемъ здѣсь принадлежитъ большая роль и чисто-внѣшнимъ факторамъ, различнаго рода матеріальнымъ благамъ, пользованіе которыми, при относительной ограниченности ихъ въ количественномъ отношеніи, требуетъ обузданія эгоизма и соблюденія извѣстныхъ правилъ. Такимъ образомъ, конечнымъ основаніемъ для предпочтенія справедливости передъ неспра-

ведливостію является соображеніе пользы и именно пользы для общества, и отсюда—уже для индивидуума. Но это не значить, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ человѣкъ взвѣшиваетъ всѣ мотивы поступка, оцѣниваетъ всю безконечную возможность предполагаемыхъ послѣдствій своего акта: въ дѣйствительности, такой процессъ не имѣетъ мѣста, и человѣкъ дѣйствуетъ, прежде всего, подѣ влияніемъ благожелательнаго чувства, которое является изначальною принадлежностью его природы. Предпочтеніе однихъ дѣйствій, которыя именуются нравственными, передъ другими, которыя квалифицируются какъ безнравственные, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть выведено изъ эгоистическихъ склонностей человѣческой природы: хотя эти склонности существуютъ какъ фактъ несомнѣнный, однако онѣ являются передъ нами всегда въ соединеніи съ другими задатками — благожелательными, направленными на интересы другихъ людей. Соціальность человѣческой природы есть фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію, и то представленіе объ изначальномъ состояніи человѣчества, которое мы встрѣчаемъ у Гоббса, является антипсихологической фикціей. Здѣсь громадная роль принадлежитъ тому свойству человѣческой природы, которое называется симпатіей и въ силу котораго мы легко можемъ представить себѣ душевное состояніе другого лица, будетъ ли это радость, печаль или какое-нибудь другое аналогичное состояніе. Такимъ образомъ, если нравственные отношенія возникаютъ на почвѣ установленія извѣстнаго равновѣсія между эгоизмомъ и благожелательностью, то въ этомъ процессѣ опредѣленія моральнаго цѣннѣ элемента холоднаго разсчета, который предполагается въ чисто-утилитарныхъ системахъ, будетъ ли это система Гоббса или Бентама: у Юма, прежде всего, имѣется въ виду соціальная цѣнность извѣстныхъ поступковъ, и уже отъ этой болѣе широкой цѣнности производится цѣнность индивидуальная, поскольку всякій человѣкъ неизбѣжно является членомъ общества.

Здѣсь, слѣдовательно, еще имѣеть полную силу концепція, которая ведетъ свое начало отъ античнаго міра и по которой благо государства, какъ соціальнаго цѣлаго, выше блага отдѣльнаго человѣка.

III.

Всѣ указанные пункты въ моральныхъ воззрѣніяхъ Юма находятся въ извѣстномъ отношеніи къ предшествующимъ направленіямъ англійской этики, и для того, чтобы уяснить относительную оригинальность взглядовъ Юма, необходимо болѣе подробно остановиться на характеристикѣ каждаго изъ этихъ пунктовъ, рассматривая его въ исторической перспективѣ.

Такъ, что касается отношенія къ религіи, какъ санкции морали, то вопросъ этотъ имѣеть довольно длинную исторію, и мы уже часто встрѣчались съ нимъ при обзорѣ доюмовскихъ системъ англійской этики. Что касается рѣшенія этого вопроса, то оно въ общемъ уже не разъ совпадало съ тѣмъ отошеніемъ къ этой проблемѣ, которое мы находимъ у Юма, поскольку здѣсь имѣется въ виду отрицательный взглядъ на религію, какъ на исключительную моральную санкцію. Такъ, еще у Гоббса мы видѣли попытку слѣлать мораль самостоятельною въ отношеніи религіи, поставивъ даже самую истинность религіи въ зависимость отъ государственной санкции. Затѣмъ, эта же мысль объ автономіи морали встрѣчается и у Шефтсбѣри, при чемъ здѣсь указывались и отрицательныя послѣдствія религіозной санкции и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлалась попытка найти основаніе для моральной санкции въ области самихъ душевныхъ переживаній. Далѣе, и ближайшіе предшественники Юма, Гетчесонъ и Бэтлеръ, несмотря на свою особенную связь съ церковной традиціей, однако жъ пытались обосновать свои этическія воззрѣнія независимо отъ теологической санкции, опираясь лишь на чисто-психологическія данныя. Наконецъ, даже представители интеллектуалистической морали, Кларкъ Уолластонъ, свои важнѣйшія этическія инструкціи обосно-

вывали также вѣ теологическихъ предпосылокъ, хотя въ конечномъ выводѣ они всегда имѣли передъ собою определенное вѣроученіе христіанской религіи. Такимъ образомъ, Юмъ, въ этомъ пунктѣ своей моральной системы, не является вполнѣ оригинальнымъ, и его связь съ его предшественниками а можетъ быть, и зависимость отъ нихъ, вполнѣ очевидна. Его относительная оригинальность заключается въ томъ, что онъ гораздо категоричнѣе своихъ предшественниковъ смотритъ на традиціонную религію, какъ на тормазъ къ моральному прогрессу, поскольку она въ своихъ конкретныхъ формахъ исполнена суевѣрій и фанатизма, т.-е. такихъ чертъ, которыя являются столь вредными именно съ точки зрѣнія социальныхъ отношеній. Здѣсь именно проглядываетъ столь типичный для этого мыслителя пессимизмъ въ отношеніи религіи, какъ она находитъ для себя конкретное выраженіе въ различныхъ формахъ традиціонной религіозной жизни. Такимъ образомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи о томъ соотношеніи между моральной и религіозной санкціями, которое стараются установить (иногда, правда, довольно замаскированно) не только представители ярко выраженнаго интеллектуализма, какъ Кларкъ и Уолластонъ, но даже и защитники морали чувства, такіе мыслители, какъ Гетчесонъ и Бэтлеръ.

Что касается, теперь, дальнѣйшаго пункта въ этикѣ Юма, то его можно обозначить какъ этический эмпиризмъ, какъ попытку дать истолкованіе и рѣшеніе моральной проблемы отправляясь исключительно изъ данныхъ опыта и отрицая всякій апріоризмъ въ моральныхъ построеніяхъ. Конечно, у Юма не было недостатка въ предшественникахъ и въ этомъ направленіи, и уже упомянутые намъ англійскіе моралины—Гоббсъ, отчасти Локкъ, затѣмъ Шефтсбѣри, Гетчесонъ, Бэтлеръ,—всѣ они пытались опереть свои этическія конструкции не на какія-либо апріорныя соображенія, а на данныя опыта въ широкомъ смыслѣ, имѣя въ виду какъ анализъ личныхъ переживаній въ процессъ моральной дѣятельности, такъ и изслѣдованіе эмпирическаго происхожденія

разнообразныхъ моральныхъ нормъ. Поэтому у каждаго изъ упомянутыхъ моралистовъ построеніе этики предварялось характеристикой душевной дѣятельности, какъ эта послѣдняя рисовалось уму изслѣдователя, въ связи съ его общими философскими и психологическими воззрѣніями. Но мы уже упоминали ¹⁾, что ни одинъ изъ предшествующихъ моралистовъ не далъ намъ такого обстоятельнаго анализа психическихъ переживаній, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, какой мы находимъ у Юма. Юмъ, особенно въ первой редакціи своей основной работы, посвятилъ особое сочиненіе выясненію психологическихъ основъ морали, между тѣмъ какъ одинъ изъ его ближайшихъ предшественниковъ, Гетчесонъ, на это изображеніе психологическихъ переживаній въ актахъ этической дѣятельности, повидимому, смотрѣлъ какъ на второстепенную задачу моралиста. Затѣмъ, основная эмпирическая точка зрѣнія не была послѣдовательно проведена, въ области анализа моральныхъ отношеній, ни однимъ изъ предшествующихъ моралистовъ: она осложнялась или раціоналистическими элементами, или же ссылкой на нѣкоторыя изначальныя свойства человѣческой природы, которыя будто бы не могутъ бы сведены, на почвѣ эмпирическаго анализа, къ болѣе простымъ, непосредственно извѣстнымъ намъ психологическимъ даннѣмъ. Мы знаемъ, что эти раціоналистическіе элементы замѣтны у Гоббса, еще рельефнѣе выступаютъ они у Локка, находятъ извѣстное отраженіе и у Бэтлера—въ его ученіи о совѣсти. Что касается инстинктивности въ проявленіяхъ моральной дѣятельности, то эта черта особенно сильно подчеркивается Гетчесономъ, отчасти Шефтсбѣри и, пожалуй, еще нѣсколько раньше—Кумберлендомъ. У Юма впервые мы видимъ попытку сдѣлать эмпиризмъ исчерпывающимъ методомъ объясненія, хотя осуществленіе этой попытки и здѣсь нельзя назвать, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, вполне удавшимся. Съ другой стороны, Юмъ на первый

¹⁾ Вопросы философіи, кн. 101.

планъ выдвигаетъ именно анализъ, стремится разложить самые разнообразныя виды душевныхъ переживаній на болѣе простые процессы и свести ихъ, въ концѣ-концовъ, къ болѣе элементарнымъ и изначальнымъ проявленіемъ нашей психики. Правда, въ этомъ процессѣ сведенія сложныхъ психическихъ комплексовъ къ первичнымъ элементамъ наблюдается колебаніе у самого Юма, поскольку во второй редакціи своего трактата о морали онъ склоняется къ умноженію основныхъ объясняющихъ принциповъ, но тѣмъ не менѣе онъ всегда является противникомъ слишкомъ частыхъ ссылокъ на инстинктивныя движенія нашей души, и въ этомъ его существенное отличіе отъ одного изъ его ближайшихъ предшественниковъ, которому онъ несомнѣнно многимъ былъ обязанъ при формулированіи своей концепціи и съ положительной стороны: мы разумѣемъ Гетчесона. Эта сила психологическаго анализа рельефнѣе вскрывается на различныхъ стадіяхъ въ процессѣ изслѣдованія моральной дѣятельности во всемъ ея объемѣ.

Намъ уже извѣстно, что Юмъ представляетъ весь этотъ процессъ въ высшей степени сложнымъ. При разсмотрѣніи природы моральнаго акта мы должны не только обращать вниманіе на внѣшнее выраженіе дѣйствія и на вытекающіе изъ него результаты, но и имѣть въ виду мотивы, которые лежатъ въ основѣ этого дѣйствія. На почвѣ воспріятія всей сложности этого акта въ зрителѣ возникаетъ извѣстное душевное переживаніе, и одной изъ начальныхъ стадій этого переживанія является то, что мы называемъ моральнымъ сужденіемъ, когда извѣстное дѣйствіе квалифицируется какъ хорошее или нравственное, а противоположное ему—какъ дурное или безнравственное. Это произнесеніе моральнаго приговора предполагаетъ, по мнѣнію Юма, постиженіе всего характера человѣка какъ совокупности высшихъ и наиболѣе устойчивыхъ проявленій человѣческой психики, и не можетъ ограничиваться воспріятіемъ отдѣльныхъ особенностей въ дѣятельности человѣка, которыя могутъ служить выраженіемъ его случайнаго, преходящаго на-

строенія. Но этимъ, конечно, не исчерпывается сфера психологическаго анализа въ этомъ процессѣ изслѣдованія моральной дѣятельности, и здѣсь выступаетъ на сцену одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ этики — вопросъ объ основаніяхъ въ нашихъ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ или вопросъ о санкціяхъ морали. Юмъ опредѣленно ставитъ эту проблему и пытается дать на нее извѣстный отвѣтъ, находящійся въ тѣсной связи съ его взглядомъ на понятіе добродѣтели вообще. Всѣ эти проблемы, конечно, ставились и предшественниками моралистами и, въ частности, ближайшими къ Юму — Гетчесономъ и Бэтлеромъ, но у нихъ мы не всегда находили ясно расчлененными вопросы объ источникѣ моральныхъ приговоровъ и о санкціяхъ морали, тѣмъ болѣе, что вопросъ о санкціяхъ у этихъ мыслителей осложнялся ихъ теологическими соображеніями, которыя, въ силу профессиональнаго положенія авторовъ, иногда совершенно невольно вкрадывались въ ихъ этическія построенія.

Что касается, теперь, перваго изъ намѣченныхъ вопросовъ, — вопроса о природѣ нашихъ моральныхъ различій (выражаясь языкомъ Юма), нашихъ приговоровъ относительно того, что хорошо, и что дурно, то взглядъ Юма, прежде всего, опредѣляется съ отрицательной стороны, поскольку Юмъ является здѣсь противникомъ интеллектуализма въ области морали, въ особенности какъ этотъ интеллектуализмъ былъ формулированъ Кларкомъ и Уолластономъ. Юмъ не является вполнѣ оригинальнымъ въ этомъ пунктѣ, поскольку онъ имѣетъ предшественниковъ въ лицѣ Шефтсбери и Гетчесона, но у обоихъ этихъ мыслителей мы не находимъ обстоятельной аргументаціи ихъ взглядовъ, связанной съ самимъ существомъ ихъ психологическихъ воззрѣній. Эти моралисты своей критикѣ не предпосылаютъ изображенія самой природы интеллектуальной дѣятельности, и поэтому при чтеніи ихъ произведеній читатель не всегда ясно представляетъ себѣ, противъ чего именно борются эти мыслители и какъ представляютъ они себѣ роль интеллекта въ актахъ моральной дѣятельности. Ближайшій предшествен-

никъ Юма—Бэтлеръ уже сознательно выбралъ точку зрѣнія компромисса въ этомъ тонкомъ вопросѣ, но отъ этого рѣшеніе обсуждаемой проблемы мало подвинулось впередъ. Что касается Юма, то здѣсь постановки вопроса болѣе опредѣленная: Юмъ имѣетъ въ виду извѣстныхъ представителей интеллектуализма и опровергаетъ ихъ взгляды, опираясь на ясно сформулированныя собственныя психологическія воззрѣнія. Только постоянно держа въ умѣ эти психологическіе взгляды Юма, мы можемъ уяснить себѣ его ученіе о пассивности разума, о бесполезности этой функции въ процессѣ моральнаго различенія: во всѣхъ этихъ слухотъ идетъ рѣчь объ абстрактномъ разсудкѣ, изолированномъ отъ нашихъ эмоциональныхъ и волевыхъ переживаній и, въ силу такого абстрактнаго существованія, не способномъ быть мотивомъ нашей воли. Конечно, всегда естественно возникнуть вопросу, существуетъ ли реально такая изолированная психическая функция,—но разъ, вмѣстѣ съ Юмомъ, будетъ данъ на этотъ вопросъ утвердительный отвѣтъ, то едва-ли что можно возразить и противъ всѣхъ тѣхъ выводовъ, которые дѣлаетъ Юмъ, лишая такую функцію всякаго реальнаго значенія въ актѣ моральной дѣятельности. Но независимо отъ того или другого рѣшенія этого вопроса, всегда можно согласиться съ Юмомъ въ бездоказательности того интеллектуальнаго объективизма, который мы встрѣчаемъ у Кларка и Гетчесона, и въ этомъ отношеніи нѣкоторыя воззрѣнія Юма не потеряли своего значенія вплоть до позднѣйшаго времени. Субъективизмъ Юма, понимаемый въ широкомъ смыслѣ слова, поскольку здѣсь разумѣется перенесеніе центра тяжести, въ процессѣ моральной оцѣнки, на внутренній міръ дѣятеля и созерцающаго дѣйствіе, въ противоположность безплоднымъ попыткамъ найти критерій морали въ анализѣ понятій и ихъ соотвѣтствіи реальному существованію вещей,—такой субъективизмъ едва-ли можетъ считаться препобѣжденнымъ и позднѣйшимъ развитіемъ этики.

Что касается, теперь, положительнаго взгляда Юма на

природу моральнаго критерія, то онъ заключается, какъ мы знаемъ, въ признаніи эмоціональной основы для нашихъ моральныхъ приговоровъ, при чемъ здѣсь разумѣется именно то чувство, которое возбуждается въ человѣкѣ, когда онъ созерцаетъ моральный актъ. Это чувство отличается специфическимъ характеромъ и не можетъ быть смѣшиваемо съ другими видами пріятныхъ переживаній, возникаетъ непосредственно, независимо отъ соображеній личной выгоды, и, благодаря этимъ особенностямъ возникновенія, оно сходно съ тѣмъ, что обычно именуется вкусомъ въ области искусства. Признаніе эмоціональной природы нашихъ этическихъ сужденій, въ связи съ допущеніемъ спеціального моральнаго чувства, конечно, является очень не новымъ въ исторіи развитія англійской этики, и мы уже не разъ встрѣчали эту концепцію на протяженіи своего обзора разнообразныхъ направленій въ англійской этикѣ. Если опустить довольно неопредѣленное представленіе Г. Мора, съ его *boniform faculty*, стоитъ лишь остановиться на ближайшихъ предшественникахъ Юма: Шефтсбѣри, Гетчесонѣ, Бэтлерѣ, чтобы замѣтить у нихъ эту концепцію. Эмоціональная окраска нашихъ сужденій признается всѣми этими моралистами и, кромѣ того, всѣ они допускаютъ особую моральную способность, своеобразное этическое чувство, будетъ ли это извѣстная гармонія аффектовъ у Шефтсбѣри, нравственная способность—у Гетчесона, совѣсть—у Бэтлера. Но если мы болѣе внимательно разсмотримъ воззрѣнія каждаго изъ этихъ мыслителей въ отношеніи моральнаго чувства, то увидимъ, что, несмотря на извѣстное сходство ихъ съ концепціей Юма, мы никакъ не можемъ отождествить эту послѣднюю съ какимъ-либо взглядомъ одного изъ упомянутыхъ моралистовъ, и Юмовское представленіе о природѣ этого психическаго комплекса все-таки заключаетъ въ себѣ извѣстное своеобразие. Такъ, что касается перваго изъ упомянутыхъ мыслителей—Шефтсбѣри, то мы знаемъ, что доминирующей чертой его этическихъ построеній былъ эстетизмъ, и эта тенденція красоты сообщала особый ко-

лорить и тому пониманію моральнаго чувства, которое мы встрѣчаемъ у Шефтсбѣри. Что касается Юма, то эта точка зрѣнія была чужда ему, и мы не встрѣчаемъ у него ни принципа экономіи аффектовъ, ни принципа гармоніи, и его моральное чувство есть нѣчто болѣе своеобразное. Правда, Юмъ сближаетъ процессъ возникновенія моральнаго сужденія съ процессомъ художественнаго постиженія красоты, но это сходство касается непосредственности этихъ психическихъ переживаній, отсутствія элементовъ разсчета и преднамѣренности въ этихъ актахъ, а совсѣмъ не предполагаетъ той гармоніи, которая является необходимымъ условіемъ возникновенія эстетической эмоціи. Затѣмъ, несмотря на извѣстное сходство концепціи Юма съ гетчесоновскимъ ученіемъ о благожелательности, мы не можемъ обращать это сходство въ тожество, ибо при этомъ сходствѣ въ воззрѣніяхъ этихъ моралистовъ есть на лицо и опредѣленное различіе. Такъ, универсальную благожелательность, которую Гетчесонъ считаетъ основнымъ свойствомъ человѣческой природы, ни въ какомъ случаѣ нельзя отождествлять съ тѣмъ, что понимается Юмомъ подъ именемъ моральнаго чувства. Гетчесонъ считаетъ эту способность инстинктивной и врожденной, не подлежащей никакому дальнѣйшему анализу. Не такъ думаетъ Юмъ о природѣ моральнаго чувства, которое, по его мнѣнію, является очень сложнымъ продуктомъ. Правда, основаніе для этого своеобразнаго душевнаго переживанія дано въ самой природѣ человѣка, въ видѣ изначальныхъ эгоистическихъ и симпатическихъ тенденцій человѣческаго существа; правда также, что симпатическіе задатки являются, по мнѣнію Юма, очень дѣйственными въ условіяхъ общественнаго существованія, однако только на почвѣ взаимодействія указанныхъ predispositional можетъ возникнуть характеризующее чувство, и его, во всей его конкретной специфичности, никакимъ образомъ нельзя свести къ изначальнымъ и основнымъ свойствамъ человѣческой природы, какъ это допускаетъ Гетчесонъ. Въ своемъ первомъ произведеніи (Treatise) Юмъ

особенно сильно подчеркиваетъ сложность этого чувства, поскольку та форма душевнаго переживанія, которую мы наблюдаемъ въ моральной эмоціи, обязана своимъ происхожденіемъ установленію извѣстнаго равновѣсія между „эгоизмомъ“ и „ограниченнымъ благородствомъ“, какъ выражается Юмъ. Правда, во второй редакціи своего сочиненія о морали Юмъ сильнѣе подчеркиваетъ благожелательныя тенденціи человѣческой природы, однако и здѣсь все сводится въ своеобразно понимаемому чувству симпатіи, и это послѣднее ни въ какомъ случаѣ нельзя отождествлять съ универсальною благожелательностью Гетчесона. Равнымъ образомъ, юмовская концепція не представляетъ собою простого повторенія и взгляда Бэтлера. Правда, этотъ послѣдній, вопреки Гетчесону, придаетъ большое значеніе и эгоистическимъ тенденціямъ человѣческаго существа, и въ этомъ случаѣ онъ больше приближается къ Юму, однако вопросъ объ установленіи равновѣсія между этими тенденціями и благожелательными склонностями имъ только поставленъ, а не рѣшенъ вполне опредѣленно. Затѣмъ, высшею инстанціей въ процессѣ моральнаго сужденія у Бэтлера является совѣсть, которая имѣетъ доминирующее значеніе среди всѣхъ душевныхъ дѣятельностей, причемъ это изображеніе совѣсти носитъ у Бэтлера ярко выраженную раціоналистическую окраску. Ничего подобнаго нѣтъ у Юма: послѣдній не утверждаетъ того примата моральнаго сознанія, которое мы находимъ у Бэтлера, и его моральное чувство есть только одна изъ формъ душевныхъ дѣятельностей, наряду съ другими психическими функціями. Съ другой стороны, Юмъ не могъ приписать своему чувству и того раціоналистическаго колорита, который есть у Бэтлера и который стоитъ въ полномъ противорѣчій съ столь сильно подчеркнутымъ отрицательнымъ отношеніемъ Юма къ интеллектуализму въ области морали. Такимъ образомъ, взглядъ Юма на самое существо моральнаго чувства не можетъ быть вполне отождествляемъ съ воззрѣніями предшествующихъ моралистовъ, хотя въ этихъ воззрѣніяхъ уже даны элементы для этой концепціи Юма.

То же самое нужно сказать и относительно другой основной проблемы этики—проблемы о санкціяхъ морали. Вопросъ о санкціяхъ, конечно, затрагивался всѣми предшествующими моралистами, и мы въ свое время говорили объ этомъ. Мы знаемъ, что одинъ изъ болѣе раннихъ англійскихъ мыслителей, Бэконъ, конечной санкціей считалъ религію или то ученіе христіанства, которое дано въ Евангеліи. Къ этой же санкціи склонялся и Локкъ, несмотря на то, что онъ же является сторонникомъ и утилитарной теоріи. Этотъ принципъ пользы съ гораздо большей силой выдвигается Гоббсомъ, при чемъ рѣшающей инстанціей, при опредѣленіи видовъ полезнаго и при вычисленіи ихъ преимуществъ, является государство, которое, какъ извѣстно, санкціонируетъ и истинность религіи. Что касается ближайшихъ предшественниковъ Юма—Шефтсбѣри, Гетчесона, Бэтлера, то у нихъ мы видимъ попытки найти санкцію для морали внѣ сферы религіи, будетъ ли это принципъ гармоніи у Шефтсбѣри, универсальная благожелательность—у Гетчесона, совѣсть у—Бэтлера. Какъ бы то ни было, во всѣхъ этихъ случаяхъ мы наблюдаемъ перенесеніе санкціи морали въ самую этическую дѣятельность, въ ея психологическія и соціальныя основы. Юмъ также, какъ мы знаемъ, ищетъ основанія для моральной санкции въ самой моральной дѣятельности. Рѣшеніе проблемы о санкціи находится у Юма въ тѣсной связи съ его анализомъ искусственныхъ и естественныхъ добродѣтелей (по терминологіи Юма). Юмъ въ обоихъ своихъ произведеніяхъ, посвященныхъ выясненію моральной проблемы, удѣляетъ слишкомъ много мѣста изслѣдованію добродѣтели справедливости, какъ наиболѣе типичной изъ категоріи естественныхъ добродѣтелей. Онъ очень подробно останавливается на анализѣ самыхъ разнообразныхъ формъ общественныхъ отношеній и даетъ множество въ высшей степени цѣнныхъ замѣчаній, касающихся самыхъ различныхъ проявленій общественности, поскольку на почвѣ ихъ развивается и та форма взаимныхъ отношеній, которая по преимуществу предполагаетъ соблюденіе справедли-

ности. Здѣсь Юмъ, несомнѣнно, обнаруживаетъ значительную оригинальность, ибо до него никто не привлекалъ такого богатаго соціологическаго матеріала для рѣшенія одной изъ важнѣйшихъ этическихъ проблемъ. Въ этомъ анализѣ, далеко оставляющемъ за собою всѣ соціологическія разсужденія Гоббса, вскрываются очень обширныя знанія Юма изъ области историческихъ наукъ въ широкомъ смыслѣ и обнаруживается его способность разбираться въ самыхъ запутанныхъ, чисто юридическихъ вопросахъ. Результатомъ этого анализа является выводъ, что добродѣтель справедливости цѣнится потому, что она служитъ общимъ интересамъ, интересамъ человѣческаго рода. Такимъ образомъ, здѣсь выступаетъ утилитарный критерій, но съ особой окраской: центръ тяжести здѣсь полагается именно въ общей пользѣ, и индивидуальное благо предполагается здѣсь настолько тѣсно связаннымъ со всѣмъ разнообразіемъ общественныхъ отношеніемъ, что и не можетъ быть рѣчи о томъ, что это благо можно разсматривать какъ совершенно самостоятельное, независимо отъ его соціальной основы. Поэтому здѣсь и не ставится вопроса объ индивидуальномъ счастьѣ, какъ цѣли самой въ себѣ: этотъ взглядъ Юма ясно отличается какъ отъ позднѣйшей формы утилитаризма, которую мы встрѣчаемъ у Бентама, такъ и отъ нѣкоторыхъ формъ античнаго эпикуреизма, гдѣ на первый планъ выдвигалось счастье именно индивидуума. Равнымъ образомъ, эта тенденція Юма не можетъ быть отождествлена и со взглядомъ Гоббса, гдѣ изначальной формой человѣческаго существованія представляется индивидуализмъ въ силу психологическихъ предпосылокъ этого мыслителя (человѣкъ .человѣку—волкъ), когда главнымъ двигателемъ всей дѣятельности человѣка представляется эгоизмъ. Юмъ, какъ мы видѣли, постоянно стремится отграничить себя отъ гоббизма и опирается на отличныя отъ Гоббса психологическія представленія. Эти своеобразныя психологическія предпосылки Юма помогаютъ ему пайти и вторую санкцію для морали, которую онъ и усматриваетъ или въ симпатіи (если держаться первой редакціи

его трактата о морали) или въ благожелательныхъ тенденціяхъ нашей природы (если имѣть въ виду, главнымъ образомъ, „Изслѣдованіе о принципахъ морали“). Но несмотря на это различіе, самое существо этой санкціи не измѣняется: все-таки здѣсь на первый планъ выступаютъ социальныя свойства человѣческой природы, и именно въ нихъ самихъ нужно искать и санкціи для тѣхъ дѣйствій, которыя именуются моральными и которыя считаются цѣнными именно съ точки зрѣнія социальныхъ интересовъ. Здѣсь опять сходство Юма со всѣми его ближайшими предшественниками—и Шефтсбѣри, и Гетчесономъ, и Бэтлеромъ, хотя никто изъ этихъ мыслителей не выдвигалъ социального элемента такъ сильно, какъ это дѣлаетъ Юмъ. Мы уже отмѣчали эстетическую точку зрѣнія Шефтсбѣри, инстинктивность моральнаго критерія у Гетчесона, раціоналистическій элементъ въ понятіи совѣсти у Бэтлера: всѣ эти особенности не позволяютъ отождествить взглядъ Юма съ воззрѣніями его предшественниковъ. Ближе всего Юмъ стоитъ къ Гетчесону и Бэтлеру, и онъ самъ не отрицаетъ этой близости, особенно въ отношеніи перваго, но все-таки онъ не повторяетъ этихъ моралистовъ: Юмъ не можетъ признать того изначальнаго, независимаго отъ опыта социальной жизни перевѣса благожелательныхъ тенденцій, не сводимыхъ ни къ какимъ болѣе элементарнымъ психическимъ тенденціямъ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся у Гетчесона, все-равно какъ для него, при его чисто эмпирическомъ способѣ объясненія, является непонятнымъ и тотъ немотивированный приматъ совѣсти, какъ доминирующей душевной функціи, что мы находимъ у Бэтлера. Все это указываетъ на относительную оригинальность важнѣйшихъ концепцій Юма въ области морали, при всей ихъ тѣсной связи съ предшествующими направленіями англійской этики. Эта связь вскрывается безъ особенныхъ затрудненій, и пониманіе основныхъ положеній этики Юма невозможно безъ постоянного яснаго представленія важнѣйшихъ моральныхъ принциповъ его предшественниковъ. Но при этомъ

анализъ воззрѣній предшественниковъ Юма обычно упускается изъ виду воздѣйствіе, исходящее отъ одного, видимому, очень не крупнаго мыслителя, и при этомъ еще изъ античнаго міра, воздѣйствіе, которое должно быть особенно подчеркнуто, какъ очень значительное для Юма по своимъ общимъ послѣдствіямъ. Мы разумѣемъ Цицерона. Юмъ былъ очень хорошо знакомъ съ сочиненіями этого эклектика и высоко цѣнилъ ихъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ не только частыя ссылки Юма на этого писателя, но и специальное упоминаніе Юма въ письмѣ къ Гетчесону, что онъ, Юмъ, при выработкѣ своихъ моральныхъ воззрѣній былъ многимъ обязанъ этому римскому эклектику¹⁾. Внимательное разсмотрѣніе трактатовъ Цицерона, посвященныхъ анализу моральныхъ вопросовъ, только подтверждаетъ это свидѣтельство Юма. Въ особенности здѣсь важны такія сочиненія Цицерона, какъ „De finibus bonorum et malorum“ и еще больше „De officiis“. Послѣдній трактатъ, несомнѣнно, повліялъ на Юма и своею общею конструкціею и своимъ анализомъ такихъ понятій, какъ справедливость, благая дѣятельность, полезность, честность и т. п. Все это дало поводъ одному изъ новѣйшихъ ученыхъ, занятому выясненіемъ громаднаго историко-философскаго и историко-культурнаго значенія Цицерона, сказать, что этика Юма „въ существенномъ—новое изданіе цicerоновскаго ученія объ обязанностяхъ“²⁾. Но едва ли, конечно, нужно доказывать все преувеличеніе, которое заключается въ этихъ словахъ, ибо и самое бѣглое сравненіе трактатовъ Юма съ относящимися сюда сочиненіями Цицерона указываетъ на оригинальность англійскаго мыслителя и въ самой постановкѣ моральной проблемы и въ способахъ ея трактованія. Стоитъ лишь вспомнить общую эмпирическую точку

1) Burton j. Life and correspondence of D. Hume, Edinburgh, 1846, v. 1, p. 115 ff.

2) Cp. De officiis, L. I, cc. I—III.

3) Zielinski Th. Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2 Aufl., Leipzig. 1908, S. 303.

зрѣнія британскаго моралиста и сопоставить ее съ учениемъ Цицерона о врожденности добродѣтели справедливости, въ связи съ извѣстнымъ принципомъ *consensus gentium*.¹⁾ Такимъ образомъ, и это безспорное античное вліяніе ни въ какомъ случаѣ не можетъ заслонить оригинальности этическихъ воззрѣній Юма въ самомъ ихъ существѣ. Но, какъ бы то ни было, всѣ эти важнѣйшіе пункты въ моральномъ учении Юма являются очень цѣнными съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія этики, заключая въ себѣ такіе элементы, которые, съ одной стороны, вызывали къ себѣ положительное отношеніе, съ другой—являлись объектомъ критики, часто вполне справедливой. Мы остановимся на тѣхъ и другихъ.

IV.

Что касается пунктовъ, вызывавшихъ, главнымъ образомъ, положительное отношеніе со стороны позднѣйшихъ моралистовъ, то здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе вопросъ объ отношеніи между религіей и моралью, въ особенности поскольку первая пытается санкціонировать послѣднюю. Мы уже не разъ касались исторіи этого вопроса на англійской почвѣ, отмѣчали попытки освободиться отъ этой зависимости и въ то же время указывали, относительно нѣкоторыхъ англійскихъ моралистовъ, на бесплодность этихъ попытокъ, поскольку теологическая струя все-таки нерѣдко вторгалась въ моральныя конструкціи этихъ мыслителей — часто въ силу ихъ конфессіональнаго или соціальнаго положенія. Юмъ гораздо яснѣе и опредѣленнѣе высказался относительно этого пункта, не давая здѣсь мѣста ни для какихъ сомнѣній. Этимъ онъ вполне открыто сталъ на сторону принципа автономіи въ области морали, принципа, такъ подчеркнутаго впоследствии Кантомъ и ставшаго однимъ изъ краеугольныхъ камней въ позднѣйшихъ конструкціяхъ морали. Правда, эта автономія имѣетъ въ виду независимость моральной дѣятельности отъ одной

¹⁾ Ср. *De finibus bonorum et malorum*, L. II; *De natura deorum*, L. I.

только санкціи — теологической и не задается анализомъ этого понятія во всемъ объемѣ, однако и въ такой постановкѣ вопроса уже есть нѣкоторый шагъ впередъ, особенно если имѣть въ виду тѣ колебанія по этому вопросу, которыя мы встрѣчаемъ у ближайшихъ предшественниковъ Юма — Гетчесона и Бэтлера.

Далѣе, заслуживаетъ быть отмѣченнымъ методъ изслѣдованія моральной проблемы, принятый Юмомъ. Методъ этотъ — тотъ же, что и въ отношеніи теоретической философіи, о чемъ намъ пришлось уже достаточно говорить въ первой части нашей работы. Юмъ называетъ его эмпирическимъ и противопоставляетъ абстрактному или умозрительному способу разсмотрѣнія этической проблемы, принятому нѣкоторыми изъ его предшественниковъ (въ особенности Кларкомъ и Уолластономъ). Только имѣя въ виду это противопоставленіе, и можно подходить къ оцѣнкѣ этого метода. Могутъ быть различныя мнѣнія по вопросу о томъ, можетъ ли быть построена чисто эмпирическимъ методомъ система морали, претендующая на полное логическое самооправданіе. Но едва-ли можно отрицать односторонность тѣхъ этическихъ построеній, которыя имѣлъ въ виду Юмъ и которыя исходили изъ совершенно немотивированныхъ принциповъ, совѣмъ незаконно отождествляя моральныя нормы съ математическими схемами. Даже признавая необходимость апріорныхъ предпосылокъ для обоснованія логически — правомѣрной моральной системы, мы можемъ вполне согласиться съ тѣми возраженіями Юма, которыя онъ выдвигаетъ противъ упомянутыхъ построеній на почвѣ этихъ произвольныхъ абстрактныхъ принциповъ. Съ другой стороны, цѣнность эмпирическаго метода является безспорной для построенія всякихъ теорій въ области морали, если мы будемъ понимать этотъ методъ въ томъ широкомъ смыслѣ, который придаетъ ему Юмъ, характеризуя его не только въ противовѣсъ абстрактному разсмотрѣнію этическихъ вопросовъ, но и постоянно подчеркивая необходимость обращаться къ болѣе глубокому анализу самихъ кон-

кретныхъ явленій, подлежащихъ въ данномъ случаѣ изслѣдованію. Этотъ анализъ предполагаетъ, прежде всего, приложеніе обще-эмпирическаго способа изученія самыхъ разнообразныхъ факторовъ, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, и обращеніе къ апріорнымъ принципамъ можетъ имѣть для себя оправданіе уже послѣ того, какъ исчерпаны эти эмпирическіе способы изслѣдованія, и послѣ того, какъ обнаружилась недостаточность такого рода изученія анализируемыхъ явленій. Такимъ образомъ, и въ этомъ пунктѣ едва ли можно возразить что-либо по существу противъ характеризуемаго принципа Юма. Мы уже не говоримъ о томъ, что очень многія системы морали въ новѣйшее время считаютъ возможнымъ удовлетвориться однимъ этимъ методомъ чисто эмпирическаго изслѣдованія.

Затѣмъ, въ результатѣ этого анализа Юмомъ основныхъ принциповъ этики мы приходимъ къ убѣжденію въ сложности этического процесса, и эта сложность особенно подчеркивается Юмомъ. Здѣсь Юмъ опять не стоитъ въ противорѣчій съ данными новѣйшей науки о нравственности, также отбѣняющей эту сложность. Разумѣется, могутъ быть значительныя различія въ мнѣніяхъ относительно состава этого моральнаго процесса и относительно значенія каждаго изъ входящихъ сюда элементовъ, но самая сложность его едва ли можетъ быть отрицаема кѣмъ бы то ни было изъ современныхъ моралистовъ. Что касается самихъ этихъ элементовъ, то у Юма, прежде всего, ясно выступаютъ вопросы о мотивахъ и о результатахъ дѣятельности, поскольку въ самой характеристикѣ моральнаго поступка нужно, по мнѣнію Юма, обращать вниманіе на то и другое. Самое это различіе проведено Юмомъ довольно точно и является очень плодотворнымъ съ точки зрѣнія дальнѣйшихъ попытокъ въ рѣшеніи моральной проблемы. Здѣсь именно лежитъ основаніе для того различенія формалистическаго и телеологическаго типовъ въ разсмотрѣннй этической проблемы, какъ это мы наблюдаемъ не только въ позднѣйшемъ англійскомъ утилитаризмѣ, но и у Канта, и у нѣкоторыхъ

представителей новѣйшей нѣмецкой этики (напр., у Паульсена). При обсужденіи природы мотивовъ моральной дѣятельности Юмъ читаетъ необходимымъ брать всю сложность психики опредѣленнаго индивидуума, поскольку она находитъ свое выраженіе во всей совокупности душевныхъ переживаній, именуемой характеромъ, и не ограничиваться только случайными душевными обнаруженіями, хотя бы они имѣли въ данный моментъ и наиболѣе яркое выраженіе, повидимому, занимая доминирующее положеніе въ нашей душѣ. Такою постановкою дѣла Юмъ предвосхищаетъ наиболѣе прочныя конструкціи позднѣйшей морали, гдѣ это значеніе характера, какъ болѣе сложнаго и устойчиваго психическаго комплекса, всегда подчеркивается въ противоположность другимъ, болѣе подвижнымъ и измѣняющимся содержаніямъ сознанія.

Что касается теперь слѣдующаго пункта въ этическихъ воззрѣніяхъ Юма—его отрицательнаго отношенія къ интеллектуалистическому критерию въ области морали, то мы уже достаточно говорили объ этомъ и отмѣчали положительное значеніе этого взгляда, въ особенности поскольку мы видѣли одностороннее проявленіе этого интеллектуализма въ нѣкоторыхъ предшествующихъ англійскихъ ученіяхъ о нравственности. Недостаточность этого способа оцѣнки моральнаго поведенія, когда разсудокъ берется въ отвлеченіи отъ другихъ душевныхъ переживаній, не требуетъ особенныхъ доказательствъ. На мѣсто этого критерія Юмъ выставляетъ эмоціональную оцѣнку, сближаясь въ этомъ случаѣ съ нѣкоторыми предшествующими представителями англійской морали (въ особенности съ Шефтсбѣри). Этимъ Юмъ, несомнѣнно, глубже смотритъ на дѣло, отмѣняя въ этомъ случаѣ сложность моральнаго процесса и отмѣчая важность элемента чувства въ конкретномъ этическомъ переживаніи. Это послѣднее, въ дѣйствительности, всегда носить эмоціональную окраску, которая типически отличаетъ его отъ процесса абстрактной, логически—холодной мысли. Въ этомъ случаѣ Юмъ, конечно,

гораздо ближе къ настоящей дѣйствительности, чѣмъ самые крупные интеллектуалисты. Но, справедливо отгѣняя эмоціональную пророду этического переживанія, Юмъ не впадаетъ въ крайности, если такъ можно выразиться, одно-сторонняго эмоціонализма и не считаетъ чувство изначальнымъ двигателемъ всей нашей дѣятельности. Наоборотъ, онъ справедливо указываетъ на инстинктивный элементъ активности, присущій самымъ элементарнымъ нашимъ актамъ, которые сопровождаются чувствомъ пріятнаго или непріятнаго. Съ этой точки зрѣнія, удовольствіе или неудовольствіе, на раннихъ стадіяхъ активности, разсматриваются не какъ основные мотивы дѣятельности, а только уже какъ результатъ осуществленной активности. Эта послѣдняя имѣетъ самостоятельное значеніе, и основа для нея дана въ самой организаціи человѣка, будемъ ли мы разсматривать послѣднюю съ анатомо-фізіологической стороны или же ограничимся только однимъ психологическимъ анализомъ. Правда, на болѣе высокихъ ступеняхъ активности чувству принадлежитъ болѣе значительная роль и въ качествѣ мотивовъ дѣятельности, когда самое предвкушеніе удовольствія можетъ явиться однимъ изъ стимуловъ къ извѣстному поступку, но и здѣсь это чувство не всегда можетъ быть окончательнымъ мотивомъ, не говоря уже о томъ, что весь этотъ процессъ оказывается возможнымъ только на почвѣ предварительнаго осуществленія дѣятельности. Все это опять указываетъ на исключительную психологическую проницательность Юма, которая помогла ему предвосхитить нѣкоторыя положенія современной волюнтаристической психологіи.

Наконецъ, при характеристикѣ положительныхъ элементовъ въ этикѣ Юма должна быть особенно подчеркнута ея соціальная окраска, находящаяся въ тѣсной связи съ основными психологическими предпосылками его морали. Разумѣется, Юмъ здѣсь не былъ вполне оригиналенъ, поскольку мы и на его родинѣ встрѣчаемъ цѣлый рядъ мыслителей, пытавшихся именно на этой почвѣ разрѣшить моральную

проблему. Но нѣкоторые изъ этихъ моралистовъ отправлялись отъ совершенно иныхъ психологическихъ предпосылокъ, стоящихъ въ противорѣчіи съ психологическою дѣйствительностью. Это, напримѣръ, можно сказать о Гоббсѣ, съ его крайне индивидуалистическимъ представленіемъ о самомъ существѣ человѣческой природы. Съ другой стороны, и самыя попытки этого и родственныхъ ему мыслителей построить мораль на почвѣ эгоизма не могли быть удачными, благодаря одностороннему толкованію социальныхъ отношеній между людьми на болѣе раннихъ стадіяхъ человѣческаго существованія. Не избѣжали односторонности и мыслители другого типа, во главѣ съ Шефтсбѣри, выдвигавшіе на первый планъ социальные инстинкты человѣческой природы. Мы уже видѣли, что самое представленіе объ этой социальности было довольно смутное и неопредѣленное, часто устанавливаемое нѣсколько произвольно, безъ достаточнаго углубленія въ самое существо человѣческой природы. Кромѣ того, болѣе правильному представленію о роли этихъ социальныхъ инстинктовъ въ общей суммѣ человѣческой жизни мѣшало привнесеніе эстетической точки зрѣнія, которая не всегда была согласована съ тѣмъ принципомъ, который у Шефтсбѣри назывался экономіей аффектовъ. Юмъ, какъ мы знаемъ, признавалъ сходство этического критерія съ эстетическимъ только со стороны ихъ непосредственности и совѣмъ не считалъ возможнымъ отождествлять свое моральное чувство съ тѣмъ своеобразнымъ ощущеніемъ гармоніи, которое такъ выдвигалъ Шефтсбѣри. Съ другой стороны, и самый анализъ социальныхъ задатковъ человѣческой природы носить у Юма болѣе тонкій характеръ и болѣе глубоко проникаетъ въ самое существо природы человѣка. Этотъ анализъ поставляется у Юма въ болѣе тѣсную связь съ дѣйствительнымъ развитіемъ человѣчества, поскольку въ этомъ изображеніи прогресса человѣческаго рода ему удастся избѣжать иногда довольно фантастическихъ представленій его предшественниковъ. Этотъ ходъ человѣческой эволюціи рассматри-

вается здѣсь въ связи съ цѣлымъ рядомъ конкретных историческихъ факторовъ, которые играли большую роль въ генезисѣ разнообразныхъ моральныхъ и правовыхъ понятій. Особенно это нужно сказать о тѣхъ частяхъ этическихъ трактатовъ Юма, гдѣ анализируется понятіе справедливости, въ связи съ развитіемъ соціальныхъ отношеній вообще. Въ этомъ анализѣ едва ли кто сильнѣе Юма выдвигалъ роль общественнаго элемента, во всемъ широкомъ пониманіи этого термина, въ процессѣ формированія нашихъ основныхъ моральныхъ концепцій. Тотъ колоритъ утилитаризма, который получаетъ моральная теорія Юма въ этомъ процессѣ выясненія генезиса нравственности, имѣетъ свой источникъ именно въ этомъ доминированіи соціального элемента. Этимъ, какъ уже мы упоминали, утилитаризмъ Юма ясно отличается какъ отъ болѣе раннихъ, такъ и отъ болѣе позднихъ формъ этого направленія, будетъ ли это утилитаризмъ Гоббса и Локка или позднѣйшій утилитаризмъ Бентама: у Юма прежде всего выступаетъ полезность извѣстнаго поступка для общества и уже отсюда опредѣляется его значеніе для индивидуума. Вообще элементъ соціальности очень ярко отбѣляется Юмомъ, и едва ли Юмъ стоитъ здѣсь въ противорѣчій съ главнѣйшими направленіями новѣйшей этики. Наоборотъ, всякая система морали послѣдняго времени, пытающаяся найти для себя болѣе прочную основу, естественно направляетъ свое вниманіе на анализъ соціальныхъ отношеній, и подведеніе соціологической базы уже въ значительной степени обезпечиваетъ всю, иногда очень сложную этическую конструцію.

V.

Всѣ только что охарактеризованныя особенности моральныхъ конструцій Юма выгодно выдѣляютъ эту этическую теорію среди многихъ другихъ аналогическихъ построеній, которыхъ было такъ много на англійской почвѣ. Но наряду съ этимъ мы находимъ здѣсь цѣлый рядъ пунктовъ, которые являются очень уязвимыми и которые всѣ эти этическія кон-

струкціи Юма, въ ихъ цѣломъ, сдѣлали очень недолговѣчными. Нѣкоторые изъ этихъ пунктовъ касаются самыхъ существенныхъ сторонъ въ моральной проблемѣ, и поэтому отверженіе ихъ, несомнѣнно, заставляетъ признать далеко не окончательнымъ то рѣшеніе этической проблемы, которое мы находимъ въ трактатахъ Юма. Такъ, прежде всего, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе самое понятіе о нравственности, которое должно быть поставлено во главѣ этического изслѣдованія и отъ опредѣленія котораго зависитъ ходъ дальнѣйшаго анализа. Обращаясь къ разсмотрѣнію этого понятія въ сочиненіяхъ Юма, мы, къ сожалѣнію, не находимъ вполнѣ точнаго его опредѣленія. Юмъ начинаетъ свое изложеніе съ констатированія самаго факта различія между нравственнымъ и безнравственнымъ, считая этотъ фактъ всѣмъ непосредственно извѣстнымъ и самоочевиднымъ. Но такого утвержденія, конечно, недостаточно, и здѣсь былъ необходимъ болѣе глубокій анализъ, который долженъ былъ бы привести къ точному установленію понятій нравственнаго и безнравственнаго. Правда, въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи Юмъ пытается точнѣе опредѣлить эти понятія, но это ему не всегда удается, и часто намъ трудно указать границу между тѣмъ, что считается нравственнымъ, и тѣмъ, что разсматривается какъ противоположное ему. Еще больше смѣшенія получается въ томъ случаѣ, когда то, что обычно называется моральнымъ, встрѣчается въ сопоставленіи съ нѣкоторыми родственными явленіями, напр., правовыми, или когда наряду съ нимъ называются явленія, повидимому, безразличныя съ моральной точки зрѣнія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ концепція „моральнаго“ слишкомъ расширяется, включая въ свой объемъ представленіе о такихъ актахъ, которые не могутъ быть названы нравственными въ собственномъ смыслѣ слова. Это отсутствіе предварительнаго, болѣе глубокаго разсмотрѣнія понятія „нравственнаго“, несомнѣнно, составляетъ очень существенный недостатокъ всѣхъ юмовскихъ анализовъ въ области этики и сильно понижаетъ значеніе его трактатовъ изъ

данной области. Это отрицательное обстоятельство, быть можетъ, объясняется тѣмъ широкимъ значеніемъ термина „моральный“, которое мы находимъ въ англійскомъ языкѣ, когда нерѣдко этотъ терминъ отождествляется съ понятіемъ „духовный“, въ противовѣсъ тѣмъ названіямъ, которыя имѣютъ дѣло съ явленіями природы въ болѣе тѣсномъ смыслѣ словъ и выражаются терминомъ „natural“. Съ другой стороны, на расширеніе этого термина имѣло вліяніе обращеніе Юма къ античной философіи. Мы уже видѣли, какое сильное воздѣйствіе оказали на Юма философскіе трактаты Цицерона, гдѣ также можно констатировать эту неопредѣленность и широту въ употребленіи ранѣ названныхъ терминовъ. Конечно, элементъ оцѣнки не былъ устраненъ изъ этихъ терминовъ и въ философіи римскаго эклектика, но тамъ не была достаточно выяснена та точка зрѣнія, съ которой производилась эта оцѣнка. Такимъ образомъ, здѣсь мы можемъ констатировать скорѣе отрицательное вліяніе на Юма со стороны античной философіи, особенно въ ея эклетической формѣ, какъ эту послѣднюю мы наблюдаемъ въ послѣдній, эллино-римскій періодъ древней философіи. Но это отрицательное воздѣйствіе на Юма античнаго духа сказывается еще сильнѣе въ употребленіе другого термина, который также очень часто эксплуатируется имъ и который, въ то же время, удерживая въ данномъ случаѣ тѣсную связь съ древней философіей, порождаетъ еще въ большей степени неопредѣленность и смѣшеніе въ сферѣ чисто моральныхъ концепцій. Мы разумѣемъ терминъ „добродѣтель“. Юмъ постоянно прибѣгаетъ къ этому названію, и однако же, если бы мы попытались точно опредѣлить смыслъ этого термина у Юма, то едва-ли бы наши попытки увѣнчались желаемымъ успѣхомъ. Тѣ различныя мѣста, въ которыхъ Юмъ комментируетъ этотъ терминъ, скорѣе всего приводятъ къ мысли, что и въ этомъ случаѣ на Юма оказала сильное воздѣйствіе античная мысль. Добродѣтель здѣсь, по большей части, понимается какъ совершенное качество вообще, независимо отъ его моральнаго значенія.

Такъ, дѣйствіе называется добродѣтельнымъ и въ томъ случаѣ, если оно полезно или пріятно намъ самимъ или другимъ. Такимъ образомъ, моральныя явленія недостаточно ограничиваются отъ явленій полезныхъ и пріятныхъ въ широкомъ смыслѣ. Всѣ напряженныя попытки Юма доказать присутствіе особаго рода пріятности въ актахъ, именуемыхъ моральными въ тѣсномъ смыслѣ, не могутъ считаться убѣдительными и не выясняютъ самаго существа нравственнаго дѣянія. Еще больше спутанности вноситъ разъясненіе Юма, что при характеристикѣ моральныхъ поступковъ не нужно обращать вниманія на произвольность или непроизвольность дѣйствія. Все это указываетъ на то, что вліяніе античной философіи на Юма далеко не всегда было вполне плодотворно, хотя здѣсь очень трудно рѣшить, насколько въ данномъ случаѣ было воздѣйствіе въ собственномъ смыслѣ и насколько инициатива въ такомъ пониманіи моральнаго акта принадлежала самому Юму, который могъ въ идеалахъ древней философіи находить только подтвержденіе своимъ, сложившимся при другихъ условіяхъ, философскимъ концепціямъ. Но какъ бы то ни было, это античное вліяніе имѣло мѣсто, и мы уже упоминали, что главное значеніе въ этомъ случаѣ принадлежитъ философскимъ воззрѣніямъ Цицерона. Воздѣйствіе этого эклектика выразилось, между прочимъ, и въ выдвиганіи Юмомъ двухъ типовъ добродѣтелей, естественныхъ и искусственныхъ, и въ связи съ этимъ, въ болѣе подробной характеристикѣ основныхъ добродѣтелей каждаго типа—благожелательности и справедливости. Всѣ эти замѣчанія показываютъ, какъ это обращеніе къ античной философіи сказалось отрицательнымъ образомъ у Юма на самой постановкѣ моральной проблемы, на формулировкѣ и выясненіи важнѣйшихъ пунктовъ этой проблемы. Эти недостатки въ обсужденіи Юмомъ затронутыхъ вопросовъ были отмѣчены, какъ мы увидимъ впоследствии, нѣкоторыми позднѣйшими представителями британской морали и дали поводъ къ болѣе углубленному трактованію этической проблемы.

Эта односторонность и неполнота юмовского анализа самого существа моральной дѣятельности вскрываются и въ отношеніи другихъ важныхъ, ранѣе отмѣченныхъ пунктовъ его основныхъ конструкцій. Такъ, что касается природы нравственного сужденія, то это послѣднее анализируется здѣсь только съ точки зрѣнія лица, созерцающаго моральный поступокъ, и такимъ образомъ, здѣсь не обращается должнаго вниманія на переживанія самого дѣйствующаго лица или виновника поступка. Но и этотъ анализъ душевнаго состоянія созерцателя не можетъ считаться исчерпывающимъ. Такъ, здѣсь наиболѣе типичнымъ психическимъ процессомъ считается моральное чувство, но что изъ себя представляетъ это душевное состояніе, мы затрудняемся сказать. Это состояніе скорѣе опредѣляется отрицательно, поскольку отмѣчается его свое образіе по сравненію съ чисто интеллектуальными процессами. Но въ чемъ заключается особенность этого переживанія какъ эмоціональнаго, чѣмъ оно отличается отъ другихъ родственныхъ психическихъ состояній, возникающихъ при созерцаніи другихъ дѣйствій человѣка, которыя намъ трудно назвать моральными,—это не является достаточно выясненнымъ у Юма. Ссылка на то, что это чувство непосредственно извѣстно намъ и что мы чисто интуитивнымъ путемъ можемъ безъ затрудненія опредѣлить его специфичность, едва-ли можетъ считаться убѣдительною и достаточною съ точки зрѣнія болѣе объективнаго психологическаго анализа. Во всякомъ случаѣ, здѣсь не уясняется самая природа этого чувства и не устанавливается отношеніе его къ другимъ сторонамъ нашей психики. Послѣ анализа Юма намъ все-таки трудно представить, какая же роль принадлежитъ интеллектуальному элементу въ процессѣ моральнаго сужденія. Равнымъ образомъ, для насъ неясно, есть ли въ этомъ процессѣ обнаруженіе активной стороны нашего духа, и если есть, то въ чемъ именно оно выражается. Далѣе, вѣдь несомнѣнно, анализъ моральнаго процесса можетъ имѣть мѣсто и съ точки зрѣнія самого агента (а не зрителя только), и, быть можетъ, этотъ анализъ является глубоко-цѣннымъ въ интересахъ уясненія

самаго существа моральнаго акта. Едва ли можно спорить противъ того, что изображеніе душевнаго состоянія лица, совершающаго поступокъ, именуемый нами какъ нравственный или безнравственный, должно входить какъ составная часть въ этотъ анализъ моральнаго чувства, даже и въ томъ пониманіи этого переживанія, какое мы находимъ у Юма. Какъ опредѣляется этотъ актъ субъективно, черезъ какія стадіи проходитъ этотъ процессъ моральнаго дѣйствія, какая роль принадлежитъ здѣсь нашему интеллекту и нашей волѣ,—уясненіе всѣхъ этихъ пунктовъ является въ высшей степени важнымъ и совершенно необходимымъ, какую бы моральную теорію мы ни строили. Къ сожалѣнію, все это въ значительной степени игнорируется Юмомъ и потому сильно понижаетъ цѣнность его этическихъ конструкций. Въ особенности это можно сказать относительно игнорированія элемента активности (въ ея высшей формѣ) въ процессѣ моральнаго дѣйствія. Этотъ элементъ справедливо такъ сильно подчеркивается новѣйшей этикой, а между тѣмъ онъ совсѣмъ остается въ тѣни у Юма: непосредственность моральнаго чувства, опредѣляемая съ точки зрѣнія созерцателя моральнаго поступка, менѣе всего способна вскрыть этотъ элементъ активности.

Наконецъ, если мы обратимъ вниманіе на юмовскій анализъ основныхъ типовъ добродѣтелей — добродѣтели справедливости и добродѣтели благожелательности, то и здѣсь мы встрѣтимъ достаточно неполноты и неясности, что также было справедливо отмѣчено позднѣйшими представителями британской морали. Правда, анализъ добродѣтели справедливости можетъ разсматриваться какъ очень цѣнное пріобрѣтеніе въ области соціологическаго изученія генезиса этого свойства, но мы затруднились бы сказать то же самое въ отношеніи другой добродѣтели — благожелательности. Юмъ удѣляетъ сравнительно много мѣста выясненію природы этой добродѣтели въ обоихъ своихъ трактатхъ, при чемъ во второмъ изъ нихъ дѣлаетъ добавленія, въ связи съ анализомъ этого качества, къ основному тексту сочиненія. И однако, при всемъ томъ, мы не получаемъ здѣсь яснаго и

отчетливаго представленія о самомъ существѣ этой добродѣтели. Такъ, то цѣнность этого качества ставится Юмомъ въ зависимость отъ элемента полезности, присущаго этому свойству, то благожелательности приписывается положительное значеніе самой по себѣ, поскольку это свойство является пріятнымъ и привлекательнымъ непосредственно, независимо отъ той пользы, которую можно извлечь отсюда. Эта неопредѣленность и колебаніе во взглядахъ Юма находятся въ тѣсной связи съ воззрѣніями Юма на роль эгоистическихъ и альтруистическихъ тенденцій человѣческой природы въ общей экономіи человѣческой жизни. Воззрѣнія эти также обнаруживаютъ передъ нами нѣкоторую двойственность и какъ бы нерѣшительность. Съ одной стороны, Юмъ считаетъ себя противникомъ Гоббса и не находитъ возможнымъ присоединиться къ его крайне индивидуалистическимъ представленіямъ о существѣ человѣческой природы, предпочитая въ этомъ случаѣ приблизиться къ воззрѣніямъ противника Гоббса—Шефтсбѣри. Въ этомъ случаѣ благожелательность разсматривается какъ основное свойство человѣческой природы, въ отвлеченіи отъ практическихъ результатовъ, къ которымъ онъ можетъ повести. Съ другой стороны, Юмъ никакъ не можетъ согласиться и съ оптимизмомъ Шефтсбѣри въ отношеніи человѣческой природы и постоянно подчеркиваетъ и эгоистическія тенденціи человѣческаго существа, которыя смягчаются благожелательными влеченіями уже въ связи съ полезностью послѣднихъ въ процессѣ соціальной эволюціи. Это колебаніе проходитъ черезъ оба трактата черезъ Юма, при чемъ въ первомъ изъ нихъ мы видимъ наклонъ скорѣе въ сторону эгоизма, во второмъ—въ сторону благожелательныхъ стремленій. Въ связи съ этимъ находится и ранѣе охарактеризованное различіе во взглядахъ Юма на природу симпатіи, когда симпатія, съ одной стороны, разсматривается какъ общепсихологическое свойство и когда, съ другой стороны, она сближается по своему существу именно съ альтруистическими тенденціями человѣческой натуры. Здѣсь и лежитъ источникъ той неопредѣленности, которая

порождается разсмотрѣніемъ обоихъ трактатовъ Юма. Повидимому, Юмъ самъ хорошо сознавалъ эту неопредѣленность, чѣмъ и объясняется цѣлый рядъ оговорокъ и дополнительныхъ разъясненій, которыя онъ дѣлаетъ преимущественно въ своемъ второмъ трактатѣ. Но все это не устраняетъ отмѣченнаго затрудненія, и мы и послѣ этого не можемъ достигнуть полнаго согласованія въ своихъ представленіяхъ о существѣ этики Юма. Особенно неяснымъ является пунктъ объ утилитаризмѣ Юма. Эта неясность обусловливается именно охарактеризованнымъ неопредѣленнымъ представленіемъ о взаимоотношеніи между эгоистическими и альтруистическими тенденціями человѣческой природы. Благодаря этому, намъ не всегда легко вообразить, для кого именно и при какихъ обстоятельствахъ то или другое дѣйствіе можетъ быть полезнымъ. Въ то же время мы не встрѣчаемъ у Юма правильно установленнаго отношенія между полезностью и пріятностью, хотя онъ не разъ пользуется своей классификаціей качествъ, какъ полезныхъ или пріятныхъ и самимъ себѣ и другимъ. Въ этомъ случаѣ гораздо бѣльшая ясность присуща другимъ формамъ утилитаризма, — будетъ ли это утилитаризмъ Гоббса или утилитаризмъ Бентама, — гдѣ мы видимъ ясно выраженные и строго сформулированныя предпосылки. Эти качества исходныхъ пунктовъ совсѣмъ не говорятъ о ихъ правильности съ фактической стороны, но они, по крайней мѣрѣ, логически связаны съ тѣми, иногда очень крайними выводами изъ нихъ. Къ сожалѣнію, этого нѣтъ въ этическихъ конструкціяхъ Юма, хотя его представленія объ основныхъ свойствахъ человѣческаго существа, несмотря на ихъ компромиссный характеръ, быть можетъ, ближе къ психологической дѣйствительности, чѣмъ эти крайнія воззрѣнія упомянутыхъ англійскихъ моралистовъ.

Всѣ эти недостатки моральныхъ конструкцій Юма не могли не вызвать дальнѣйшей работы этической мысли на англійской почвѣ, но все это можетъ быть предметомъ особаго очерка.

Н. Виноградовъ.

Гносеологическая проблема ¹⁾.

(къ критикѣ критицизма.)

§ 1.

Проблемѣ гносеологической безспорно принадлежитъ центральное мѣсто въ умственной жизни нашей эпохи. Критическая гносеологія—тончайшій плодъ умственной культуры. Мимо гносеологіи, ея сомнѣній, ея вопрошеній, ея запретовъ пройти нельзя. Если вникнуть въ жизненную основу и жизненный смыслъ проблемы критической гносеологіи, въ ея психологію, то должно будетъ признать, что проблема эта является результатомъ болѣзненной рефлексіи, раздвоенности, почти что какой-то мнительности. Гносеологическій критицизмъ есть гамлетизмъ въ сферѣ философіи, рефлектирующая нерѣшительность дѣйствовать въ области познанія вслѣдствіе нарушенія жизненной цѣльности. Мы не столько познаемъ, сколько рефлектируемъ надъ познаніемъ, проходимъ всѣ стадіи раздвоенія. Гносеологическій гамлетизмъ съ самаго начала предполагаетъ познаніе отсѣченнымъ отъ цѣльной жизни духа, субъектъ оторваннымъ отъ объекта и ему противоположнымъ, мышленіе выдѣленнымъ изъ бытія и гдѣ-то внѣ его помѣщеннымъ. Но наступаютъ времена, когда мысль, утомленная болѣзненнымъ гамлетизмомъ, должна вернуться къ здоровому донъ-кихотизму. Этотъ гносеологическій донъ-кихотизмъ вотъ съ чего начнется.

Мышленіе не можетъ быть отдѣлено отъ бытія и противоположно ему; познаніе не можетъ быть отдѣлено отъ жизни и противопоставлено ей. Мышленіе есть плоть отъ плоти и кровь

¹⁾ Отрывокъ изъ книги.

отъ крови бытія, познаніе есть плоть отъ плоти и кровь отъ крови жизни. Мышленіе есть бытіе, оно въ бытіи пребываетъ; познаніе есть жизнь, оно въ жизни совершается. Оперировать съ субъектомъ, который внѣ бытія, надъ бытіемъ и бытію всегда противоположенъ, значитъ оперировать съ чистѣйшей фикціей. Всякая гносеологія должна различать субъектъ и объектъ, но это различеніе не есть различеніе субъекта и бытія. Бытіе не есть непременно объектъ, какъ склонны утверждать критическіе идеалисты: оно въ такой же мѣрѣ и субъектъ. Субъектъ и объектъ—одинаково бытіе. Бытію принадлежитъ изначальный и абсолютный приматъ. Различеніе субъекта и объекта совершается внутри самого бытія, и гносеологія не можетъ претендовать на то, чтобы занять мѣсто внѣ бытія. Внѣ бытія нѣтъ мѣста ни для кого и ни для чего, развѣ для царства дьявола. Безуміе разсматривать бытіе, какъ результатъ объективированія и рационализированія познающаго субъекта, ставить бытіе въ зависимость отъ категорій познанія, отъ сужденія. Познающій субъектъ съ своими категоріями, своими сужденіями, своимъ объективированіемъ есть часть бытія, часть жизни. Бытіе ни въ какомъ смыслѣ не зависитъ отъ мышленія и познанія, оно предшествуетъ самому первоначальному познавательному акту, оно скрыто за самимъ этимъ познавательнымъ актомъ. Отношеніе познающаго субъекта къ познаваемому объекту есть отношеніе внутри бытія, отношеніе бытія къ бытію, а не «мышленія» къ «бытію», какъ противостоящихъ другъ другу. Предразсудокъ, что гносеологія должна быть безъ предпосылокъ. Никогда она не могла избавиться отъ предпосылокъ. Да и откуда извѣстно, что предпосылокъ не должно быть? Предпосылкой гносеологіи является не психологія и біологія, а изначальная, отъ познающаго не зависящая реальность бытія и духовной жизни. Ниже станетъ ясно, что эта точка зрѣнія ничего общаго не имѣетъ съ такъ называемымъ «психологизмомъ», который несетъ съ собою вѣчную опасность релятивизма. Гносеологія покоится не на психологіи и не на онтологіи, вообще не на «логіи» какой-нибудь, не на наукѣ и знаніи какомъ-нибудь, а на психологическомъ и онтологическомъ, на бытійственномъ. Сама жизнь духа, а не наука о жизни духа, предшествуетъ гносеологіи; въ самой жизни духа, въ самихъ силахъ бытія нужно искать предпосылокъ гносеологіи, а не въ психологіи или другой какой-нибудь «логіи». На это не напра-

влены возраженія гносеологовъ противъ психологизма. Жизнь духа, само бытіе, во всѣхъ смыслахъ предшествуетъ всякой наукѣ, всякому познанію, всякому мышленію, всякой категоріи, всякому сужденію, всякому гносеологическому субъекту. Не ученіе о бытіи, а само бытіе предшествуетъ ученію о познаніи. Гносеологи же хотятъ само бытіе вывести изъ гносеологіи, превратить его въ сужденіе, поставить въ зависимость отъ категорій субъекта. Въ бытіи же, а не въ мышленіи, оторванномъ отъ бытія, должно искать твердыхъ основъ знанія. Въ жизни духа можно открыть всѣ качества логики, противоборствующие релятивизму и скептицизму. Гносеологи побѣждаютъ психологизмъ, какъ направленіе, подчиняющее гносеологію психологіи, но никогда не побѣдятъ они направленія, утверждающаго само бытіе до всякой гносеологіи. Не о психологической или біологической гносеологіи рѣчь будетъ идти, а о гносеологіи церковной и космической.

§ 2.

Гносеологія должна начать съ установленія различія между первичнымъ, не раціонализированнымъ сознаниемъ и сознаниемъ вторичнымъ, раціонализированнымъ, въ то время какъ обычно она начинается съ сознанія уже раціонализированнаго и иного не признаетъ. Но сознанію вторичному, раціонализированному не дано сущее и нѣтъ путей къ сущему черезъ разсудочную дѣятельность этого сознанія. Сущее дано лишь въ живомъ опытѣ первичнаго сознанія, до раціоналистическаго разпаденія на субъектъ и объектъ, до разсѣченія цѣльной жизни духа. Только этому первичному сознанію дана интуиція бытія, непосредственное къ нему касаніе. Сознаніе первичное не объективируетъ и не умерщвляетъ; оно живетъ, познавая, и познаетъ, живя. Риккертъ и его ученики скажутъ, что это первичное сознаніе есть лишь ирраціональное «переживаніе», съ которымъ не имѣютъ никакого дѣла гносеологія и философія, что тутъ можно только «переживать» и нельзя познавать. Но въ этомъ вѣдь вся проблема. Откуда извѣстно, что познаніе не есть переживаніе, оторвано отъ переживанія и противоположно ему? Можетъ ли быть полнота переживаній, ирраціональная полнота, въ которой не оказывается мѣста для познанія? Я именно и утверждаю, что въ такъ называемомъ «ирраціональномъ переживаніи» или, по моей терминологіи, въ первичномъ, не раціонализированномъ сознаніи,

совершается самое подлинное познание бытія, совершается то ка-саніе сушаго, которое не может не быть и познаніемъ. Гносеологи произвольно конструируютъ природу познанія, и все, что не соотвѣтствуетъ ихъ конструкціи, не хотятъ называть познаніемъ. Гносеологи хотятъ имѣть исключительно дѣло съ фактомъ положительной науки; Кантъ даже исключительно съ фактомъ математическаго естествознанія. Но матеріалъ, съ которымъ оперируютъ гносеологи, оказывается слишкомъ бѣденъ и узокъ, чтобы построить полное учение о познаніи. Нужно рѣшительно порвать съ тѣмъ гносеологическимъ предразсудкомъ, что всякое познаніе есть рационализированіе, объективированіе, сужденіе, дискурсивное мышленіе. Критическіе гносеологи имѣютъ дѣло лишь съ частной и ограниченной формой познанія. Кромѣ ихъ царства есть еще безмѣрныя и безграницныя области познанія. Гносеологи же видятъ у вратъ этихъ иныхъ царствъ лишь предѣлъ, за которымъ начинаются ирраціональныя переживанія,— неизреченная область хаоса и тьмы. Изъ ирраціональнаго хаоса и тьмы изнимается лишь маленькая область рационализованнаго и объективированнаго, область сужденія, въ которомъ царитъ цѣнность истины. Я же полагаю, что въ безмѣрной области первичнаго, не рационализованнаго сознанія есть царство свѣта, а не только тьмы, космоса, а не только хаоса. Въ этой области раскрывается Логосъ, смыслъ міра. Хаосъ и тьма, «міръ сей», даны именно рационализованному сознанію, сознанію же иному, первичному, данъ «міръ иной», міръ истинно сушаго. Различеніе двухъ сознаній, о которыхъ идетъ рѣчь, и есть различеніе разсудка и разума или малаго и большого разума. Разумъ, большой разумъ познаетъ, познаетъ сущее, его сфера не есть исключительно сфера переживаній, не имѣющихъ никакого отношенія къ знанію. Сами гносеологи выходятъ изъ той сферы, которую считаютъ единственной сферой познанія, такъ какъ дѣлаютъ объектомъ своего познанія познающій субъектъ, который не поддается объективированію. Въ этомъ основное противорѣчіе гносеологии. Въдъ у гносеологии нѣтъ органа ея специфическаго познанія, обычное дискурсивное мышленіе тутъ недостаточно. Гносеологи хвастаются, что работа ихъ предшествуетъ познанію, что сами они надъ познаніемъ; но они не въ силахъ постигнуть тайну познанія и трагедію познанія. Гносеологи все хотятъ поднять себя за волосы. У нихъ нѣтъ точки опоры и потому ничего они

не могут сдвинуть и перевернуть. Положительная наука есть въ концѣ концовъ единственная точка опоры гносеологовъ, но сама положительная наука можетъ обойтись безъ ихъ услугъ. «Гносеологи»—паразиты науки.

§ 3.

Критическіе гносеологи жаждутъ освободиться отъ психологизма и антропологизма и ставятъ эту проблему очень остро, иногда даже остроумно. Но претензіи на полную свободу отъ психологизма—смѣшны. Роковымъ для гносеологовъ является тотъ фактъ, что философствуетъ человѣкъ, что познаніе совершается въ антропологической средѣ. Гносеологи пытаются преодолѣть этотъ непреодолимый фактъ тѣмъ соображеніемъ, что познаніе совершается въ «сознаніи вообще», въ трансцендентальномъ сознаніи, а не въ индивидуальномъ психологическомъ сознаніи, что сверхъ-индивидуальный субъектъ производитъ сужденія и оцѣнки. Но тутъ гносеологи ясно переходятъ на почву метафизическую и дѣлаютъ предположенія онтологическаго характера. Такъ шло развитіе отъ гносеологіи Канта къ метафизикѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Новѣйшіе нео-кантіанцы также не въ силахъ удержаться отъ этого рокового перехода къ метафизикѣ и онтологіи. Съ одной стороны гносеологовъ подстерегаетъ метафизика и онтологія (сверхъиндивидуальный субъектъ, сознаніе вообще и т. п.); съ другой—подстерегаетъ психологія и біологія (психофизическая организація, субъектъ психологическій и біологическій). Такимъ образомъ критическая гносеологія фатально разлагается на метафизическій онтологизмъ и психобіологическій позитивизмъ. Она не въ силахъ удержаться на остреѣ иголки и неизбежно падаетъ вправо или влѣво. Проблема, такъ остро поставленная Гуссерлемъ и взволновавшая весь философскій міръ, не можетъ быть разрѣшена «критицизмомъ» и критической гносеологіей. Самъ Гуссерль выходитъ изъ предѣловъ гносеологіи. Для критической гносеологіи познаніе есть все же дѣло человѣческое и потому освобожденіе отъ психологизма есть поднятіе себя за волосы. И трансцендентальный человѣкъ—все же человѣкъ. Лишь тогда познаніе будетъ свободно отъ психологизма и антропологизма, если опредѣляться оно будетъ не трансцендентальнымъ человѣкомъ, а трансцендентальной вселенной, т. е. церковью. Критицизмъ остается ком-

промиссомъ метафизики (трансцендентальное сознаніе и сверхъ индивидуальная оцѣнка) и позитивизма (отрицаніе трансцендентныхъ реальностей), имманентизмъ, психобіологизмъ въ генетической точкѣ зрѣнія).

Чтобы окончательно освободиться отъ психологизма и антропологизма, необходимо перейти къ космической, *церковной гносеологіи*, утвердиться на почвѣ *соборнаго сознанія*. Критицизмъ есть продуктъ протестантскаго индивидуализма; его антропологическая и психологическая подоплека можетъ быть исторически вскрыта. Критическая гносеологія—человѣческаго происхожденія и гдѣ же ей возвыситься надъ антропологизмомъ, какъ хочетъ Гуссерль и др. Только гносеологія не человѣческаго происхожденія, только гносеологія, открывающая дѣйствіе Духа Божьяго въ философскомъ познаніи, только такая соборная, церковная гносеологія, исходящая отъ изначальной данности Божественнаго Логоса въ насъ, можетъ возвыситься надъ антропологическимъ и психологическимъ релятивизмомъ. Органомъ философствованія является Божественный Логосъ, а не человѣческій разумокъ. Поэтому опасность психологизма и антропологизма остается лишь для тѣхъ, которые не въ силахъ совершить того акта самоотреченія, черезъ который человѣкъ пріобщается къ универсальному разуму. Но Божественный Логосъ живетъ, дѣйствуетъ и сообщаетъ дары благодатнаго познанія лишь въ церкви, лишь въ ея мистическомъ вселенскомъ организмѣ. Въ церкви нѣтъ соборности, нѣтъ большого разума. Вотъ истина, которая не была достаточно постигнута германскимъ идеализмомъ, такъ много сдѣлавшимъ для утвержденія идеи универсальнаго разума, но воспринявшимъ и впитавшимъ протестантскій индивидуализмъ. Даже Гегель не преодолѣлъ антропологизма и психологизма, потому что его Логосъ не былъ церковенъ, его путь философствованія былъ раціоналистическій. Даже Шеллингъ былъ слишкомъ раціональнымъ гностикомъ. Поэтому германскій идеализмъ, значеніе котораго огромно, показалъ лишь безсиліе діалектической мысли въ конечныхъ ея выводахъ; онъ обнаружилъ саморазложеніе разума, какъ начала раціоналистическаго. На вѣрномъ пути стоялъ, быть можетъ, лишь одинъ Францъ Баадеръ. Да великій Гете остается представителемъ истинно научнаго духа, полнаго здороваго объективизма, реализма, интуитивизма, врагомъ болѣзненнаго субъективизма и крити-

цизма. Гете былъ въ глубочайшемъ смыслѣ слова церковнѣе, ближе къ міровой душѣ, чѣмъ Кантъ, Фихте и Гегель, и потому осуществлялъ въ своей жизни идеалъ цѣльнаго знанія.

Церковно-соборное сознание предшествуетъ раздѣленію и распаденію на субъектъ и объектъ. Въ церковнаго опыта субъектъ и объектъ неизбѣжно остаются разорванными и раздѣленными и мышленіемъ не могутъ быть воссоединены. Неудача Шеллига тѣмъ объясняется, что онъ пытался часто *философски* утвердить тождество субъекта и объекта, въ то время какъ тождество это должно быть сначала утверждено *религиозно*, а потомъ уже формулировано церковной философійю. Точка зрѣнія церковнаго сознания должна быть открыто провозглашена философійю. Всѣ твердыя основы знанія, устраняющія опасности релятивизма и скептицизма, даны въ церковномъ сознании, не въ «сознании вообще»,—призракъ, выдуманномъ въ кабинетахъ гносеологовъ, а въ сознании церкви, какъ сущаго, какъ живой души міра, соединившейся съ Логосомъ. Только церковное сознание познаетъ сущее; сущее не дано разсудочному и индивидуальному сознанию. Мистическое и религиозное познание не менѣе общеобязательно и твердо, чѣмъ познание научное и рациональное, потому что растетъ изъ нѣдръ церковнаго сознания и церковнаго разума.

§ 4.

Когенъ, самый крайній и, быть можетъ, самый послѣдовательный гносеологъ-неокантіанецъ, полагаетъ, что гносеологія должна быть ориентирована на фактъ положительной науки преимущественно математическаго естествознанія. Сама положительная наука отъ гносеологіи не зависитъ и въ гносеологіи не нуждается, но гносеологія исключительно питается фактомъ существованія науки. Въ сущности не твердость науки обосновывается гносеологіей, а твердость гносеологіи обосновывается наукой и безъ твердости науки никакой почвы не имѣетъ. Не гносеологія побуждаетъ скептицизмъ и релятивизмъ, а фактъ существованія положительной науки побуждаетъ. Въ качествѣ паразита «гносеологія» ничего побуждать не можетъ. Гносеологи вынуждены даже признать, что гносеологическія категоріи могутъ мѣняться въ зависимости отъ состоянія положительныхъ наукъ. Если я попробую усомниться въ твердости математическаго естествознанія, то вся кантіанская гносеологія распадется въ прахъ.

Гносеологія претендуетъ быть апологетикой науки, но въ сущности наука оказывается апологетикой гносеологіи; наука нужна, чтобы гносеологія процвѣтала. Зачѣмъ же существуетъ гносеологія? Къ познанію бытія гносеологія отношенія не имѣетъ, твердости науки не обосновываетъ, скептицизма и релятивизма не побѣждаетъ. Повидимому гносеологія есть товаръ на любителя, есть цѣнители ея самодовлѣющихъ красотъ. Но тогда зачѣмъ же претендовать на общеобязательность и научность? Гносеологія не только имѣетъ предпосылки, но она вся сплошь состоитъ изъ однихъ предпосылокъ, въ ней ничего нѣтъ кромѣ предпосылокъ. Предпосылкой въ гносеологіи является наука и притомъ та наука, которую она захочетъ принять; гносеологія же не является предпосылкой науки. Въ послѣдней главѣ гносеологіи заключено не больше, чѣмъ въ первой главѣ. Гносеологія—схоластика чистой воды; она схоластичнѣ всякой схоластики. Гносеологія цвѣтетъ въ пустынѣ самодовлѣющей мысли, оторванной отъ корней и соковъ. Гносеологическіе цвѣты—не живые цвѣты, а искусственные, бумажные. На всемъ пути гносеологіи нѣтъ органическаго развитія.

Риккертъ захотѣлъ оріентировать гносеологію не только на фактъ естественныхъ, генерализирующихъ наукъ, но и на фактъ наукъ историческихъ, индивидуализирующихъ. У него получалась нѣсколько иная чѣмъ у Когена гносеологія, въ сердцѣ которой заложена цѣнность. Гносеологія, какъ наука о цѣнностяхъ, очень остроумна, но заслуга ея главнымъ образомъ въ томъ, что она есть *reductio ad absurdum* критицизма. Это вѣдь всегда большая заслуга. И вотъ я спрашиваю. Можно оріентировать гносеологію на *фактъ* естественныхъ наукъ, можно оріентировать на *фактъ* историческихъ наукъ, нельзя-ли оріентировать гносеологію на *фактъ* религіознаго откровенія? Въ фактъ религіознаго откровенія нужно повѣрить, чтобы что нибудь на немъ оріентировать. Но вѣдь и въ фактъ положительной науки нужно повѣрить, чтобы что нибудь на немъ оріентировать. Разъ принять фактъ науки, онъ питаетъ. Питаетъ и фактъ религіознаго откровенія, разъ онъ принятъ. Наука и религія должны были бы быть признаны по меньшей мѣрѣ равноцѣнными, какъ пища для философіи. Если не унижаетъ гносеологію зависимость отъ науки, то почему же унижить зависимость отъ религіи? Почему научная философія свободна,

а религиозная философія—не свободна? Это смѣшной предразсудокъ нашей «научной» эпохи. Лишь гносеологія, которая будетъ ориентирована не только на фактъ науки, но и на фактъ вѣры, фактъ откровенія, только такая цѣльная гносеологія прикасается къ живому существу, постигаетъ познаніе, какъ тайну брака познающаго съ сущимъ. Фактъ вѣры, открывающей сущее, фактъ откровенія сущаго въ вѣрѣ и есть изначальный фактъ, изъ котораго должна исходить гносеологія и философія. Фактъ науки есть фактъ *мыслительный*, фактъ вѣры есть фактъ *сущій*. Сущій фактъ первичнѣе мыслительнаго. Кантіанская гносеологія, ориентированная лишь на фактъ науки, есть вторичная, второсортная гносеологія. Первичная, первосортная гносеологія ориентирована на фактъ вѣры, которая есть и познаніе, и бытіе разомъ.

§ 5.

Для Риккерта и родственныхъ ему гносеологическихъ направлений бытіе есть лишь форма экзистенціального сужденія. Природа дана лишь въ естествознаніи, душевная жизнь—лишь въ психологіи, исторія—лишь въ исторической наукѣ. Въ научнаго знанія, въ которомъ и дано всякое раціонализированное бытіе, а бытіе для нихъ само уже есть продуктъ раціонализированія, остаются лишь ирраціональныя переживанія, которыя не есть бытіе, которыхъ нѣтъ. Ирраціональныя переживанія,—этотъ передѣлъ «критицизма», которыя иные произвольно называютъ мистикой, есть темный хаосъ, въ которомъ ничего нельзя узнать и назвать. Въ этотъ темный хаосъ вносятъ свѣтъ лишь цѣнности и нормы; но онѣ сами раціоналистическія дѣти сознанія. Свѣтъ есть только въ раціонализированномъ сознаніи, въ знаніи; до этого и внѣ этого нѣтъ свѣта и нѣтъ бытія. Это—страшный, убійственный раціонализмъ, для котораго не только наука, знаніе, но и самъ міръ, само бытіе есть результатъ раціонализированія, сужденія. Но вѣдь безуміе думать, что бытіе можетъ зависѣть отъ познанія, что оно дано лишь въ наукахъ, что внѣ сужденія не можетъ быть и рѣчи о бытіи. Нужно очень глубокое поврежденіе здоровья; чтобы придавать познанію такое поистинѣ демоническое значеніе. Правда, эта демоническая роль познанія разыгрывается только въ книгахъ по гносеологіи, только въ книгахъ этихъ бытіе упраздняется, подчиняется сужденію. Но сами эти книги отражаютъ болѣзнь,

поразившую уже самую жизнь. Въдѣ для Канта, не только наука, знаніе, но и самъ міръ, сама природа создается познавательными категоріями, судящимъ субъектомъ. Природа потому только существуетъ, что существуетъ математическое естествознаніе, а математическое естествознаніе предполагаетъ гносеологическія категоріи. Отъ логики и гносеологіи зависитъ не только существованіе науки и философіи, но и существованіе самого міра. Это утвержденіе примата познанія надъ бытіемъ послѣдовательно проводитъ Когенъ. Для него научное знаніе и есть бытіе; его раціонализмъ не ограничивается никакимъ вторженіемъ ирраціональнаго, какъ у Риккерта. Эта точка зрѣнія фатально должна прійти къ метафизикѣ панлогизма, такъ какъ признаетъ исключительно раціональность, логичность бытія и бытіиственностъ исключительно раціональнаго, логическаго. Такой ходъ къ гегельянству намѣчается въ современномъ неокантіанствѣ. Гегель остается навѣки образцомъ демоническаго и титаническаго раціонализма. Для Риккерта бытіе создается сужденіемъ, устанавливающимъ цѣнности. Это—неофихтеанство. Для Когена бытіе создается категоріями, логическимъ методомъ. Это—неогегельянство. Неокантіанство движется по тому же кругу, по которому двигалось и кантіанство. Не породить-ли оно новаго фейербахіанства и матеріализма? Нужно провѣрить саму исходную посылку раціоналистическаго философствованія. Нельзя безнаказанно оторвать растеніе отъ корней его. Не можетъ жить оно безъ питанія корнями. Нормальное же питаніе въ новой философіи давно уже нарушено.

§ 6.

Бытіе, міровую жизнь можно принять лишь изначально, до сужденія, принять полнотой своего духа, не раціонализированнымъ своимъ сознаніемъ. Къ бытію, къ жизни міра нельзя прійти, отъ него можно только изойти. Бытіе дано въ началѣ, а не въ концѣ, его нельзя вывести, дедуцировать. Есть интуиція бытія, но нѣтъ къ нему путей дискурсивнаго мышленія. Только безуміе раціонализма могло превратить бытіе въ категорію, пристроить его въ сужденіи, поставить въ зависимость отъ познанія. Что бытіе непосредственно, интуитивно дано нашему первичному, цѣлостному сознанію, этого нельзя доказать, нельзя ни изъ чего вывести, это можно только открыть и принять. Нельзя достаточно часто повторять, что изъ бытія мы исходимъ,

а не приходимъ къ нему. Истинная философія, религіозная философія всегда открываетъ изначальную данность, но открытіе этой изначальной данности есть сложная работа вслѣдствіе помраченія, въ которомъ мы живемъ. Какъ къ бытію вообще, такъ и къ бытію абсолютному, бытію Божьему нельзя прійти, нельзя доказать Бога, можно только изойти отъ Бога, изначально открыть Бога въ себѣ. Но для этого нуженъ подвигъ освобожденія отъ помраченія,—нѣкая мистическая активность. Во вторичномъ, раціонализированномъ, разсѣченномъ уже сознаниі бытіе для насъ опосредствуется, отдалается; мы мыслимъ посредственно во всѣхъ смыслахъ. Это—неизбѣжная кара. Идеалистическому визионизму кажется, что въ опосредственномъ познаниі раціонализированнаго сознания бытіе конструируется познающимъ субъектомъ и отъ него зависитъ. Въ дѣйствительности раціоналистическое сознание и опосредственное познание есть лишь болѣзненное состояніе самого бытія, въ немъ совершившійся разрывъ. Но раціоналистическая гносеологія этого не можетъ видѣть, это видно лишь религіозной философіи, посвященной въ тайны бытія.

Но что же въ такомъ случаѣ знаніе, зачѣмъ знаніе, въ чемъ цѣнность знанія? Раціоналисты по одному, эмпирики (раціоналистическіе) по другому видѣли въ знаніи отраженіе дѣйствительности въ познающемъ, или адекватное отраженіе или отраженіе измѣненное, точно въ кривомъ зеркалѣ. Познающій субъектъ оказывался копировальной машиной, «разумъ» и «опытъ» копировали дѣйствительность. Но при такомъ пониманіи природы познанія знаніе оказывалось дублированіемъ дѣйствительности, ненужнымъ какимъ то ея повтореніемъ. Если знаніе есть пассивное отраженіе и копированіе, то непонятно, въ чемъ творческая цѣнность знанія. Критицизмъ справедливо возсталъ противъ такого превращенія знанія въ пассивное копированіе и дублированіе дѣйствительности и захотѣлъ утвердить творческую цѣнность знанія, какъ порожденнаго активностью субъекта. Но не удалось этого сдѣлать критицизму, потому что самъ онъ зараженъ всѣми грѣхами раціонализма. Раціонализмъ изначально предполагаетъ познающаго и познаваемое раздѣльными и противоположными. Тогда начинается рефлексія надъ тѣмъ, каково взаимоотношеніе этихъ двухъ раздѣльныхъ и противоположныхъ началъ. Критицизмъ цѣликомъ принимаетъ эту раздѣльность и

противоположность. Только у познающего субъекта, оторванного отъ объекта, отсѣченного отъ бытія, можетъ явиться соблазнъ быть зеркаломъ, отраженіемъ дѣйствительности, быть вѣрной копіей дѣйствительности. У познающего субъекта, живущаго въ нѣдрахъ самого бытія можетъ быть лишь желаніе активно творить цѣнности въ самомъ бытіи, развивать бытіе къ совершенству. Другимъ соблазномъ оторванного познающего субъекта является желаніе признать себя творцомъ бытія, увидѣть въ дѣйствительности какъ бы копированіе самого себя. При этомъ творческая цѣнность знанія оказывается иллюзорной, ни на что не направленной, ничего не рождающей. Знаніе ни въ какомъ смыслѣ не есть отраженіе, копированіе, дублированіе бытія и ни въ какомъ смыслѣ не есть созданіе, конструированіе бытія. Познающій субъектъ не есть пассивный отражатель бытія и не есть активный его создатель; онъ живой дѣятель въ бытіи, развиватель бытія, повышающій творческую энергію бытія, создатель цѣнностей бытія. Что же такое есть знаніе, въ чемъ его цѣнность, если смотрѣть на само знаніе, какъ на бытіе, на смыслъ познанія, какъ на осуществляющійся въ бытіи?

§ 7.

Знаніе само есть бытіе, живая функція бытія, цѣнность развитія бытія. Знаніе есть актъ самосознанія и самопознанія универсальнаго бытія, къ которому и мы приобщаемся,—функція универсальнаго развитія. Знаніе не есть отраженіе бытія и не есть конструированіе бытія, а есть самораскрытіе бытія, его расчлененіе и оформленіе. Въ актѣ познанія съ самимъ бытіемъ, съ самой реальной дѣйствительностью происходитъ нѣчто такое, въ силу чего бытіе совершенствуется, развивается, осуществляетъ цѣнность. И это происходитъ не въ индивидуальномъ психологическомъ сознаніи, а въ нѣдрахъ универсальнаго бытія. Знаніе есть путь отъ хаоса къ космосу, отъ тьмы къ свѣту, и не потому, что познающій субъектъ своимъ трансцендентальнымъ сознаніемъ оформливаетъ бытіе и распространяетъ на него раціональный свѣтъ, а потому, что само бытіе просвѣтляется и оформляется въ актѣ самопознанія. Эту точку зрѣнія я бы назвалъ творческимъ реализмомъ и еще назвалъ бы мистическимъ реализмомъ. Да, знаніе есть цѣнность, въ знаніи совершается творческій актъ, но цѣнность въ самомъ бытіи, творчество въ

его развитіи. Познаніе дерева есть развитіе, совершенствованіе дерева, реальное осуществленіе цѣнности въ растительномъ мірѣ. Это звучитъ парадоксально лишь при поверхностномъ слуханіи. Какъ раньше уже было установлено, мы исходимъ изъ того положенія, что познаніе совершается въ церковномъ, соборномъ, вселенскомъ, божественномъ сознаніи и разумѣ. Въ церковномъ сознаніи дано тождество субъекта и объекта, познающаго и познаваемого, мышленія и бытія. Въ церковномъ сознаніи всякое познаніе есть самопознаніе универсальнаго бытія, переходъ его къ свѣтлому космосу. То, что гносеологамъ представляется лишь идеальной, познавательной цѣнностью, то обладаетъ цѣнностью реальной, бытійственной. То расчлененіе и дифференціація и объединеніе и синтезированіе, которыя даны въ знаніи, совершаются въ самомъ бытіи, въ немъ самомъ побѣждаютъ хаотическую тьму. Еще разъ подчеркиваю: не въ индивидуальной душѣ знаніе есть оформленіе и просвѣтленіе, т.-е. творческое развитіе бытія, а въ самомъ универсальномъ бытіи. Чтобы дерево росло, цвѣло и совершенствовалось, оно должно познаваться въ соборномъ, вселенскомъ сознаніи, и это познаніе есть въ то же время самопознаніе. Истинное познаніе какого нибудь объекта есть также и самопознаніе этого объекта, этотъ объектъ—также и субъектъ, субъектъ и объектъ—тождественны. Гносеологія—біологична въ смыслѣ церковной, соборной, вселенской біологіи. Критерій знанія, критерій цѣнности не этический, а біологическій. Это критерій бытія и небытія, жизни и смерти, развитія и упадка. Такъ утверждается тождество бытія и мышленія, не рационалистическаго тождества въ духѣ панлогизма, а мистическаго тождества въ духѣ панбытійственности.

Въ знаніи творческимъ, созидающимъ цѣнности факторомъ является Логосъ, большой разумъ, смыслъ міра. Дѣятельность Логоса, разума, осмысливаетъ бытіе, просвѣтляетъ бытіе, соединяетъ твореніе съ Творцомъ. Поэтому въ знаніи совершается не пассивное отображеніе, а активное овладѣніе. Знаніе потому есть жизнь самого бытія и потому въ самомъ бытіи происходитъ то, что происходитъ въ знаніи, потому такъ, что въ познающемъ субъектѣ и въ познаваемомъ объектѣ, въ мышленіи и въ бытіи живетъ и дѣйствуетъ тотъ же универсальный разумъ, Логосъ,—начало божественное, возвышающееся надъ противополо-

ложностями. Разумъ же не есть начало разсудочное, интеллектуальное, это—цѣльный духъ въ мірѣ и въ человѣкѣ. Знаніе потому есть цѣнность, что въ немъ бытіе возвращается къ первоисточнику, т.-е. побѣждаетъ безуміе хаотическаго распада. Но такой возвратъ совершается лишь въ живомъ, цѣльномъ знаніи, знаніи подлинно брачномъ. По гениальному выраженію Фр. Баадера: *познавать истину значитъ быть истиннымъ*. Цѣнность знанія въ томъ и заключается, что въ немъ бытіе становится болѣе истиннымъ. Но истину нужно заслужить и потому познаніе истины есть подвигъ цѣльной жизни духа, есть совершенствованіе бытія. Истина заслуживается подвигомъ отреченія отъ разума индивидуальнаго во имя стяжанія разума церковнаго. Только въ церкви растеніе растетъ и познается, внѣ церкви оно погибаетъ и погружается въ тьму.

§ 8.

Языкъ—очень несовершенное и опасное орудіе, онъ насъ подводитъ на каждомъ шагу, рождаетъ изъ себя противорѣчія и запутываетъ. Особенно труденъ сталъ языкъ съ тѣхъ поръ, какъ реальный смыслъ, реальное содержаніе словъ почти утеряно, значеніе словъ стало номинальнымъ. Теперь въ философіи приходится спорить изъ-за каждого слова, условливаться о значеніи словъ на протяжении цѣлыхъ томовъ. Пустыя, утерявшія реальный смыслъ слова не подпускаютъ людей другъ къ другу. Мы хотѣли бы прійти другъ къ другу въ гости и поговорить по душѣ, но слова не пускаютъ дальше передней. Гносеологія не только подчиняется этой власти номинализма, но и закрѣпляетъ эту власть. Гносеологическіе споры—главнымъ образомъ споры о словахъ, гносеологическія разногласія—многозначность словъ. Мы все условливаемся, что значатъ слова, непосредственный смыслъ которыхъ утерянъ. Развращающая власть словесности надъ философіей, номинализма надъ реализмомъ тогда лишь будетъ побѣждена, когда будетъ восстановлена непосредственная мистика словъ, не магія словъ, всегда заколдовывающая, а мистика словъ, всегда освобождающая. «Мысль изреченная есть ложь». Этими проникновенными словами поэта (тоже изреченной мыслью) слишкомъ теперь злоупотребляютъ. Насъ хотятъ увѣрить, что всякая изреченность есть рационализированіе, т.-е. убіеніе жизни, скрытой за изреченнымъ. Но бо-

жественное слово было изреченіемъ смысла міра, и не было оно ложью. И всякая изреченность, всякое слово, пріобщенное къ Логосу, не есть ложь, есть истина. Реальный смыслъ словъ воз-
становляется отъ соединенія съ Словомъ—Логосомъ, это Слово не есть уже раціонализація. Когда я говорю съ братомъ по духу, у котораго есть та же вѣра, что и у меня, мы не условливаемся о смыслѣ словъ и не раздѣлены словами, для насъ слова наполнены тѣмъ же реальнымъ содержаніемъ и смысломъ, въ нашихъ словахъ живетъ Логосъ. Раціонализація словъ, на которой такъ настаиваетъ критическая гносеологія, есть распадъ и разрывъ. Номинализмъ—болѣзнь. Номиналисты-раціоналисты не убѣждены, что слова имѣютъ реальное содержаніе, слишкомъ часто для нихъ они звуки пустые. Для однихъ слова—жизнь, реальность, дѣйствіе, для другихъ слова—лишь слова, лишь названія, лишь звуки. Для критической гносеологіи всякое сочетаніе словъ есть сужденіе, а всякое сужденіе есть раціонализація. А объясненіе въ любви, выраженное словами, тоже—раціональное сужденіе? А поэзія, которая всегда есть изреченность, тоже—раціональное сужденіе? Не должна ли быть истинная философія объясненіемъ въ любви двухъ влюбленныхъ? О, тогда поймутъ другъ друга, тогда всѣ слова будутъ полны реальнаго содержанія и смысла. Какъ ужасно, что философія перестала быть объясненіемъ въ любви, потеряла Эросъ и потому превратилась въ споръ о словахъ. Религіозная философія всегда есть объясненіе въ любви, и слова ея не раціонализированы, значеніе ея словъ не номинальное. Какая ложь, что познаніе исчерпывается раціональнымъ сужденіемъ! Выраженіе любви есть изреченіе высшаго и подлиннаго познанія. Любовь къ Богу и есть познаніе Бога, любовь къ міру и есть познаніе міра, любовь къ человѣку и есть познаніе человѣка. Для однихъ сочетаніе словъ есть раціональное сужденіе, дискурсивное мышленіе, для другихъ то же сочетаніе словъ есть интуиція, сочетаніе полно реальнаго смысла. Этотъ споръ не разрѣшается гносеологіей—это—споръ о принадлежности къ двумъ разнымъ мірамъ, къ міру, въ которомъ все раціонализировано, и слова лишены реальнаго значенія, имѣютъ лишь номинально, и къ міру, въ которомъ все дано въ мистической цѣльности и потому слова полны реальнаго значенія. Нельзя доказать, что бытіе есть бытіе, а не форма экзистенціальнаго сужденія, можно лишь пережить тотъ жизненный переворотъ, послѣ котораго пока-

жется безуміемъ превращеніе бытія въ сужденіе. Откуда извѣстно, что истина всегда можетъ быть доказана, а ложь всегда можетъ быть опровергнута? Возможно, что ложь гораздо доказательнѣе истины. Доказательность есть одинъ изъ соблазновъ, которымъ мы ограждены отъ истины.

§ 9.

Несовершенство языка, страшный номинализмъ словъ даетъ кажущееся оправданіе тому ученію современнаго критицизма, согласно которому бытіе есть лишь форма экзистенціальнаго сужденія и внѣ сужденія бытія нѣтъ. И само это утвержденіе подпадаетъ подъ страшную власть номинализма словъ. Всегда опасно оперировать съ словосочетаніемъ «бытіе есть» или «бытія нѣтъ». «Бытіе» прежде всего всегда «есть» и никогда не можетъ быть, чтобы оно «не было». Но что значитъ «есть»? Неужели «есть» — только въ сужденіи? «Есть» — связка сужденія, часть сужденія, при чемъ и тутъ говорятъ, что «есть» есть часть сужденія. Изъ сужденія и его рокового круга нѣтъ выхода въ номинальномъ царствѣ словъ. Неужели же все «есть» только въ сужденіи и внѣ сужденія ничего нѣтъ? Но вѣдь «не есть», «нѣтъ» — тоже часть сужденія. Получается какой-то страшный кошмаръ. Развязать этого узла нельзя, его можно только разрубить. Разрубить этотъ узелъ значитъ радикально порвать съ номинализмомъ словъ, вернуть словамъ ихъ реальное содержаніе и смыслъ. Мистика языка должна преодолѣть кошмаръ формальной логики и номинальной словесности. Я не хочу, цѣльнымъ духомъ, не хочу находиться во власти номинализма языка и формализма логики, для которыхъ «бытіе» — форма сужденія, во всякомъ изреченномъ «есть» дана лишь часть сужденія. И я знаю, что я правъ, разрубая этотъ узелъ, что я служу истинѣ, порывая со всякимъ формализмомъ и номинализмомъ. Если отдаться исключительной власти формально разсудочнаго начала, то мы фатально попадаемъ въ царство номинализма словъ, словъ, лишенныхъ realнаго смысла, формъ, лишенныхъ realнаго содержанія. Только усиленіемъ цѣлостнаго духа можно противиться этому разсудочному формализму и номинализму. Я вѣдь отлично знаю, какой realный смыслъ и реальное содержаніе имѣетъ изреченная мною мысль, когда я говорю: «то-то есть», а «того-то нѣтъ». Я знаю, знаю, что не мое бытіе и не

бытіе міра зависить отъ сужденія, отъ связки «есть», а сужденіе со всѣми его частями зависить отъ моего бытія и бытія міра. Да и всѣ это прекрасно знаютъ. Отъ меня же требуютъ, чтобы я притворился, что ничего не знаю и цѣликомъ завишу отъ формализма сужденій и номинализма словъ. Узелъ разрубается тѣмъ, что я исхожу изъ непосредственной и первичной интуиціи бытія, сущаго. Раціонализованныя изреченность въ сужденіи мысли о бытіи есть лишь условная форма, въ которой для однихъ дано само бытіе, для другихъ дано лишь сужденіе. Одна и та же форма можетъ имѣть разное значеніе въ зависимости отъ того, находимся ли мы во власти номинализма словъ или освободились отъ нея. Къ бытію нельзя прійти путемъ сужденія, нельзя его дедуцировать, нельзя раціонально его вывести, изъ бытія можно лишь изойти и въ немъ пребывать. Знаніе предшествуетъ сужденію и въ сужденіи находитъ лишь условную форму своего выраженія, какъ могло бы его найти въ жестахъ.

Нельзя ставить знакъ равенства между «бытіемъ» и «есть» сужденія. Относительно бытія недозволительна формально номиналистическая игра со словомъ «есть». Этой софистикѣ формализма и номинализма нѣтъ конца, если ей отдаться. Риккертъ кладетъ въ основу своей философіи *цѣнность*, которой окончательно замѣняетъ бытіе. Но и Риккертъ не одинъ разъ приходится обмолвиться словомъ, что *цѣнность есть*, существуетъ, т.-е. что *цѣнность*—бытіе. Если *цѣнности нѣтъ*, не существуетъ, то *цѣнность*—*небытіе*, что тоже нехорошо. *О цѣнности ничего нельзя изрекать словами, не можетъ быть ученія о цѣнности, потому что цѣнность должна предшествовать сужденію, не зависѣть отъ сужденія, а опредѣлять его.* Фрейбургская школа, какъ и всякая другая, не имѣетъ органа для своего ученія о цѣностяхъ. Въ изреченномъ сужденіи всякое ученіе, всякая философія цѣнностей раціонализована. Съ «цѣностью» дѣло обстоитъ нелучше, чѣмъ «съ бытіемъ», и «цѣнность» и «бытіе» одинаково для раціоналистической философіи помѣщаются въ сужденіи. Поэтому позволительно предпочесть бытіе. Критическая гносеологія можетъ быть обвинена въ томъ, въ чемъ она всѣхъ такъ любитъ обвинять. Въ ней нѣтъ ничего трансцендентальнаго; все исходитъ изъ фактической данности, на которой она произвольно захотѣла себя оріентировать. Въ сужденіи, изъ которыхъ состоитъ знаніе, не можетъ быть никакой еще гносеоло-

гии, никакой философіи цѣнностей. Гносеологія оказывается невозможной съ точки зрѣнія гносеологіи же. Гносеологія есть лишь выраженіе власти номинализма словъ. Только интуитивная гносеологія внутренне не противорѣчива. Актомъ воли цѣльнаго духа я прекращаю игру съ словомъ «есть» и возвращаюсь къ реализму. Я «есмь» не только въ сужденіи, которое изрекаетъ «такой-то есть», это я слишкомъ хорошо знаю, и всѣ это знаютъ. То же я знаю и о всемъ объемѣ бытія, которое не зависитъ ни отъ какого сужденія, хотя бы отъ сужденія «сознанія вообще», какъ утверждаютъ гносеологи. Номинализмъ словъ одинаково допускаетъ сказать «бытіе есть», «небытіе есть», «бытія нѣтъ», «Богъ есть» и «дыра въ кольцѣ есть». «Бытіе» не зависитъ отъ того, что сужденіе изрекаетъ свое «есть», такъ какъ эта часть сужденія готова назвать существующей и дыру въ кольцѣ. Бытіе-бытію. Это изначально.

§ 10.

Риккертъ и его школа съ одной стоны, прагматизмъ Джемса и Бергсона съ другой—самые замѣчательные и злободневныя явленія современной философіи. Бергсонъ и Риккертъ—самые, быть можетъ, крупныя философскія дарованія современной Европы и съ ними поневолѣ приходится считаться. Въ этихъ послѣднихъ результатахъ европейской философіи обостряется до послѣдней степени одна проблема—проблема отношенія раціональнаго и ирраціональнаго. Современная философія признаетъ ирраціональность бытія, и она же гносеологически утверждаетъ раціонализмъ. Это основное противорѣчіе современной философіи. Гносеологія Риккерта до послѣдней степени раціоналистична; но тотъ же Риккертъ вмѣстѣ съ Ласкомъ выдвигаетъ проблему ирраціональнаго, иррациональности дѣйствительности, иррациональности индивидуальности. Раціональность познанія и иррациональность дѣйствительности оказываются несоизмѣримыми. Познать дѣйствительности нельзя, такъ какъ раціональное не покрываетъ ирраціональное, познающій субъектъ не въ силахъ совладать съ хаосомъ, да и дѣйствительности не существуетъ, какъ трансцендентной реальности. Противъ гносеологическаго раціонализма возстаетъ прагматизмъ Джемса и Бергсона. Прагматизмъ порываетъ съ отвлеченнымъ познаніемъ, пытается возстановить связь познанія съ жизнью, вновь превратить

познаніе въ функцію жизни,—онъ знаменуетъ собою кризисъ рационалистической философіи. Но прагматизмъ—плоть отъ плоти и кровь отъ крови рационализма, прагматическій иррационализмъ есть лишь обратная сторона рационализма. Джемсъ и Бергсонъ—блестящіе мыслители, заслуги ихъ несомнѣнны, они пытаются вырваться изъ ограниченности рационализма и отвлеченности. Но они остаются въ томъ же кругу, такъ какъ рационализмъ и иррационализмъ пребываютъ въ одной плоскости. Рационализмъ нельзя побѣдить волюнтаризмомъ. Рационализмъ есть царство малаго разума, разсудка. Волюнтаризмъ и иррационализмъ пассуютъ передъ малымъ разумомъ, передъ разсудкомъ, и ограничиваютъ его господство лишь темной, иррациональной волей. Субъектъ и объектъ остаются разорванными и для волюнтаризма и для иррационализма, такъ какъ они не видятъ третьяго начала, общаго для субъекта и объекта,—большаго разума, Логоса. Гносеологія, въ основѣ которой лежитъ идея Логоса, разума большаго, объединяющаго субъектъ и объектъ, будетъ не рационализмомъ и не иррационализмомъ, а *сверхрационализмомъ*. Рационализмъ и иррационализмъ, эти дѣти одной разорванности и разобщенности, побѣждаются не слабосильнымъ прагматизмомъ, а церковной гносеологіей, церковнымъ сознаніемъ. Современная гносеологія убиваетъ живое брачное познаніе, потому что не въ силахъ соединить рациональное и иррациональное. Бытіе, какъ иррациональное, остается внѣ мышленія, какъ рациональнаго, дѣйствительность остается недоступной познающему. Только допущеніе единаго органическаго разума—Логоса въ субъектѣ и объектѣ соединяетъ мышленіе и бытіе, выходитъ за предѣлы противоположности рациональнаго и иррациональнаго. Но разумъ—Логосъ живетъ и дѣйствуетъ только въ церковномъ, соборномъ, вселенскомъ сознаніи. Безъ Бога, безъ божественнаго сознанія не только Бога, но и міра, и человѣка нельзя познать, такъ какъ рациональность субъекта ничего не можетъ подѣлать съ иррациональностью объекта. Всякое подлинное познаніе есть приобщеніе къ соборному разуму, преодолевающему противоположность рациональнаго и иррациональнаго, есть участіе въ самопознаніи абсолютнаго. Прагматизмъ Джемса, иррационализмъ Бергсона, *reductio ad absurdum* всей критической гносеологіи у Риккерта—все эти явленія имѣютъ большое симптоматическое значеніе, помогаютъ выйти изъ кризиса. Но выходъ можетъ быть только къ

церковной гносеологии, къ церковному сознанию. Тогда поновому будутъ обрѣтены утерянная ясность и утерянный реализмъ.

Вѣчнымъ источникомъ идеализма является Индія. Въ религіи и философiи Индіи даны уже всѣ образцы идеализма со всѣми опасностями иллюзіонизма. Въ религіозномъ и философскомъ сознаниіи Индіи можно найти не только Шопенгауэра, но и Риккерта, и весь трансцендентальный идеализмъ. Въ трансцендентальномъ идеализмѣ сказалось индійское отношеніе къ бытію. Бытіе становится призрачнымъ и эта призрачность бытія отлично соединяется съ позитивной наукой, съ эмпирическимъ реализмомъ. Вѣчнымъ источникомъ реализма является Греція. Въ философскомъ и религіозномъ сознаниіи Греціи дано вѣковѣчное утвержденіе бытія, дано реальное воспріятіе души міра. Греческій реализмъ земли, реализмъ души міра перешелъ во вселенское церковное сознание. Новая религіозная философiя имѣетъ главной своей опорой не индійскій трансцендентализмъ, а греческій реализмъ. Реализмъ этотъ хранится въ церкви.

§ 11.

Модное риккертiанство, которое пришлось нынѣ ко двору, есть въ сущности разновидность фихтеанства. Фихте продолжилъ дѣло Канта въ сторону окончательной замѣны бытія долженствованіемъ. Фихтеанство не выноситъ никакого завершенія въ абсолютномъ бытіи. Духъ этотъ требуетъ безконечнаго процесса въ осуществленіи долженствованія. Бога нѣтъ, Богъ долженъ быть, но Бога никогда и не будетъ, такъ какъ процессъ осуществленія Бога—долженствованія не имѣетъ завершенія, не имѣетъ конца. Поэтому духъ фихтеанскій находится во власти дурной множественности, плохой безконечности. Духомъ этимъ пользуются тѣ, которые хотятъ оставить за собой право выбора между безконечнымъ множествомъ послѣднихъ истинъ. Выборъ этотъ никогда не бываетъ послѣднимъ, такъ какъ послѣднее требуетъ завершенія. Духъ этотъ боится того завершенія, конца, который данъ въ абсолютномъ бытіи. Все дальше и дальше отодвигается то, что должно быть сотворено, и такъ безъ конца, безъ разрѣшенія конфликта времени и вѣчности. Это и есть философiя цѣнностей, которая неизбѣжно закрѣпляетъ дурную безконечность. Только философiя сущаго ведетъ къ хорошей безконечности, къ вѣчности, къ концу.

Неофихтеанская философія цѣнностей плѣняетъ тѣмъ, что она выдвигаетъ и обоготворяетъ творческій актъ. Но этотъ творческій актъ не идетъ отъ сущаго и не идетъ къ сущему, онъ остается призраннымъ. Абсолютное—становящееся, но не сущее. Живого Бога нѣтъ, есть лишь Богъ нормъ и цѣнностей. Это—кошмаръ, кошмаръ дурной, поистинѣ дурной безконечности. Вѣдь и въ философіи сущаго абсолютное становится въ творческомъ актѣ, но абсолютное—и сущее, Богъ-живъ. Наша эпоха тяготеетъ къ философіи отрицательной безконечности. Но побѣдитъ философія положительной вѣчности.

Риккертъ очень злоупотребляетъ словомъ «переживаніе». Только чистое «переживаніе» не рационализировано, только въ неизреченномъ и необъективированномъ «переживаніи» есть «мистика». Но эта чистая, свободная «мистика переживаній», которую, кстаті сказать, признають рѣшительно всѣ, всѣ позитивисты и рационалисты, оказывается самымъ ужаснымъ рабствомъ. Мнѣ пикнуть не позволяютъ, не позволяютъ сдѣлать никакого движенія, ни въ чемъ выразиться. Немедленно меня заключаютъ подъ стражу рационализма, сажаютъ въ темницу рационализированія. Мистика переживаній, которую любезно и либерально разрѣшаютъ, ни въ чемъ не можетъ выразиться. Въ качествѣ мистика я ничего не могу дѣлать, ничего говорить, ничего писать. Я могу объективировать себя лишь въ качествѣ рационалиста. Это тоже какой-то кошмаръ. Вѣдь въ извѣстномъ смыслѣ «переживаніе» есть все, и все есть «переживаніе». «Переживаніе» нельзя отдѣлить отъ познанія, и само познаніе совершается внутри «переживаній». Риккертъ предлагаетъ пережить все то, что относитъ къ прраціональному и послѣднему. Но что значить «пережить»? Почему знаніе, культура и пр. не есть жизнь, не есть «переживаніе»? Жизнь есть все. Нельзя выдѣлить изъ жизни философію, искусство, культъ. Я «переживаю», когда познаю; мое познаніе всегда есть «переживаніе». Тѣмъ болѣе художественное творчество есть «переживаніе». «Переживаніе» неизбежно объективируется и выражается. «Переживаніе» мы находимъ не только въ душѣ человѣка, но и въ душѣ міра, въ исторіи, въ культурѣ. Вся культура есть объективированіе мистическихъ «переживаній». Вся культура развивается изъ культа, это исторически и научно установлено; культъ же есть объективированіе религіозной мистики и въ немъ нѣтъ ни-

какой рационализации. Обьективированіе, изреченіе, воплощеніе въ актахъ не есть рационализациа, не есть умерщвленіе; это—продолженіе творенія міра, творчество совмѣстное съ Богомъ. Если вы творите совмѣстно съ Богомъ, то ваша философія, ваше искусство, ваша общественность не будутъ рационализированы и умерщвлены; все останется живымъ, творческій актъ будетъ мистиченъ не только въ своемъ источникѣ (въ субъектѣ), но и въ своихъ результатахъ (въ объектѣ). Въ теургическомъ, совмѣстномъ съ Творцомъ творествѣ субъектъ и объектъ тождественны; мистиченъ не только субъектъ, но и объектъ.

У риккертѣйцевъ получается очень смѣшной выводъ: всѣ мистики, тѣ мистики, которыхъ знаетъ исторія, всѣ эти Эккерты, Бѣмы, Сведенборги, Баадеры, Соловьевы, всѣ они оказываются рационалистами. Тѣ, которые писали мистическія книги, совершали мистическія дѣйствія, тѣ не мистики, а вотъ мистики тѣ, которые никогда ни въ чемъ не выражали своей мистики, ни въ словахъ, ни въ дѣйствіяхъ, у которыхъ мистика оставалась въ сферѣ чистаго «переживанія». И святые—не мистики, у нихъ мистика всегда вѣдь въ чемъ-то выражалась, раскрывалась, обьективировалась, т.-е. рационализировалась. А вотъ, вѣроятно, тѣ, которыхъ мы знаемъ, какъ явныхъ рационалистовъ и позитивистовъ, тѣ у кого жизнь не была реализаціей и обьективаціей мистики, тѣ, вѣроятно, настоящіе мистики. Можетъ быть, Риккертъ и Когенъ или даже Марксъ и Спенсеръ—настоящіе, чистые мистики; у нихъ вѣдь навѣрное есть «иррациональныя переживанія», и они ни въ чемъ этихъ иррациональных переживаній, не выразили, не обьективировали и не реализовали, т.-е. не убили своей мистики рационализированіемъ. Мистикъ тотъ, о комъ даже и догадаться нельзя, что онъ мистикъ, и рационалистъ тотъ, кто является намъ мистикомъ. Мы же на это говоримъ риккертѣйцамъ и прочимъ критикамъ: руки прочь. Мистики тѣ, которые живутъ мистикой, страдаютъ мистикой, готовы всѣмъ пожертвовать для того, чтобы мистикѣ обьективировать и реализовать въ міровой и исторической жизни. Тотъ лишь мистикъ, кто любитъ міръ иной, божественный, и не мистикъ—слишкомъ любящій міръ этотъ.

§ 12.

Реальность не можетъ ни въ какомъ смыслѣ зависть отъ рефлексіи, отъ познанія, отъ рационализированія. Всякая позна-

вательно-раціоналістическая рефлексія—вторична и производна, реальность же первична и непродуковна; она дана до всякаго рефлексированія, до самаго раздвоенія на субъектъ и объект. Проблема реальности бытія, проблема трансцендентнаго, какъ любятъ говорить, не можетъ быть ни поставлена, ни рѣшена раціоналістической гносеологіей. Проблема эта разрѣшается положительно до всякой гносеологіи, разрѣшается въ «переживаніи», какъ сказалъ бы Риккертъ, но «переживаніе» это есть уже познаніе. Въ критической гносеологіи проблема трансцендентнаго бытія принимаетъ призрачный характеръ и разрѣшается лишь номинально. Въ трансцендентномъ бытіи никто серьезно, жизненно, полнотой духа не сомнѣвается. Сомнѣнія гносеологовъ—чисто словесныя сомнѣнія. Номиналістическая схоластика—вотъ что такое гносеологическія изслѣдованія трансцендентнаго. Трансцендентное словесно побѣждается гносеологіей. Оно реально утверждается полною жизнью духа. Полнота же и цѣльность жизни духа заключаетъ въ себѣ познаніе, это не риккертское «переживаніе». Интуитивное, цѣлостное, органическое познаніе совершается въ первичномъ, не раціонализированномъ сознаніи. Модное же слово «переживаніе» лучше было бы окончательно бросить. Этимъ безсодержательнымъ словомъ слишкомъ злоупотребляютъ. Слово это имѣетъ скверный привкусъ и запахъ, оно болѣзненно. Эпохѣ «переживаній» пора положить конецъ. Переживаніе есть полнота опыта—вотъ единственный смыслъ этого слова. А полноту опыта нельзя противопоставлять знанію.

Самую проблему трансцендентнаго пробуютъ устранить тѣмъ, что всякую реальную дѣйствительность рассматриваютъ, какъ содержаніе сознанія. Но этимъ лишь призрачно и словесно отодвигаютъ трансцендентное. Допустимъ, что всякое бытіе есть лишь содержаніе сознанія, имманентно ему, но содержаніе «сознанія вообще», сверхъ индивидуальнаго сознанія, сознанія трансцендентальнаго. Въ этомъ случаѣ роковымъ образомъ само «сознаніе вообще» становится трансцендентнымъ, какъ то и обнаружилось въ германскомъ идеализмѣ начала XIX вѣка. Сверхъиндивидуальное сознаніе неизбежно принимаетъ онтологическій характеръ, или какъ у позитивистовъ, оно принимаетъ характеръ психологическій и біологическій. *Основное и неустарившее противорѣчіе критической гносеологіи я вижу въ томъ,*

что для нея трансцендентальное сознание неизбежно превращается въ объектъ, а должно предшествовать всякому объекту. Но если трансцендентальное сознание есть объектъ, а сама гносеологія есть познание, то должно быть нѣчто предшествующее этому объекту, т.-е. предшествующее трансцендентальному сознанию, и должна быть гносеологія гносеологій, теорія гносеологическаго познания. И такъ до бесконечности. Никогда мы не достигнемъ того, что уже ничего не предполагаетъ раньше, что уже не требуетъ критическаго изслѣдованія. Критическая гносеологія не имѣетъ органа, которымъ могла бы оправдать свои операціи; ея субъектъ является ея же объектомъ и потому гносеологія попадаетъ въ порочный кругъ. На этотъ неисправимый порокъ критической гносеологій упорно не хотятъ обратить достаточнаго вниманія. Въ концѣ концовъ гносеологическій критицизмъ есть лишь одно изъ метафизическихъ направленій, и притязанія его быть выше всякой метафизики и предшествовать всякому познанию прямо смѣшны. Виндельбандтъ и Риккертъ остроумно пробовали свести всю гносеологію къ долженствованію, къ цѣнности и этимъ привели ее къ абсурду. Это—этически ориентированная метафизика, какъ у Фихте. Въ такой этической гносеологій нѣтъ никакихъ признаковъ объективной научности. Для этой гносеологій знаніе въ концѣ концовъ сводится къ вѣрѣ, къ свободѣ выбора, къ этикѣ воли. Тутъ я готовъ вступить за объективную науку. Научное знаніе заключаетъ въ себѣ объективную и неустранимую принудительность; науку нельзя этизировать, нельзя превращать ее въ постулаты долженствованія. Обыкновенные позитивисты правильнѣе смотрятъ на науку, чѣмъ Виндельбандтъ и Риккертъ. Въ позитивной наукѣ долженъ быть утвержденъ позитивизмъ, а не идеализмъ. Критическій идеализмъ гносеологовъ для науки не только не нуженъ, но даже вреденъ, такъ какъ вноситъ разлагающую рефлексію въ здоровую работу ученыхъ. *Все великое въ наукѣ сотворено духомъ непосредственною, проникающею въ объективность природы реализма, а не рефлектирующею, гносеологическою идеализма,* не наука предполагаетъ гносеологію, а гносеологія предполагаетъ науку. Это ясно обнаруживается въ школѣ Когена, которая не можетъ существовать иначе, какъ питаясь фактомъ положительной науки, математическаго естествознанія. Еще разъ повторяю: критическая гносеологія есть лишь паразитъ науки,

болѣзненная рефлексія отъ худосочія. Отъ гносеологіи нужно защищать нынѣ саму науку, которой грозитъ опасность отдаленія отъ объективности природы вслѣдствіе рефлектирующаго самоанализа. Науку нужно спасать, а не только метафизику и теологію. Гносеологія отнимаетъ у насъ *природу*.

§ 13.

Нельзя этизировать познаніе подобно Виндельбандту и Риккерту, но должна быть этика познанія. Нельзя нормально познавать безъ этики познанія не потому, что логика и гносеологія имѣютъ исключительно дѣло съ нормами долженствованія, а потому, что познаніе есть функція жизни и предполагаетъ здоровую жизнь познающаго. Позитивная наука имѣетъ творческое значеніе, въ ней жизнь міра просвѣтляется. Знаніе позитивной науки не есть пассивное состояніе, пассивное отраженіе; оно всегда есть активное усиліе, дѣйствіе въ мірѣ; знаніе всегда «прагматично». Достиженіе истины, просвѣтленіе всегда есть творческая активность познающаго, путемъ которой онъ пріобщается къ міровому, соборному разуму. Всякое знаніе, самое даже научно-позитивное предполагаетъ извѣстное самоотреченіе и самодисциплину. Активность знанія есть факторъ *развитія* міра, самораскрытіе и самооформленіе вселенскаго бытія.

Я не предлагаю вернуться къ первоначальной наивности, это было бы невозможно, и это значило бы, что весь процессъ мірового самосознанія совершился даромъ и ничего не завоевалъ. Тотъ дифференцирующий процессъ самосознанія, которымъ наполнена исторія философіи, имѣлъ положительную миссію, онъ ко многому привелъ. Тотъ путь, которымъ мы должны идти, есть, конечно, путь критическій, хотя и не путь «критицизма». Синтетическая цѣлостность жизни духа можетъ и должна быть возсоздана послѣ всѣхъ испытаній критической дифференціаціи, должна быть осуществлена, какъ высшая ступень бытія. Критическій, сознательный, творческій догматизмъ—вотъ къ чему мы идемъ. Нельзя противопоставлять творчество догматизму. Скорѣе можно было бы сказать: творчество невозможно безъ догматизма, безъ догматическаго упора, безъ догматическихъ утвержденій. Только лишенный творчества критицизмъ противоположенъ догматизму. Всѣ творцы—догматики, образъ и подобіе Единого Творца—Догматика. Творчество и есть позитивный дог-

матизмъ. Отрицательный же критицизмъ есть изсяканіе творчества. Только «догматики» восходятъ по ступенямъ ввысь, развиваются, творятъ, «критики» толкуются на мѣстѣ, вращаются въ кругу. Догматы и есть ступени восхожденія. Восхожденіе по лѣстницѣ познанія невозможно безъ догматовъ, безъ догматовъ нельзя стать на одну ступень, чтобы потомъ перейти на высшую. Догматы—могучее орудіе творческаго перерожденія міра, творческаго его развитія. Безъ догматовъ всегда останемся въ низахъ. Только догматы—лѣстница къ небу и Богу. Только догматическія, органическія эпохи творческія, держающія; эпохи исключительно критическія лишены творчества, плоски. Мы добивались критицизма, какъ права, а когда добились, то обѣднѣли и припали къ землѣ. Теперь мы добиваемся права преодолѣть критицизмъ, хотимъ новаго догматизма, укрѣпленнаго на нашемъ богосыновствѣ.

Метафизика превратилась въ жупель, стала синонимомъ раціонализма. Можно подумать, что только метафизики—раціоналисты, а вотъ критицисты и позитивисты—тѣ не раціоналисты. Какая путаница понятій! Спора нѣтъ, что метафизика слишкомъ часто бывала крайнимъ раціонализмомъ, не специально метафизика, а вообще философія, цѣлое направленіе человѣческаго мышленія и познанія. Критицисты и позитивисты—только послѣдніе результаты этой раціоналистической метафизики, не имъ судить, въ ихъ владѣніи нѣтъ такого мѣста, съ котораго можно было бы наблюдать и изслѣдовать раціонализмъ въ метафизикѣ. Раціоналисты не могутъ судить о раціонализмѣ. Не могутъ осуждать раціонализмъ тѣ, которые во всякомъ познаніи и всякомъ объективированіи видятъ раціонализацию. Именно тѣ и должны быть названы раціоналистами, которые всюду видятъ раціонализацию и внѣ раціонализации допускаютъ лишь «переживаніе». О раціонализмѣ и не раціонализмѣ въ метафизикѣ нужно предоставить судить мистикамъ. Психически разстроенный не можетъ быть врачомъ психіатрической лѣчебницы. Раціонализмъ есть болѣзнь и разстройство, мистика есть здоровье и нормальность. У раціоналистовъ и метафизика будетъ раціоналистическая; но метафизика никогда не была раціоналистической у мыслителей религіозныхъ, у мыслителей-мистиковъ, прикасающихся къ живой сущности бытія. Метафизика разсудка—раціоналистична, но не раціоналистична метафизика Логоса. Не всякое знаніе есть

разсудочное сужденіе. Сужденіе есть одно' изъ орудій знанія, но живая полнота знанія не можетъ исчерпываться сужденіемъ. Спиритуалистическая метафизика не есть психологизмъ; она не можетъ быть добыта психологической наукой. Духъ данъ въ непосредственномъ, нераціонализированномъ опытѣ, а не въ томъ раціонализированномъ опытѣ, съ которымъ имѣетъ дѣло психологія.

§ 14.

Человѣкъ—микрокосмъ, въ немъ дана разгадка тайны бытія,—макрокосма. Вотъ основная истина всякой религіозной метафизики. Этой истинѣ учили мистики всѣхъ временъ. Эта истина утеряна позитивизмомъ, критицизмомъ, эмпиризмомъ, раціонализмомъ. Истинѣ этой соотвѣтствуетъ особая гносеологія, отличная отъ господствующихъ гносеологическихъ типовъ,—гносеологія священной философіи. Лишь для церковной гносеологіи становится понятной та истина, что человѣкъ—микрокосмъ. Только церковная гносеологія владѣетъ тѣмъ соборнымъ, большимъ разумомъ, который одинаково живетъ въ субъектѣ и объектѣ, въ человѣкѣ и въ мірѣ. Человѣкъ-микрокосмъ есть столь же многосложное и многосоставное бытіе, какъ и макрокосмъ; въ немъ есть все, отъ камня до Божества. Во всѣхъ оккультныхъ ученіяхъ скрыта въ сущности все та же таинственная истина о человѣкѣ-микрокосмѣ. Осмысливается эта тайна лишь въ церковномъ сознаніи. Лишь микрокосмъ въ силахъ постигнуть макрокосмъ. Человѣкъ потому постигаетъ тайну вселенной, что онъ одного съ ней состава, что въ немъ живутъ тѣ же стихіи, дѣйствуетъ тотъ же разумъ. Человѣкъ—не дробная, безконечно малая часть вселенной, а малая, но цѣльная вселенная. Человѣкъ—вселенная и потому вселенная ему не чужда. Эти двѣ вселенныя—микрокосмъ и макрокосмъ реально, бытіиственно соприкасаются и сливаются лишь въ церкви; лишь въ церковномъ разумѣ, церковномъ сознаніи совершается подлинное познаніе макрокосма. Церковь—душа міра и лишь въ премудрой душѣ міра, въ Софіи, оба космоса—малый и большой брачно сливаются въ познаніи. Церковное сознаніе, церковный разумъ есть неосознанная предпосылка всякой гносеологіи, для которой познаніе есть бракъ познающаго съ космосомъ, познающій имѣетъ отношеніе къ бытію и въ бытіи что-то совершаетъ.

Истина не есть отвлеченная цѣнность, цѣнность сужденія. Истина—предметна, она живетъ; истина—сущее, существо. «Я есмь истина». Поэтому истина есть также путь и жизнь. Поэтому знать истину значитъ быть истиннымъ. Познаніе истины есть перерожденіе, творческое развитіе, посвященіе во вселенскую жизнь. Истина—сущее. Познать истину значитъ познать сущее. Познать сущее нельзя извнѣ, можно только изнутри. Во внѣшнемъ объективированіи сущее не познается, оно умерщвляется. Лишь углубленіемъ въ микрокосмъ познается макрокосмъ. Углубленіе же въ микрокосмъ не есть субъективизмъ, это разрывъ всѣхъ граней субъективизма. Въ глубинѣ человѣка заложена реальная вселенная, въ немъ живетъ вселенскій разумъ, и найденная въ человѣкѣ вселенная и вселенскій разумъ всего менѣе могутъ быть названы человѣческимъ субъективизмомъ, субъективнымъ человѣческимъ «переживаніемъ». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разумъ церковной вѣры есть цѣльный, органическій разумъ, разумъ вселенскій. И свобода дана въ самомъ началѣ философствованія этого разума, въ началѣ, а не въ концѣ. Это—философія свободы, философія свободныхъ. Бытіе, жизнь духа даны изначально, даны сознанію первичному, не рационализированому, сознанію церковному, разуму церковному. Познаніе не есть рационализированіе бытія и жизни, а есть ихъ внутреннее просвѣтленіе, ихъ творческое развитіе. Необходимо прежде всего отказаться отъ рационалистическаго призрака отвлеченной, исключительно интеллектуальной истины. Истина добывается не только интеллектомъ, но и волей, всей полнотой духа. Поэтому истина спасаетъ, истина даетъ жизнь.

Николай Бердяевъ.

Природа философскаго сомнѣнія¹⁾.

Какова природа *философскаго* сомнѣнія? Въ чемъ его сущность, въ чемъ живой нервъ?

Философское сомнѣніе не можетъ быть понимаемо, какъ чистый *аффектъ*. Но въ то же время оно не есть чисто *умственное* явленіе. Оно есть нѣчто такое, что не укладывается въ обычныя схемы психологическаго наименованія и требуетъ спеціальнаго анализа.

Философское сомнѣніе—это тотъ скрытый двигатель, которымъ созидаются всѣ философскія построенія, это тотъ таинственный дѣятель, который творитъ подобно невидимымъ силамъ природы. Онъ всюду и нигдѣ въ отдѣльности. Каждая деталь мысли у каждаго истиннаго философа проникнута изнутри философскимъ сомнѣніемъ, каждый изгибъ міровоззрѣнія имъ вызванъ, архитектурный рисунокъ всего построенія имъ вдохновленъ. И въ то же время у наиболѣе великихъ представителей философскаго сомнѣнія нѣтъ сомнѣнія, какъ внѣшняго метода, какъ сознательно принятаго шаблона. Они не скептики, они искатели. Они не обладатели мнимо неподвижной и мнимо устойчивой позиціи скептической атараксіи, они посреди всеобщаго движенія Вселенной тревожно ищутъ, стараясь разслышать таинственный ритмъ мірового становленія, разгадать скрытое Слово природы вещей. Опасно смѣшивать философское сомнѣніе съ тѣми различными видами скептическихъ *системъ*, которыя намъ извѣстны изъ исторіи философіи. Между ними такое же отношеніе, какъ между Бекономъ, который любилъ «открывать» новые методы и не зналъ, что съ ними дѣлать, и

¹⁾ Читано *pro venia legendi* въ Московскомъ Университетѣ 10 мая 1910 года.

Ньютономъ, который методовъ не «открывалъ» и гениально умѣлъ оперировать съ ними въ реальномъ процессѣ изслѣдованія. Въ комъ больше философскаго сомнѣнія: въ «скептикѣ» Юмѣ или въ «догматикѣ» Платонѣ? Въ «скептикѣ» Бейлѣ или въ «догматикѣ» Эригенѣ? У знающихъ исторію мысли врядъ ли можетъ быть на это два отвѣта. Сомнѣніе, какъ внутренняя и пламенная сила философскаго испытыванія вещей и скепсисъ, какъ внѣшній остывшій результатъ сомнительныхъ разсужденій, общаго почти ничего не имѣютъ.

Чтобы опредѣлить природу философскаго сомнѣнія, необходимо въ цѣльномъ, единомъ и слитномъ переживаніи, осуществляющемъ философское сомнѣніе, хотя бы мысленно различить двѣ стороны: «что» и «какъ» сомнѣнія, его *содержаніе* и его внутреннюю живую, движущую силу. Сомнѣваются всегда въ *чемъ-нибудь* и *почему-нибудь*, т.-е. у сомнѣнія всегда есть то или иное *содержаніе*, и въ то же время отъ всѣхъ другихъ переживаній, всегда тоже имѣющихъ какое-нибудь содержаніе, оно отличается какъ переживаніе *sui generis*, именно какъ *сомнѣніе*, а не что-нибудь иное. Это опредѣленное *качество* сомнѣнія, конституирующее его сущность и есть его чистое «*какъ*». Нечего говорить, что обѣ стороны: и «что», и «какъ» сомнѣнія реально нераздѣлимы; онѣ только мысленно различимы, и не можетъ быть сомнѣнія, ни какъ чистаго аффекта, ни какъ чистаго механическаго счисленія. Въ сомнѣніи всегда въ живомъ единствѣ и нераздѣльно слиты обѣ стороны: и «что» и «какъ».

Нефилософское сомнѣніе, которымъ проникнуты всѣ системы древняго и новаго скептицизма ¹⁾ (я не говорю уже о сомнѣніи патологическомъ), стремится представить дѣло въ такомъ свѣтѣ, что сомнѣніе въ цѣломъ и обѣ стороны его въ частности имѣютъ лишь *отрицательную* сущность, т.-е. въ сущности не имѣютъ никакой сущности. «Что» сомнѣнія признается лишь за *отрицаніе* всякихъ положительныхъ утвержденій (т.-е. утвердительныхъ сужденій), а «какъ» сомнѣнія признается за *воздержаніе* ²⁾ отъ

¹⁾ См. остроумныя разсужденія о скептицизмѣ Вл. Соловьева въ „Критикѣ Отвл. Началь“. Прим. 5 къ стр. 184. Собр. Соч. Т. II, стр. 341. О различеніи философскаго сомнѣнія отъ патологическаго см. Л. М. Лопатинъ. „Положительныя задачи философіи“ Ч. II, стр. 27—30.

²⁾ Этимъ самымъ представители нефилософскаго сомнѣнія раздѣляютъ по существу не отдѣлимые другъ отъ друга „что“ и „какъ“ сомнѣнія, ибо

совершенія какихъ-нибудь положительныхъ утвержденій. Такимъ образомъ и «что», и «какъ» сомнѣнія признаются въ существѣ своемъ *отрицательными*.

Такъ ли это? Дѣйствительно ли сомнѣнію можетъ быть приписанъ такой характеръ?

«Что» сомнѣнія есть извѣстное содержаніе мысли. Всякая мысль осуществляетъ себя въ сужденіяхъ. Для того, чтобы «что» сомнѣнія можно было считать состоящимъ лишь изъ отрицанія, нужно допустить возможность *чисто отрицательныхъ* сужденій. Возможны ли они?

Логика со временъ Аристотеля дѣлитъ сужденія по качеству на *утвердительныя и отрицательныя* ¹⁾.

Абсолютно ли это дѣленіе? Другими словами, возможно ли сужденіе, въ которомъ *ничего* бы не утверждалось и которое поэтому въ какомъ-нибудь смыслѣ не было *утвердительнымъ*? Стоитъ только задать этотъ вопросъ, чтобы ясно увидѣть, что такія сужденія, по существу самаго акта сужденія, *невозможны*. Сужденіе, которое *ничего* не утверждаетъ, есть ничего не значащій наборъ словъ. Когда мы говоримъ: А не есть В, мы вносимъ только *поправку* въ наши общія представленія объ А. Если мы раньше думали или были склонны думать, что А есть В, то своимъ сужденіемъ А не есть В, мы только *грамматически* нѣчто *отрицаемъ*, по существу же мы *утверждаемъ* новое положеніе, которое полно можно выразить такъ: то А, о которомъ мы ду-

воздержаніе отъ сужденій есть уже *волевое* настроеніе, которое къ акту сужденія становится въ *внѣшнее* отношеніе. Тутъ опять, какъ въ картезіанствѣ измышляется искусственная схема: „разсудокъ не судить“, „сужденія производить лишь *воля*“. И когда воля *рѣшитъ*, что нужно воздерживаться отъ сужденій, разсудокъ повинуется — и получается блаженное состояніе скептической акатаlepsis. Нечего и говорить о надуманной искусственности такого представленія о судящей мысли. Отмѣтимъ въ высшей степени важное *родство* нефилософскаго сомнѣнія съ догматомъ о чистомъ *ratio*, пассивномъ и стоящемъ во внѣшнемъ отношеніи къ волѣ. Скептицизмъ, какъ это ни странно, является лишь оборотной стороною, какъ бы изнанкою *раціонализма*. Подобно тому, какъ раціонализмъ предполагалъ возможнымъ застывшее, неподвижное и статическое міровоззрѣніе, такъ и скептицизмъ предполагаетъ возможнымъ застывшее, неподвижное и статическое *отсутствіе* міровоззрѣнія.

1) ἔστι δὲ εἰς πρῶτος λόγος ἀποφατικὸς κατὰφασις εἰτα ἀποφασις.

мали, что оно есть В, на самомъ дѣлѣ *обладаетъ такими свойствами*, которыя несовмѣстимы съ В. Это полное сужденіе по существу утвердительное, остается скрытымъ только потому, что при каждомъ отрицательномъ сужденіи, оно логически *подразумывается*. Наша рѣчь получила бы невозможно громоздкую форму, если бы мы это всегда подразумеваемое, само собой долженствующее быть яснымъ, утвердительное содержаніе каждаго отрицательнаго сужденія облекли бы въ слова. Интуитивный характеръ живой мысли прерывно и моментально схватывающій одно содержаніе за другимъ, переполняетъ наше мышленіе анти-темами; и такъ называемыя отрицательныя сужденія могутъ быть приняты за дѣйствительно отрицательныя только благодаря тому, что положительное утвержденіе о чемъ-нибудь, которое лишь ограничивается или уясняется «отрицательнымъ» сужденіемъ, остается у насъ *ἐν θυμῷ* ¹⁾.

Всякое отрицаніе есть отрицаніе *опреоуленное*; отрицается лишь то, что отрицается. Но *всегда поле отрицанія уже поля утверждения*. Сколько бы ни отрицалось, всегда область утверждения будетъ шире. Это необходимо потому, что крайній и предѣльный случай отрицанія можетъ быть мыслимъ въ формѣ отрицанія въ Р. всего того, что утверждается въ S. Это случай такъ наз. въ древности *ἰσοδυνεῖα τῶν λόγων*. Объемъ отрицанія равенъ всему объему утверждения. Но и въ этомъ случаѣ перевѣсъ все же остается за утвержденіемъ. Ибо отрицаніе, чтобы быть обоснованнымъ, должно на чемъ-нибудь базироваться; а эта база уже не можетъ быть отрицательной и необходимо должна быть положительной, т.-е. утвердительной. Констатировать, что мы имѣемъ случай дѣйствительной *ἰσοδυνεῖα* — можно только путемъ новаго акта сужденія. Слѣдовательно, отрицаніе, будучи въ состояніи уничтожить тотъ объемъ утверждения, который ему противостоитъ въ качествѣ субъекта въ сужденіи, способно сдѣлать это только при помощи того утверждения, которое служитъ *основаніемъ* сужденія. И значитъ, какое бы сужденіе ни взять, въ немъ всегда *утверждения больше, чѣмъ отрицанія*, т.-е. по существу всякое сужденіе

¹⁾ Если только правильно такъ объяснять происхожденіе слова *ἐνθυμημα*, которое у Аристотеля имѣетъ совсѣмъ другое значеніе *ἐνθυμημα μὲν οὖν ἐστὶ συλλογισμὸς ἐξ εἰκόνων ἢ σημείων* Anal. pr. II, 27. Kappes Arist. Lexicon S. 27.

утверждаетъ; *всецѣло* и абсолютно отрицательныхъ сужденій не существуетъ ¹⁾).

Отсюда получается убійственный выводъ для скептицизма, какъ устойчиваго міровоззрѣнія. Любая скептическая система мыслима лишь при допущеніи, что возможна такая позиція мысли, при которой *объемъ отрицанія равенъ объему утвержденія*,—что возможна такая точка зрѣнія, при которой путемъ системы отри-

1) Философское сознаніе, когда оно обращено было на вопросъ объ отрицаніи, всегда рѣшало его въ указанномъ только что смыслѣ. Уже Платонъ въ „Софистѣ“ говоритъ: „Не существующаго самого по себѣ нельзя ни правильно произнести, ни сказать, ни схватить умомъ, оно и не мыслимо, и не вырази́мо, и не произносимо, и безсловесно“ 238. С. Не менѣе рѣзко говорить Шопенгауэръ: „абсолютное ничто, дѣйствительное nihil negativum даже и немыслимо, а каждое nihil этого рода, разсматриваемое съ болѣе высокой точки зрѣнія или подведенное подъ болѣе общее понятіе, всегда оказывается опять-таки лишь nihil privativum. Каждое ничто есть ничто лишь постольку, поскольку оно мыслимо по отношенію къ чему-нибудь другому“. М. к. в. и п. т. I кн. IV § 71. Въ новѣйшей логической литературѣ въ вопросѣ объ отрицаніи царитъ почти единодушіе. Зигвартъ, посвятившій отрицательнымъ сужденіямъ отдѣльную главу и много разъ къ нимъ возвращающійся, говоритъ: „Не можетъ быть никакого синтеза (а безъ синтеза нѣтъ сужденія), никакого объединенія въ одно цѣлое, если субъектъ и предикатъ остаются раздѣльными и не могутъ даже вступить въ единство. Связь, которая разъединяетъ—это бессмыслица. Напротивъ, какъ въ отрицательномъ, такъ и въ утвердительномъ сужденіи собственно связка (грамматически глагольное окончаніе) имѣетъ совершенно одинъ и тотъ же смыслъ: (к. п.) она должна выражать соотвѣтствующее сужденію положительное отношеніе субъекта и предиката, отнесеніе предиката къ субъекту, она должна пробуждать ту мысль, что предикатъ принадлежитъ субъекту“ (к. п.). Логика, т. I, стр. 138, русск. пер. I. Давыдова. См. также важное примѣчаніе 36. „Нѣтъ такихъ представленій, которыя были бы отрицательными сами по себѣ“. Теихмюллеръ Die wirkliche und die scheinbare Welt g. 152 S. Шуппе говоритъ: „Чистое отрицаніе не мыслимо“. „Его нельзя мыслить внѣ предположенія какой-нибудь положительной обусловленности“ Erkenntnisstheoretische Logik § 72 s. 278. Чистаго отрицанія, говоритъ Шуппе въ другомъ мѣстѣ, т.-е. такого, которое не было бы различіемъ одного положительнаго отъ другого—просто нѣтъ“. Grundriss d. Erkenntnissth. und Logik S. 41—42. Еще рѣшительнѣе гсворитъ Вундтъ: „Всякое сужденіе первоначально и по природѣ своей утвердительно“ (Logik I B. s. 201, 3 Aufl. Къ указанному примѣчанію Зигварта Вундтъ присоединяется ibid. s. 165).—Характерно для этого единодушія и то, что совѣтъ другой стволъ новѣйшей логики въ лицѣ Джевонса (Основы науки стр. 43, 44), Де-Моргана (Льяръ Англійск. реформаторы логики въ XIX в. стр. 86) энергично подчеркиваетъ положительный характеръ *вселаго* сужденія.

пательныхъ сужденій снимается равная ей по объему система какихъ-нибудь утвердительныхъ сужденій, такъ что съ одной стороны уже больше утвердительныхъ сужденій не остается, съ другой это «снятіе» совершается безъ всякой помощи новыхъ утвердительныхъ сужденій. Мы видѣли, что это невозможно, невозможно съ такою же необходимостью, съ какой невозможно изъ двухъ отрицательныхъ посылокъ вывести *какое-нибудь* заключеніе.

Не входя въ детальный разборъ цѣлой массы логическихъ несообразностей, вытекающихъ изъ этой основной нелѣпости скептицизма, мы вправѣ теперь сказать, что *философское сомнѣніе*, ничего общаго не имѣя съ скептическими системами, не можетъ имѣть той противорѣчивой отрицательной сущности, которую имѣютъ эти послѣднія и должно заключать въ себѣ нѣкоторую *положительную* природу.

Всякая философія, всякая система воззрѣній (а не *чистыхъ* аффектовъ), всякая (не патологическая) интуиція есть непременно группа высказанныхъ, усмотрѣнныхъ или инымъ путемъ въ мысли осуществленныхъ сужденій о томъ «нѣчто», которое всѣмъ предстоитъ, о томъ X, въ которомъ всѣ находятся, о той неизвѣстной «дѣйствительности», которая прямо или косвенно является субъектомъ *всѣхъ возможныхъ сужденій*, ибо *всѣ* сужденія состоятъ или въ предикцированіи этого X какъ субъекта или въ предикцированіи другихъ субъектовъ, *всегда обусловленныхъ* своей подчиненностью, своимъ внутреннимъ тождествомъ съ этимъ X. Но мы только что установили, что всякое сужденіе по существу утвердительно, что не можетъ быть сужденія *всецѣло* отрицательнаго. Въ такомъ случаѣ не можетъ существовать и группы сужденій, въ которой бы отрицанія было бы больше, чѣмъ утвержденія. Другими словами всякая точка зрѣнія, всякій типъ міросозерцанія или мірочувствія въ силу природы самой мысли неизбѣжно и необходимо *что-нибудь утверждаетъ* объ X, т.-е. о томъ «нѣчто», о той неизвѣстной дѣйствительности, которая, какъ сказано, прямо или косвенно предикцируется въ каждомъ сужденіи. Нѣтъ *двухъ* типовъ міровоззрѣній, изъ которыхъ одно утверждаетъ, другое отрицаетъ. Это благочестивая выдумка—*ria fraus*, пушенная въ оборотъ скептиками и съ удовольствіемъ поддерживаемая т. н. критицизмомъ. Возможенъ только одинъ типъ міровоззрѣнія—*утвердительный*.

Всѣ сначала что-нибудь объ X утверждаютъ и только что-нибудь утвердивши, получаютъ возможность строить дальше системы мнимаго отрицанія истиннаго знанія (скептицизмъ) или системы мнимо-фатальнаго ограниченія знанія (феноменализмъ). Конечно, эти первоначальныя до-скептическія (а также послѣ-скептическія, и до-критическія (а также послѣ-критическія ¹⁾) утвержденія такъ тщательно и заботливо скрываются отъ постороннихъ глазъ, что сами аустогы о нихъ *забываютъ* и съ полной невинностью невѣдѣнія сознаютъ себя истинными скептиками и истинно трансцендентальными философами. Но это послѣ всего вышесказаннаго не помѣшаетъ намъ понять *коренную* неосуществимость всѣхъ попытокъ путемъ нѣкоторыхъ скрытыхъ утвержденій уничтожать самую идею положительнаго знанія, лежащую въ основѣ философскаго сомнѣнія.

Если, какъ мы показали, всякое сужденіе по природѣ своей утвердительно, если *всякое* міровоззрѣніе, состоящее необходимо изъ группы сужденій, прежде чѣмъ начать отрицать или ограничивать, *уже* нѣчто объ X утверждаетъ, тогда существенная разница между положительными системами воззрѣній и отрицательными, съ точки зрѣнія будто бы большей критичности послѣднихъ—совершенно исчезаетъ. Тогда вся разница между ними сведется на степень лишь одной *внутренней содержательности*.

¹⁾ Примѣромъ до-скептическихъ утвержденій „величайшаго изъ скептиковъ“—Юма, можетъ служить принятіе „напечатлѣнія“ за безусловное „что“ исходнаго пункта. Примѣромъ послѣ-скептическихъ утвержденій Юма, можетъ служить его энергичное отрицаніе *свободы* (въ „Исслѣдованіи“): Его скепсисъ пришелъ къ выводу, что причинное связываніе явленій есть дѣло привычки и *только* привычки. Казалось бы, что отсюда прямой выводъ: знать и отрицаніе свободы есть дѣло только *привычки*, покоящейся на приданіи слишкомъ большаго значенія привычкѣ причинности. Но Юмъ *утверждаетъ* детерминизмъ! Это утвержденіе тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ „Диалогахъ“ онъ отрицаетъ значеніе космологическаго доказательства именно потому, что закону причинности, какъ „привычкѣ“, нельзя приписать реально метафизическаго характера. Примѣромъ до-критическихъ утвержденій Канта (чтобы не указывать массы другихъ) можетъ служить принятіе существованія математики, естествознанія и метафизики, и адекватнаго познанія ихъ за безусловное „что“ исходнаго пункта, а примѣромъ послѣ-критическихъ утвержденій Канта можетъ служить пресловутая „вещь въ себѣ“, мѣста которой нѣтъ въ „Критикѣ чистаго разума“ и которая тѣмъ не менѣе занимаетъ двѣ трети міровоззрѣнія Канта.

Всѣмъ системамъ приходится что-нибудь утверждать. Субъектомъ этого утвержденія необходимо является то X, то неизвѣстное, тотъ загадочный міръ, который и скептиковъ и догматиковъ и трансцендентальныхъ философовъ окружаетъ одинаково загадочнымъ, одинаково безусловнымъ и непостижимымъ образомъ. Всякое утвержденіе прямо или косвенно, но всегда всецѣло относится именно къ этому X, и сужденіе, которое чего-нибудь объ этомъ X не утверждало, прямо немыслимо, невозможно,—есть *ens rationis*, *ens imaginationis*.

X міра одинаково передъ всѣми. Отъ него отвернуться нельзя по самой природѣ судящей мысли. Всякое утвержденіе, для смертныхъ неизбѣжное, есть та или иная *разгадка* этого X.; что бы ни утверждалъ философъ, мало ли, много ли, хорошо или плохо, возвышенно или низменно, глубоко или поверхностно, наконецъ явно или скрытно—заданія у *всѣхъ* одинаковы. Каковы бы ни были результаты, къ чему бы ни пришли философы—все это не можетъ превысить *величины самой задачи*, необъятности самаго факта наличности Сфинкса передъ сознаниемъ человѣка, неизбѣжной данности X'a.

Размѣры заапки—есть безусловно данное, нѣчто первичное, нѣчто такое, въ чемъ находится мысль, чего мысль не можетъ создать уже потому, что *сама мысль есть одинъ изъ моментовъ этой заапки*. Но если такъ, тогда всякое утвержденіе (неизбѣжное утвержденіе), лежащее въ основѣ какой угодно группы суждений объ этомъ X—(т.-е. какой угодно философіи) есть ничто иное, какъ разгадка вселенскаго X, есть ничто иное, какъ притязаніе быть тѣмъ Словомъ, тѣмъ мудрымъ постиженіемъ, отъ котораго Сфинксъ долженъ свалиться въ бездну небытія Священные Оивы, около которыхъ залегло чудовище, требуя или непрерывныхъ человѣческихъ жертвъ или разгадки—это не случайное измышленіе религіозной фантазіи грековъ,—это основной и первичный фактъ человѣческаго сознанія, это нѣчто безусловно присущее мысли, какъ таковой, это то темное основаніе, тотъ таинственный корень, изъ которыхъ она вырастаетъ и въ которыхъ она себя находитъ въ первый же мигъ своего зарожденія.

Каково бы ни было по характеру первоначальное утвержденіе и каковы бы ни были тѣ группы суждений, которыя на основѣ его вырастаютъ, всѣ они неизбѣжно являясь міровой разгадкой—

одинаково притязательны, ибо всѣ притязаютъ быть рѣшеніемъ той задачи, размѣры которой безусловно даны и неизмѣнны. Скептики и критицисты пребываютъ въ жестокомъ самообманѣ ¹⁾, думая, что они болѣе скромны и умѣренны въ своихъ притязаніяхъ. Дерзновенія и притязанія у *всѣхъ* одинаковы. Очевидно, дѣло не въ *величинѣ* притязаній, никогда не могущей превысить *величину* безусловно данной, при всякой мысли неизбѣжной задачи, а въ томъ *соотвѣтствіи* силъ и творческой мощи, которая существуетъ между величиной задачи, между безконечнымъ многообразіемъ отдѣльныхъ сторонъ и видовъ міровой загадки и тѣми попытками разрѣшить задачу, которыя въ идеѣ должны всесторонне охватывать и покрывать всѣ ея безконечныя стороны.

Теперь мы можемъ подойти ближе къ опредѣленію положительной природы философскаго сомнѣнія. Его истинная задача не въ томъ, чтобы суживать рамки философскаго исканія, не въ томъ, чтобы уменьшать размѣры и величину задачи, стоящей передъ философомъ. Истинная природа философскаго сомнѣнія заключается въ *вѣчно живомъ исканіи такой философіи, которая соотвѣтствовала бы размѣрамъ загадки*. Корень такого сомнѣнія во все болѣе глубокомъ проникновеніи въ сущность загадки, въ растущемъ *удивленіи* ²⁾ передъ противорѣчіями всего

1) Самообманѣ, аналогичномъ тому самообману, въ которомъ живутъ воздержные, „скромные“—„добродѣтельные“ люди, которые думаютъ, что они не причастны міровому грѣху, что они не относятся къ тѣмъ „всѣмъ“, „которые во всемъ виноваты“. Чудовище Сфинксъ, подобно міровому грѣху, тяготеетъ надъ всѣми, и кто живетъ въ ложно-оптимистическомъ мірѣ, въ который не падаетъ даже тѣнь отъ чудовища, кто думаетъ поэтому, что Сфинкса вовсе и нѣтъ, считаетъ возможнымъ пробавляться осторожнымъ скептицизмомъ, тотъ, кромѣ логической ошибки, указанной нами, впадаетъ еще въ ложное моральное положеніе съ явнымъ оттѣнкомъ ханжества и лицемерія.

2) Аристотель вмѣстѣ съ Платономъ совершенно справедливо считали началомъ философіи удивленіе: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάσιον αἱ ἀνδραὶ καὶ οἱ γυναῖκες καὶ τὰ πρῶτα ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*. Metaph. I, 2, 982 b, 12. Тоже у Платона Theat. 155 D. Zeller Phil. d. Gr. В. II, 1, 5115 и 13, II, 2, 162 s. Въ „изумленіи передъ міромъ“—въ „изумленіи передъ обычнымъ и обыденнымъ“ видитъ начало философіи и Шопенгауэръ (Вступительная лекція „Объ изученіи философіи“) и Соловьевъ „Крит. отвл. нач.“ Собр. соч. т. II стр. 7 и стр. 337—8. Любопытно, что Спиноза (Ethic. p. I приложение къ пол. XXXVI) способности философа постигать все *въ необходимости* противопоставляетъ способности глупыхъ людей всему *удивляться*. Очевидно, это уже другое удивленіе.

даннаго, а два ствола такого сомнѣнія—*творчество* положительныхъ взглядовъ, созиданіе все новыхъ постиженій—и идущая рука объ руку съ этимъ *критика* всѣхъ существующихъ міровоззрѣній, какъ недостаточно охватывающихъ міровую загадку, какъ недостаточно ею проникнутыхъ, какъ не вполне адекватныхъ этой загадкѣ. Задача философскаго сомнѣнія чисто *положительная*: въ каждомъ данномъ вопросѣ, въ каждой детали проблемы—устранять и разбивать положительные воззрѣнія свои или чужія лишь для того, чтобы замѣнить ихъ другими *болѣе* гибкими, *болѣе* обширными, *болѣе* живыми. Къ негативу вселенской загадки нужно найти *позитивъ*. Ложность того или другого позитива не въ томъ, что онъ позитивъ, а въ томъ, что онъ не соответствуетъ негативу, недостаточно съ нимъ считается, искаженно его воспроизводитъ. Но самая идея позитива есть та идея, безъ которой нѣтъ философіи, и всякая критика позитива какой-нибудь философской системы есть въ существѣ созиданіе новаго позитива, попытка на почвѣ расчищенной другими философами, возвести новое зданіе, создать новое положительное міровоззрѣніе. И только созидатели новыхъ положительныхъ міровоззрѣній суть истинные философы. И только въ ихъ рукахъ и въ ихъ творествѣ становятся цѣнными и годными къ употребленію тѣ «сомнѣнія» и тѣ «ограниченія», которыя имѣются въ скептическихъ или критическихъ системахъ воззрѣній. Въ послѣднихъ эти сомнѣнія не имѣютъ самостоятельной, безотносительной цѣнности, потому что испорчены своей логической зависимостью отъ тѣхъ скверныхъ, скрываемыхъ позитивовъ, которые необходимо имѣются въ философскихъ карманахъ cadaquo представителя архискептической и архикритической системы воззрѣній.

Итакъ «что» сомнѣнія состоитъ, какъ и каждый умственный актъ, въ *сравненіи* данной, готовой формы утвержденія съ тѣмъ идеально-полнымъ и совершеннымъ утвержденіемъ, которое требуется размѣрами и характеромъ вселенской загадки. Въ то время, какъ создается утвержденіе, сомнѣніе изнутри, музыкально проникая его, направляетъ вниманіе на *оцѣнку*, на *взвѣшиваніе*, которыя масштабомъ своимъ имѣютъ идеальное утвержденіе, латентно содержащееся въ мысли, какъ единственной потенціи истины. Вотъ это то *взвѣшиваніе* и есть истинное содержаніе сомнѣнія; оно носитъ положительную природу,

ибо необходимо является *переходным* моментомъ, оно полно сѣменами новыхъ утвержденій, оно есть *зачатіе* новыхъ болѣе совершенныхъ положительныхъ концепцій. И въ существѣ своемъ это взвѣшиваніе, эта оцѣнка есть *зарожденіе* новаго сужденія. Въ этомъ отношеніи разумъ совершенно подобенъ совѣсти, а сомнѣніе—раскаянію. Раскаяніе полно *положительнаго* содержанія. Если осуществленный актъ воли не удовлетворяетъ совѣсти, то раскаяніе, въ которомъ осуществляется не удовлетворенность совѣсти, есть не простое *отрицаніе* уже совершеннаго, а нѣкоторое *начало* новаго дѣйствія (хотя бы въ идеѣ). «Сомнѣніе» скептиковъ также относится къ философскому сомнѣнію, какъ «отчаяніе» къ покаянію. И насколько отчаяніе не есть истинное отрицаніе совершеннаго (отреченіе отъ него), настолько и «сомнѣніе» скептиковъ не есть истинное отрицаніе утвержденій высшаго разума неудовлетворяющихъ. Какъ скверное дѣйствіе истинно отрицается лишь хорошимъ дѣйствіемъ (т.-е. актомъ воли, хотя бы и чисто внутреннимъ), такъ и дурное, недостаточное утвержденіе истинно отвергается лишь новымъ актомъ сужденія, новымъ болѣе совершеннымъ и внимательнымъ утвержденіемъ. Извѣстную фразу итальянскаго ученаго *i veri continuatori di una dottrina sono coloro che la negano*—можно перевернуть обратно: истинно отрицать, скажемъ общѣ, какую нибудь мысль могутъ лишь тѣ, кто ее развиваетъ, кто ее *продолжаетъ*.

Обратимся теперь ко второй половинѣ вопроса.

Какова природа скрытаго корня философскаго сомнѣнія, его подземнаго «какъ»?

Если отвлечься отъ всякаго содержанія, отъ всякаго «что» и «почему», въ какомъ видѣ предстанетъ намъ чистая энергія философскаго сомнѣнія, его несмѣшанное, основное *качество*? его, выражаясь прекраснымъ стоическимъ терминомъ, *тѣнусъ*?

Статично или динамично сомнѣніе? Проспективно или ретроспективно? Куда обращено въ процессѣ философскаго испытыванія вещей: впередъ или назадъ?

Скептикамъ хотѣлось бы представить силу сомнѣнія какъ силу лишь воздержанія. Сомнѣнія обратная сторона увлеченія, созиданія, вѣры. Если творческій порывъ мысли, выходя какъ бы изъ береговъ, подымается въ своемъ увлеченіи кверху—то сила сомнѣнія вызываетъ обратный процессъ,—пониженія, задержки

и остановки. Пока сомнѣніе замедляетъ, понижаетъ и останавливаетъ, оно — реальная, позитивная сила. Но, когда оно эту функцію осуществить, оно никуда больше двигать не можетъ, ибо въ себѣ самомъ, въ сущности оно не имѣетъ и не можетъ имѣть «начала движенія» ἀρχὴν τῆς κινήσεως. Подобно тормозу, существо сомнѣнія негативно. Въ себѣ самомъ оно прозрачно, меонично и сила его лишь въ поѣданіи положительныхъ ростковъ мысли, но поѣдая хотя бы безконечно положительное, оно не приобретаетъ само положительной сущности, подобно тому, какъ тощія фараоновы коровы, поѣдая тучныхъ коровъ, остаются попрежнему тощими и безнадежно призрачными. Эта отрицательная концепція сомнѣнія можетъ ли быть принята для объясненія природы *философскаго* сомнѣнія? Не противорѣчитъ ли она его существеннымъ признакамъ?

Если τὸνός сомнѣнія отрицателенъ, тогда τὸνός'а у сомнѣнія просто *нѣтъ*; сомнѣніе не имѣетъ конституирующаго его качества, т.-е. сомнѣнія, какъ сомнѣнія *не существуетъ*.

Этотъ нелѣпый выводъ есть *reductio ad absurdum* отрицательнаго сомнѣнія. Если сила сомнѣнія существуетъ, если дѣйствительность ея въ философiи неоспорима—сомнѣніе необходимо должно имѣть свою «специфическую энергію», свое опредѣленное и потому позитивное «какъ». Еслибъ сомнѣніе будучи въ себѣ отрицательнымъ, т.-е. нѣкоторымъ μὴ ὄν'омъ—могло поглощать въ какомъ угодно количествѣ положительные результаты философскаго изслѣдованія—оно было бы абсолютно *чудеснымъ* явленіемъ, ибо являлось бы прямымъ нарушеніемъ положенія: *ex nihilo nihil fit*. Тогда *nihil* сомнѣнія непостижимо порождало бы изъ себя тѣ реальныя силы, безъ которыхъ немыслимо переведеніе реальныхъ, уже существующихъ результатовъ философскаго изслѣдованія въ чистое, абсолютное небытіе. Но *nihil*, порождающее изъ себя реальныя силы, которыя, исполнивъ свою функцію въ мірѣ реальностей, опять превращаются въ *nihil*, т.-е. въ ничто—это или чудо, разомъ опрокидывающее всѣ законы мышленія или фокусъ и недостойный и недостаточно ловкій. Подобный взглядъ опирается внутренне на абсолютную *фигицію*. Тутъ сомнѣніе искусственно отвлекается отъ процессовъ познанія, становится чѣмъ-то внѣшнимъ по отношенію къ живымъ актамъ мысли, двигаетъ ихъ не изнутри, а извнѣ, не силой влеченія, а силой толчка. По этой концепціи, сомнѣніе трансцен-

дентно процессу познанія—нелѣпость, подобная античному *θεὸς ἀπὸ μηχανῆς*. Какъ оно въ такомъ случаѣ движетъ познаніе? Чѣмъ познаніе движется, если сомнѣніе *внѣ* его? Если это «внѣ» берется въ серьезъ, какъ сомнѣніе можетъ измѣнить направленіе мысли? Какъ оно можетъ осуществиться? Если оно дѣйствительно *внѣ*,—остановить или измѣнить теченіе мысли оно можетъ только *насильственно*, только какъ сила внѣшняя, посторонняя, но тогда сомнѣніе есть величайшій врагъ мысли, своей наличностью, просто уничтожающій мысль. Если оно дѣйствительно *внѣ*, если мысль въ природѣ своей, во внутренней сути своей сомнѣнія не заключаетъ, тогда, чтобы хранить мысль въ ея чистотѣ и свободѣ, нужно оберегать ее отъ всякаго вмѣшательства инородной стихіи сомнѣнія, совершенно такъ же, какъ нужно охранять свободную жизнь мысли отъ гнѣвной жолчи, отъ чисто аффективнаго, т.-е. внѣшняго состоянія раздраженности.

Тогда сомнѣніе только психологично и цѣнности гносеологической представить не можетъ, т.-е. это значитъ отрицать сомнѣніе до конца и лишать его всякаго философскаго смысла. Итакъ, отрицательная концепція, созданная какъ будто бы для упроченія сомнѣнія, на самомъ дѣлѣ сводитъ его на абсолютное «нѣтъ», превращаетъ въ лишенное всякаго интереса и смысла nihil.

Мы должны отбросить лживую фикцію. Сомнѣніе внутренне связано съ мыслью. Оно не *внѣ*, а въ самыхъ глубинахъ мысли. Оно внутренне проникаетъ всякую мысль, музыкально присутствуетъ въ самоналѣйшемъ *движеніи* мышленія; оно *имманентно* процессу познанія. Не тамъ больше сомнѣнія, гдѣ скепсиса больше, а тамъ, гдѣ сильнѣе *энергія* мысли, не тамъ сомнѣніе доведено до высшихъ степеней, гдѣ настроены очень скептически, а тамъ, гдѣ *движеніе* мысли потенцировано до молніеносныхъ сверканій. Гдѣ нѣтъ сомнѣнія, тамъ просто *нѣтъ мысли*; гдѣ содержаніе мысли не охватывается скрытымъ огнемъ сомнѣнія и не плавится имъ *непрерывно*, гдѣ мысль не течетъ *расплавленной* массой реального созерцанія, тамъ нѣтъ мысли, тамъ суррогатъ, поддѣлка, воспоминаніе о мысли или предчувствіе ея, но не сама мысль *in actu*, живая, божественная,—спокойная или бурная, всегда горящая. Сомнѣніе, будучи имманентно актамъ познанія, будучи заложено въ самой природѣ философской мысли, есть

то, чѣмъ *движется* мысль, оно есть *прѣтѣнъ* *мысли* философскаго мышленія. Безъ движенія нѣтъ мысли, но движется мысль сомнѣніемъ. Сомнѣніе это то внутреннее, абсолютно неотдѣлимое, имманентное мысли *влеченіе*, которое конституируетъ философскую мысль, какъ явленіе *sui generis*, занимающее совершенно самостоятельное мѣсто среди другихъ типовъ человѣческой мысли, и не сводимое ни на что другое.

Каково же опредѣленіе *тѣмъ* этого влеченія?

Всякое философское размышленіе стремится съ поверхности *вмудѣ*. То, что не затрудняетъ обычное сознаніе, то полно трудностью для философа. То, что для взгляда, равнодушно скользящаго по гладкой лицевой сторонѣ даннаго, не таитъ никакихъ проблемъ, никакихъ вопросовъ, то для философскаго ока полно самыхъ неожиданныхъ поворотовъ, изгибовъ, проваловъ и увлекательной сложности. Сомнѣніе, какъ неизбежная составная часть философскаго размышленія, есть та сила, которая влечетъ философа къ *трудностямъ*, къ *апоріямъ*, которая интенсифицируетъ философское изслѣдованіе тѣмъ, что въ самомъ простомъ и обычномъ вскрываетъ неожиданно сложныя наслоенія Х'овъ, запутанныя переплетенія неизвѣстностей. Безъ различенія Х'овъ, безъ углубленія въ трудности неизвѣстнаго философія даже немислима. Это прекрасно понималъ Аристотель, такъ гениально умѣвшій чувствовать философскія апоріи. Въ началѣ II-й книги Метафизики онъ говоритъ:

«Желающимъ что-нибудь хорошо *разрѣшить* (*εὐπορεῖσθαι*), необходимо сначала хорошо *затрудниться* (*διαπορεῖσθαι*), вѣдь всякое дѣйствительное разрѣшеніе (*εὐπορία*) есть распутываніе (*λύσις*) прежде скопившихся затрудненій (*τῶν πρότερον ἀπορουμένων*). Распутывать же не могутъ тѣ, кто не познали узла» (*Λύειν δὲ οὐκ ἔστιν ἀποροῦντας τὸν δεσμόν*). И тѣхъ, кто хочетъ философствовать, не умѣя находить трудностей и вскрывать апоріи Аристотель не безъ ироніи сравниваетъ съ тѣми, кто хочетъ идти неизвѣстно куда или кто хочетъ найти неизвѣстно что.

Итакъ, пафосъ сомнѣнія прежде всего—«затрудниться» овладѣть апоріями данной проблемы, впутаться въ «узелъ», проникнуть въ детали той связанности и сложной переплетенности, которую неизбежно таитъ каждая вещь.

И этотъ моментъ нисхожденія, моментъ отказа мысли отъ всего, что въ ней *есть*, подвигъ самоотверженнаго сораспятія

мысли трудностямъ даннаго—есть моментъ необычайно характерный для самой священной сути философскаго сомнѣнія.

Тутъ въ сомнѣніи обнажается существенно—*двойственная* природа. Оно сразу—и сила и слабость, и мощь и безсиліе. Нисходя и падая въ апоріи, безвольно и въ резиняціи путаясь въ «узелъ» даннаго, сомнѣніе какъ бы таитъ въ себѣ какую-то *нищету*, какой-то неутолимый голодъ. И въ то же время уже сойдя и овладѣвъ апоріями, уже впутавшись въ сложность «узла», оно вдругъ обрѣтаетъ внутри себя силы, которыя его преобразуютъ. Нищета становится изобиліемъ, алканіе насыщается. Состояніе затрудненности переходитъ въ спокойное состояніе *роста* тѣхъ философскихъ зачатій, которыми оплодотворилось это нисхождение въ апоріи. Тутъ какъ бы вѣчно дѣйствителенъ въ мысли платоновскій мифъ: въ день рожденія Афродиты Поросъ, опьяненный нектаромъ, сошелся съ Пеніей и та зачала отъ него Эроса.

Философское сомнѣніе въ послѣднемъ опредѣленіи своемъ есть платоновскій Эросъ, сынъ Изобилія и Нищеты. Поэтому такъ подходитъ къ опредѣленію *τὸνός*а философскаго сомнѣнія то, что Платонъ говоритъ объ Эросѣ: «Онъ всегда бѣденъ и вовсе не такъ нѣженъ и красивъ, какъ думаютъ многіе. Онъ грубъ и грязенъ, босъ и бездоменъ... имѣя природу матери онъ вѣчно терпитъ нужду. Но по отцу, онъ стремится къ добру, красотѣ, онъ мужественъ, силенъ, отваженъ... онъ всю жизнь философствуетъ (*φιλοσοφῶν διὰ παντός τοῦ βίου*)... въ одинъ и тотъ же день при удачѣ цвѣтетъ и полнится жизнью, при неудачѣ вянетъ, вновь оживая благодаря природѣ отца»... ¹⁾.

Подобно Сократу, высшему носителю Эроса, по Платону, сомнѣніе похоже на тѣхъ силеновъ, которыхъ «изображаютъ обыкновенно съ флейтами или свирѣлями въ рукахъ. Раскройте ихъ и вы найдете внутри божество ²⁾. По наружному виду въ аспектѣ Пеніи, сомнѣніе тяжело, трудно, безобразно. Оно требуетъ только отреченія и не даетъ взаменъ ничего. Но внутри, въ аспектѣ Пороса, оно таитъ величайшую силу и изобиліе. Оно волнуется также, какъ Алкивіада Сократъ: «Когда я слышу его, мое сердце бьется сильнѣе, чѣмъ у неистовствующихъ корибантовъ, изъ глазъ моихъ невольно льются слезы» ³⁾.

¹⁾ Symp. 203. D. E.

²⁾ Symp. 215. B.

³⁾ Symp. 215. E.

Эросъ, окрыляющій философію трепетомъ и волненіемъ, и есть то божество, которое скрыто находится въ силено-образномъ сомнѣніи.

Итакъ:

Мы видимъ, что философское сомнѣніе должно быть мыслимо, какъ имманентное процессамъ познанія. И въ своемъ «что», и въ своемъ «какъ» оно носитъ положительную природу. По своему содержанію оно всегда есть снятіе какого-нибудь ограниченного утвержденія во имя безграничнаго, идеальнаго. По своему *тоῦτος* у оно совпадаетъ съ сыномъ Пеніи и Пороса, зачатымъ въ день рожденія Афродиты.

В. Эрнъ.

КРИТИКА И БИБЛЮГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

St. v. Dunin-Borkowski S. J. Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W. Aschen-dorff. 1910. Mit zwei Vierfarbendruckten, dreizehn Autotypien und sieben Faksimiles XXIII+633 и др.

За нѣсколько послѣднихъ лѣтъ литература о Спинозѣ обогати-лась цѣлымъ рядомъ произведеній, изъ которыхъ нѣкоторыя представляютъ собою томы, по объему еще невиданные въ этой области ¹⁾.

Мнѣ представляется желательнымъ остановиться на самомъ новомъ изъ этихъ трудовъ, а именно, на трудѣ Дунинъ-Бор-ковского, пока стоящемъ внѣ конкуренціи по «подробности изложенія», причемъ появившійся въ печати томъ является только *первымъ* томомъ—о юности Спинозы—и за нимъ долженъ слѣ-довать, по всей вѣроятности, не менѣе внушительный по размѣ-рамъ, второй томъ объ эпохѣ зрѣлаго возраста Спинозы.

По своему объему, обѣщаніямъ, высказаннымъ въ предисловіи, хорошей внѣшности изданія и многимъ приложеніямъ, правда смѣшаннаго достоинства, это произведеніе въ особенности мо-жетъ обратить на себя вниманіе, и потому тѣмъ болѣе важно отмѣтить его характеръ и сущность его содержанія, для того, чтобы лица, знакомыя съ жизнью и ученіемъ Спинозы, могли

¹⁾ *Fr. Erhardt*, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig, Reisland. 1908. VII+502 S.

A. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas. Bd. I. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. Leipzig, Engelmann, 1907. V+479.

представить себѣ, что они могутъ найти въ данномъ произведеніи, а мало знакомые съ философомъ могли подойти съ достаточно-критической оцѣнкой къ претенціозному во всѣхъ отношеніяхъ произведенію патера іезуитскаго ордена.

Историческая личность Спинозы вырисовывается въ настоящее время съ значительной степенью ясности, главнымъ образомъ благодаря трудамъ Фрейденталя и Мейнсмъ ¹⁾.

Отношеніе общества и науки къ ученію Спинозы прошло, какъ извѣстно, цѣлый рядъ фазъ, и только теперь это ученіе можетъ, наконецъ, рассчитывать на соотвѣтствующую его содержанію оцѣнку. Краткій, но отчетливый очеркъ этихъ фазъ, въ отношеніяхъ къ Спинозѣ, какъ къ философу и человѣку, и изображеніе тѣхъ связей, въ которыя можетъ быть поставлено его ученіе съ остальными философскими и историческими теченіями, даетъ въ итогѣ многихъ до сихъ поръ произведенныхъ изслѣдованій только что появившаяся статья Бенно Эрдманна, на которую я обращаю попутно вниманіе лицъ, интересующихся Спинозой и дальнѣйшимъ углубленіемъ его міропониманія ²⁾.

Дунинъ-Борковскій въ своемъ изслѣдованіи поставилъ себѣ двѣ задачи: во-первыхъ, прослѣдить развитіе Спинозы съ недостигнутой еще до сихъ поръ ницѣмъ обстоятельностью; во-вторыхъ, дать исторію тѣхъ теченій, которыя, по его мнѣнію, стоятъ въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ міровоззрѣніемъ Спинозы. Конечнымъ пунктомъ своего изслѣдованія Дунинъ-Борковскій намѣчаетъ 1657 годъ; такимъ образомъ, главнымъ источникомъ для обсужденія является такъ называемый «Короткій трактатъ» (*Tractatus de Deo etc.*). Но авторъ привлекаетъ къ разсмотрѣнію и всѣ остальные сочиненія Спинозы, особенно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ пытается доказать заимствованія.

Можно намѣтить слѣдующіе основные пункты въ книгѣ Д.-Б.

Послѣ «почти исчерпывающаго» очерка біографическихъ работъ о Спинозѣ, авторъ даетъ собственное описаніе его дѣтства и юности; затѣмъ слѣдуетъ описаніе развитія руководящихъ идей;

¹⁾ Недавно (1909) появившійся нѣмецкій переводъ съ извѣстнаго произведенія Мейнсма (*Meinsma: Spinoza en zijn kring. 1896*) дѣлаетъ его доступнымъ и для лицъ незнакомыхъ съ голландскимъ языкомъ.

²⁾ *Benno Erdmann, Betrachtungen über die Deutung und Wertung der Lehre Spinozas, Genethliakon. Carl Robert zum 8 März 1910. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1910.*

весьма пространными разсужденіями сопровождается выясненіе отношеній Спинозы къ Талмуду и Каббалѣ. Къ нимъ присоединяется вопросъ о вліяніи іудейской схоластики и объ арабскихъ источникахъ. Попутно подвергаются критикѣ нѣкоторыя основы спинозизма.

Путемъ «Пирровой побѣды» надъ скепсисомъ *и «минутнаго союза съ натурализмомъ» Спиноза приходитъ, по мнѣнію автора, къ зачаткамъ достовѣрнаго познанія. Вліяніе Гоббса и Декарта разсматривается авторомъ съ различныхъ сторонъ ихъ воздѣйствія. Своимъ собственнымъ открытіемъ авторъ считаетъ установленіе вліянія на Спинозу нѣкоторыхъ второстепенныхъ скрытыхъ философскихъ теченій, мистическихъ направленій и «платоновскихъ тайнъ». Книга заканчивается изложеніемъ отношенія Спинозы къ христіанству, къ этическо-христіанскому сектантству, къ христіанскому мистицизму, съ другой стороны—къ либертизму его времени и, наконецъ, къ Аристотелю и схоластикамъ.

Путемъ всѣхъ этихъ очень пространныхъ разсужденій авторъ даетъ, по его мнѣнію, «совершенно новое освѣщеніе» (р. IV) развитію Спинозы. Это вѣрно во всякомъ случаѣ въ томъ смыслѣ, что онъ зачастую совершенно перемѣщаетъ тѣ соотношенія тѣней и свѣта на историческомъ изображеніи Спинозы, которыя рисуются намъ изъ трудовъ другихъ изслѣдователей. Подробная критика отдѣльныхъ взглядовъ автора была бы здѣсь не у мѣста; какъ на примѣръ такой детальной критики и тѣхъ результатовъ, къ которымъ она приводитъ, можно указать на появившуюся еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ статью Фрейденталя¹⁾, въ которой онъ, отстаивая правильность собственной обработки старѣйшей біографіи Спинозы, вскрываетъ цѣлый рядъ неточностей и неправильностей въ данныхъ Д.-Б. по тому же вопросу²⁾. Этотъ разборъ данныхъ Д.-Б. ясно показываетъ насколько осторожно надо относиться къ его историческимъ изысканіямъ. Фрейденталь отмѣчаетъ, между прочимъ, уже тогда явно выраженную черту въ способѣ изложенія автора, а именно, его крайній апломбъ въ сообщеніи далеко не выдерживающихъ

¹⁾ *Freudenthal, I. Ueber den Text der Lucasschen Biographie Spinozas, Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr., Bd. 126. 189 ff.*

²⁾ См. статью Д.-Б. въ *Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. XVIII. Отвѣтъ Д.-Б. на указ. статью Фрейденталя, данный въ примѣчаніи на стр. 530 разбираемой книги, не ослабляетъ вѣской критики Фрейденталя.*

критики положеній (р. 190); эта же черта чрезвычайно характерна и для данного произведенія.

Чтобы показать свойства разбираемой книги, въ настоящемъ случаѣ будетъ вполне достаточно привести изъ нея нѣкоторыя выдержки. Взятая, какъ примѣры, изъ многихъ имъ подобныхъ, онѣ легко дадутъ понятіе о томъ, каково то новое освѣщеніе ученія и личности Спинозы, которое предлагаетъ своимъ читателямъ Д.-Б. Вообще, оно сводится, главнымъ образомъ, къ тому, чтобы заставить видѣть ученіе Спинозы исключительно съ точки зрѣнія зависимостей и аналогій по отношенію къ предшествовавшимъ и современнымъ ему теченіямъ.

Этические идеалы Спинозы, притомъ не только идеалы его юности, но его идеалы вообще, по мнѣнію автора, взяты почти цѣликомъ изъ изреченій Талмуда (р. 132 и сл.). Претенціозное стремленіе указать источникъ для всякой детали заставляетъ автора при его «почти что исчерпывающихъ данныхъ» видѣть заимствованія изъ Талмуда даже въ такихъ вещахъ, какъ отрицательное отношеніе Спинозы къ вспыльчивости (р. 133), или въ его положительномъ отношеніи къ труду (р. 140). Открывъ взорамъ читателя цѣлый «лѣсъ цитатъ изъ Талмуда», по выраженію Д.-Б., послѣдній пытается развѣшать по деревьямъ этого лѣса всѣ этическія воззрѣнія Спинозы, не замѣчая, что для этого ему приходится разорвать единое цѣлое на массу не имѣющихъ самихъ по себѣ никакого значенія отрывковъ. Но не только этические идеалы Спинозы заимствованы изъ Талмуда: «возможно, что нѣтъ ни одного критическаго толкованія въ «Теолого-политическомъ трактатѣ», которое не было бы внушено тѣмъ или другимъ изъ старыхъ учителей Талмуда или однимъ изъ его экзегетовъ» (р. 123).

Проникая затѣмъ въ «сокровенныя глубины Каббалы», Д.-Б. находитъ, что каббалистическимъ ученіямъ Спиноза обязанъ въ сущности всѣми главнѣйшими руководящими идеями его спекулятивной философіи. «Если кто-нибудь хотѣлъ бы дать набросокъ спинозовской спекулятивной философіи, то ему было бы достаточно для этого выписать только теоріи Ерреры» (Herrera) (р. 189).

Иудейскіе философы (Gaon Saadja, Bachja, Ibn Gabirol и др.) приводятся какъ учителя Спинозы относительно различныхъ источниковъ познанія (р. 204 и сл.). Пониманіе свободы воли

у Хаздаи Креска, по мнѣнію автора, «идентично» съ пониманіемъ ея у Спинозы (р. 213). Переходя къ арабскимъ философамъ, авторъ и здѣсь находитъ все тѣ же черты: Спиноза въ своей несамостоятельности черпаетъ отовсюду полными руками. Мысли Аль-Фараби, въ особенности въ той формѣ, въ какой онѣ изложены въ комментаріи Измаила, проникаютъ «въ самый мозгъ Спинозовской спекуляціи» (р. 231). Ученія Аль-Фараби о сущности Бога перенесены «почти дословно» въ Спинозовскую этику (р. 335).

То, чего не достаетъ Спинозѣ въ области теоріи познанія и психологіи, онъ «добываетъ себѣ», при томъ не только изъ Декарта, но и «изъ произведеній платонизирующихъ современниковъ» (р. 245). Его теорія познанія—это связанныя другъ съ другомъ теоріи Платониковъ и Декарта (р. 316, 328). Среди всего этого потока заимствованій «моральное легкомысліе» Спинозы склоняетъ его на короткое время «къ союзу съ популярнымъ матеріалистическимъ натурализмомъ его поверхностныхъ друзей» (р. 277 и сл.).

Таковы примѣры освѣщенія несамостоятельности Спинозы въ общихъ вопросахъ его ученія; въ неменѣе рѣжущемъ свѣтѣ рисуются автору заимствования Спинозы въ частностяхъ.

Такъ, ученіе Спинозы объ атрибутахъ показываетъ, по мнѣнію Д.-Б., «совершенно поразительное совпаденіе съ ученіемъ о тріединствѣ (р. 342 и сл.). Спиноза запутывается, однако, въ неразрѣшимыхъ трудностяхъ, «такъ какъ онъ пускаетъ въ ходъ взятые имъ изъ спекуляцій о тріединствѣ аналогіи безъ достаточнаго знанія этого въ высшей степени сложнаго лабиринта мыслей» (р. 346). Что касается безконечной, но недѣлимой протяженности, о которой говоритъ Спиноза, то о ней учили, по мнѣнію Д.-Б., всѣ болѣе тонкіе метафизики 17 вѣка «точь въ точь такъ же», какъ Спиноза (р. 357). Также и возрѣніе на душу, какъ на идею тѣла, ни въ какомъ случаѣ не составляетъ открытія Спинозы (р. 384). Врачъ изъ Праги Маркусъ Марци. «дѣтски набожный и строго вѣрующій католикъ», долженъ быть названъ, какъ самый значительный піонеръ этого ученія (р. 388). Психологическія и виталистическія теоріи англичанина Глиссона, создавшіяся отчасти подъ вліяніемъ Маркуса Марци, «являются настолько глубоко обоснованными въ противоположность къ поверхностному легкомыслію «Короткаго Трактата», что безпо-

лезно и невозможно предполагать воздѣйствіе (на Глиссона) несвязныхъ Спинозовскихъ тезисовъ»; напротивъ, естественно, по мнѣнію автора, предположить обратное, и цѣлый рядъ положеній изъ второй книги «Этики» представляются автору «дословно заимствованными у Глиссона» (р. 392).

Авторъ видитъ у Спинозы повсюду только заимствованія и аналогіи. Не удивительно, поэтому, что Спиноза является для него исключительно «аналогизирующимъ умомъ», «геніемъ собиранія» (*Sammelgenie* р. 166), «эклектикомъ» («хотя и не въ дурномъ смыслѣ слова»!) (р. 167). Спиноза, по представленію Д.-Б., старается соединить въ себѣ, «какъ въ собирательномъ зеркалѣ, всѣ выдающіяся по значенію мысли, всю мудрость міра» (р. 143). И для этого онъ собираетъ «направо и налѣво» (р. 286). Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ аналогіи отказываются служить ему, «оказывается несостоятельной и его метафизика» (р. 407). При такихъ обстоятельствахъ понятно, что въ глазахъ автора Спиноза пятнаетъ себя неблагодарностью (р. 126, 137, 224) къ своимъ «учителямъ», имена которыхъ онъ избѣгаетъ приводить «съ досадною скромностью» (р. 42).

Приведенныя выдержки, число которыхъ могло бы быть увеличено въ неопредѣленной степени, достаточно ясно говорятъ о тенденціозности іезуитскаго патера по отношенію къ философу, глазамъ котораго, по мнѣнію Д.-Б., никогда не открывалось «величественное явленіе міровой церкви, сущность сверхестественнаго, историческая и социальная понятность ученія Христа» (р. 486), притомъ только потому, что Спиноза «слишкомъ рано остановился въ своихъ философскихъ изслѣдованіяхъ». Еще съ болѣею рѣзкостью выступаетъ тенденціозность автора въ освѣщеніи имъ жизни Спинозы, не смотря на то, что въ предисловіи авторъ проповѣдуетъ справедливость и безпристрастіе и пытается придать своимъ нападкамъ характеръ научности. Нѣсколько взятыхъ и здѣсь для примѣра цитатъ смогутъ опять таки наиболѣе очевиднымъ образомъ вскрыть все то же настроеніе автора по отношенію къ Спинозѣ и въ этихъ біографическихъ данныхъ.

Всѣмъ, читавшимъ произведенія Спинозы, хорошо извѣстны его мысли въ началѣ «Трактата объ исправленіи человѣческаго интеллекта (*Tractatus de intellectus emendatione*)». Всякій человѣкъ самой высокой нравственности могъ бы повторить ихъ по от-

ношенію къ себѣ, если бы онъ со всею строгостью разобралъ не только свои поступки, которые со всѣхъ точекъ зрѣнія могли бы быть безупречными, но и свои самыя сокровенные и мимо-летные помыслы. Д.-Б. находитъ нужнымъ толковать ихъ слѣдующимъ образомъ: Спиноза испыталъ на себѣ «тираннію чувственности; онъ страдалъ отъ пожирающей страсти къ богатству и почестямъ и чувствовалъ себя безпомощнымъ передъ этими страстями. Многочисленные друзья, по всей вѣроятности, подстрекали съ своей стороны внутреннія вождельнія молодого мыслителя». И если, тѣмъ не менѣе, до насъ не дошло ни одного факта, который говорилъ бы въ пользу какого-нибудь выдающагося заблужденія Спинозы, то это можно объяснить только тѣмъ, что «надо было невѣроятно многого», «чтобы выдаться въ то время, которое непростительно много прощало» (р. 247). Въ сущности, этой одной выдержки было бы достаточно, чтобы оцѣнить стремленіе автора; но не мѣшаетъ отмѣтить, что вся книга полна безчисленными болѣе или менѣе скрытыми инсинуаціями по поводу характера и жизни Спинозы. (См. напр. стр. 115, 152, 198, 243, 255, 449 и мн. др.). И, тѣмъ не менѣе, самому автору чувствуется, что всѣ его обвиненія и ссылки на непритязательность эпохи не достаточны, чтобы быть противопоставленными положительнымъ результатамъ историческихъ изслѣдованій, которыя даютъ достовѣрныя указанія на высоко нравственныя черты жизни и характера Спинозы, не представляя абсолютно никакихъ точныхъ данныхъ для противоположныхъ допущеній. Въ виду этого Д.-Б. прибѣгаетъ еще къ одному средству, а именно онъ пытается, по крайней мѣрѣ, умалить достоинства Спинозы и дѣлаетъ это слѣдующимъ образомъ: «Прямо-таки невѣроятно, говоритъ Д.-Б., какъ мало знакомы историки философіи съ біографіями 17-го столѣтія. Только этимъ можно объяснить то обстоятельство, что они восхваляютъ тихія и прекрасныя добродѣтели Деспинозы, какъ что-то необычное и особенное», и далѣе: «Хотя я знакомъ только съ самой малой долей біографій лицъ, жившихъ съ 1600 по 1700 г., но я съ перваго взмаха могъ бы насчитать сотню лицъ, которыя по нравственной высотѣ стояли наравнѣ, а частью и выше Деспинозы» (р. 474). Авторъ не приводитъ впрочемъ ни одного изъ этой сотни лицъ, не говоря уже объ умолчаніи имъ его критеріевъ сравненія, для которыхъ врядъ ли вообще можно ожидать въ подобныхъ пси-

хологически-сложныхъ случаяхъ какихъ-либо научныхъ основаній.

Какъ видно изъ двухъ послѣднихъ цитатъ, Д.-Б. находитъ нужнымъ измѣнять въ текстѣ имя (*de*) *Спиноза* въ *Деспиноза*; однако для этого пока все еще нѣтъ не только «отличныхъ», какъ утверждаетъ авторъ, но и вообще никакихъ рѣшающихъ основаній. Не говоря уже о томъ, что Спиноза самъ въ единственномъ изданномъ имъ самимъ и подъ своимъ именемъ произведеніи пишетъ *Де Спиноза* и что ясное раздѣленіе буквъ *D* и *S* въ его постоянно употребляемой имъ печати, говоритъ за отдѣленіе частицы *de*, но и историческія изслѣдованія въ этомъ направленіи и имѣющіеся сырые матеріалы ни въ какомъ случаѣ не ведутъ къ необходимости настоятельно желаемого Д.-Б. измѣненія ¹⁾.

Приведенныхъ выдержекъ достаточно, чтобы представить себѣ общій характеръ разбираемаго произведенія. Какъ положительныя стороны можно отмѣтить необычайную начитанность автора и обусловленные ею небезинтересные, хотя слишкомъ растянутые, историческіе экскурсы, напр., въ описаніи скепсиса 17-го вѣка или религіозно-этическихъ теченій того времени. Для знакомыхъ со Спинозой книга Д.-Б. можетъ представить поэтому въ ея отдѣльныхъ пунктахъ поводъ къ провѣркамъ и болѣе детальнымъ изслѣдованіямъ и, такимъ образомъ, косвенно можетъ дать положительные результаты.

Однако, эти положительныя стороны отступаютъ далеко на задній планъ передъ тѣмъ общимъ отрицательнымъ впечатлѣніемъ, которое производитъ «новое освѣщеніе» Д.-Б. личности и ученія Спинозы.

Лицамъ, мало знакомымъ съ другими данными о Спинозѣ, книга Д.-Б. дастъ искаженный образъ Спинозы какъ человѣка и какъ философа. Съ этой стороны, появленіе этой книги не можетъ быть встрѣчено съ сочувствіемъ.

В. Н. Половцова.

¹⁾ См. напр. данныя, приводимыя Фрейденталемъ въ его трудѣ *Die Lebensgeschichte Spinozas etc.* Lpz. 1899: „Urkunden“. 109 ff. См. также *Baltzer, Spinoza's Entwicklungs an*, Kiel 1888 160.

I.-B. Séverac. «Vladimir Soloviev». Introduction et Choix de Textes traduits pour la première fois par—Docteur ès Lettres, professeur de philosophie. Paris 1910.

Въ коллекціи «Les grands philosophes français et étrangers», издаваемой фирмой Louis-Michaud въ Парижѣ, появилась книжка, посвященная Владимиру Соловьеву. Если не считать написанныхъ самимъ Соловьевымъ на французскомъ языкѣ сочиненій: «Россія и вселенская церковь» и «Русская идея», то трудъ Séverac'a представляетъ собою первую попытку познакомить французскую публику съ воззрѣніями великаго русскаго мыслителя. ¹⁾ Авторъ его не впервые пишетъ о идейныхъ теченіяхъ въ Россіи: ему принадлежитъ большая книга объ одной изъ мистическихъ разновидностей русскаго сектантства (La Secte Russe des Hommes-de-Dieu. Paris, Cornély, 1906).

«Введеніе» начинается съ краткаго очерка жизни нашего философа. Отмѣтимъ въ немъ одну маленькую неточность. Говоря о причинахъ ухода Соловьева изъ Московскаго Университета, S. объясняетъ его *дружбой* къ проф. Любимову, за котораго заступился Соловьевъ. На самомъ дѣлѣ, насколько намъ извѣстно, это заступничество было вызвано не мотивами личнаго характера, а принципиальнымъ несогласіемъ съ мѣрой, принятой противъ проф. Любимова профессорскою корпораціей ²⁾.

Послѣ краткой, съ любовью написанной характеристики личности Соловьева, S. даетъ изящное и точное изложеніе его воззрѣній и ихъ общую оцѣнку. Въ виду того, что эта оцѣнка представляетъ для насъ особенный интересъ, мы передадимъ ея наиболѣе существенные моменты.

До Соловьева въ Россіи не было философіи въ томъ значеніи, какое придаютъ этому слову на Западѣ. Причины ея позд-

¹⁾ Попытка издать въ нѣмецкомъ переводѣ „Три разговора“ (покойный кн. С. Н. Трубецкой написалъ для предполагавшагося изданія предисловіе, вошедшее впоследствии въ полное собраніе его сочиненій) не увѣчалась успѣхомъ. Въ настоящее время, какъ мы слышали, книгоиздательство Dügg'a въ Лейпцигѣ, къ которому перешло изданіе извѣстной „Философской бібліотеки“, основанной Кирхманномъ, приступаетъ къ переводу Соловьева на нѣмецкій языкъ.

²⁾ Ср. очеркъ жизни Соловьева, написанный Э. Л. Радловымъ.

няго развитія S. видитъ не въ томъ, что русскихъ не тревожатъ «вѣчные вопросы» о смыслѣ дѣйствительности, составляющіе естественную почву для развитія философскаго творчества,—религіозныя исканія въ народѣ, выразившіяся въ непримѣрномъ развитіи сектантства, религіозность лучшихъ представителей русской литературы Гоголя, Достоевскаго, Толстого доказываютъ какъ разъ обратное. Главнымъ препятствіемъ для развитія самостоятельной философіи S. считаетъ позднее проникновеніе культуры въ Россію, отсутствіе философской традиции и связанной съ ней интеллектуальной дисциплины. «Къ этому слѣдуетъ прибавить,—замѣчаетъ S,—то обстоятельство, что юные народы склонны получать отъ иностранцевъ интеллектуальные продукты въ такой же степени, какъ и предметы потребления. Русская интеллигенція испытала сильное вліяніе со стороны англійской и французской философіи XVIII вѣка, потомъ со стороны позитивизма XIX вѣка». Несмотря на обаяніе своей личности, Соловьевъ не имѣлъ успѣха, какъ философъ,—«on l'aimait sans le suivre». Россія, «привыкнувъ получать изъ заграницы свои философскія ученія, не могла рѣшиться имѣть, наконецъ, *своего философа*» (стр. 16).

Идеи Соловьева не отвѣчали «духу времени». Въ то же время ихъ пониманію препятствовала поразительная разносторонность его генія. «По богатству и широтѣ своихъ знаній, по глубинѣ своихъ интересовъ онъ можетъ въ самомъ дѣлѣ быть поставленъ на ряду съ величайшими представителями человѣческаго рода» (стр. 16). Но «несмотря на то, что во всѣхъ его произведеніяхъ выступаетъ прежде всего философъ, содержаніе ихъ отличается крайнимъ разнообразіемъ. Онъ писалъ стихотворенія, причемъ нѣкоторые изъ нихъ безупречны какъ по совершенству формы, такъ и по чистотѣ вдохновенія. Онъ занимался литературной критикой... съ глубокимъ вниманіемъ останавливался на политическихъ и соціальныхъ проблемахъ своего времени, изучалъ социализмъ и политическую экономію. Онъ обнародовалъ рядъ сочиненій по теологіи, и его можно назвать «великимъ учителемъ церкви».

«Ему принадлежатъ многочисленныя изслѣдованія по исторіи философіи и науки». Собственная система Соловьева, опирающаяся «на чрезвычайно глубокое знакомство съ философскими ученіями всѣхъ временъ», обнимаетъ теорію познанія, метафизику

природы и человѣка, теодицею, этику индивидуальную и социальную, ученіе о государствѣ» (стр. 16).

Передавъ при помощи ряда искусно подобранныхъ выдержекъ изъ «Кризиса Западной философіи» и «Критики отвлеченныхъ началъ» главные положенія этихъ сочиненій и опредѣливъ ихъ основную тенденцію къ гармоническому примиренію религіи, философіи и науки, S. горячо протестуетъ противъ тѣхъ, которые отъ исключительнаго разнообразія элементовъ, вошедшихъ въ систему Соловьева, заключаютъ къ отсутствію творческой силы и оригинальности въ его идеяхъ.

«Онъ видитъ то, что соединяетъ, лучше чѣмъ то, что раздѣляетъ... Вмѣсто того, чтобы выдавать свою систему за лишенную какихъ бы то ни было точекъ соприкосновенія съ предшествовавшими, Соловьевъ, напротивъ, заботился больше о томъ, чтобы показать то, чѣмъ онъ былъ обязанъ другимъ, нежели то, въ чемъ онъ никому не былъ обязанъ...» (стр. 20). Дарованіе Соловьева носило не эклектическій характеръ, а синтетическій въ лучшемъ смыслѣ этого слова. «Въ этомъ отношеніи онъ напоминаетъ Лейбница, генію котораго въ значительной степени была присуща эта особенность» (стр. 20.) Соловьевъ посвящалъ всѣ свои силы рѣшенію той же задачи, что и Лейбницъ,—примиренію механическаго естествознанія съ телеологическимъ и религіознымъ взглядомъ на міръ. «Образованная Россія,—говоритъ S.—приняла почти безъ ограниченій позитивистическую философію, весь шумный успѣхъ которой основывался на великихъ открытіяхъ естественныхъ наукъ, по отношенію къ которымъ она представляла собою простое обобщеніе. Такъ какъ чистая наука не могла проникнуть въ область великихъ вопросовъ о судьбѣ міра и человѣка, то (ея поклонники) пришли къ молчаливому соглашенію игнорировать ихъ... Владимиръ Соловьевъ напомнилъ, что наука не въ состояніи удовлетворить ни самоѣ себя, ни человѣческой духъ вообще—самое себя потому, что пользуется принципами, которыхъ она не можетъ объяснить. Человѣческой же духъ наука не можетъ удовлетворить потому, что она—только часть его стремленій. Несомнѣнно, Соловьевъ не думалъ предавать проклятію научное знаніе, какъ мнимое и недостовѣрное, онъ хотѣлъ только показать его дѣйствительную цѣнность, опредѣлить его истинныя границы.. Религія и метафизика въ сущности—два аспекта на одну и ту же вещь. Философія—

это опирающаяся на доказательства религія, переводъ мистическихъ откровеній на логически связанныя положенія». «Значить ли это,—спрашиваетъ S.,—что у Соловьева роль философіи сведена, какъ въ средніе вѣка, къ скромной роли *ancillae theologiae*? Безусловно нѣтъ: достоинство философіи не уступаетъ религіи, обѣ онѣ одинаково необходимы въ системѣ цѣльнаго знанія...» (стр. 21).

«Благодаря Соловьеву, у русской философіи есть уже свои національныя традиціи...» (стр. 30). «Литературное и философское движеніе какъ въ настоящемъ, такъ и въ ближайшемъ будущемъ будетъ безусловно непонятнымъ, если игнорировать то важное мѣсто, которое мысли Владимира Соловьева отнынѣ занимаютъ среди идей, волнующихъ русскую интеллигенцію» (стр. 30). S. считаетъ моментъ, когда въ самой Франціи возрождается интересъ къ спекулятивной философіи, особенно удобнымъ для ознакомленія своихъ соотечественниковъ съ идеями великаго русскаго мыслителя. Нельзя не признать, что въ тѣхъ рамкахъ, въ которыхъ S. долженъ былъ держаться, сообразуясь съ общимъ характеромъ коллекціи «*Les grands philosophes*», предназначенной для самыхъ широкихъ круговъ читателей, свою задачу онъ выполнилъ прекрасно.

Вторая часть книги S. состоитъ изъ отрывковъ:

«Философія и Теософія» (изъ «Философскихъ началъ цѣльнаго знанія»), «Воплощеніе божественнаго Логоса»; «Искушенія въ пустынѣ», «Роль Запада и Востока въ обожествленіи человѣка» (изъ «Чтеній о Богочеловѣчествѣ»), «Христіанство и революція» (переводъ «Содержанія рѣчи, произнесенной на Высшихъ Курсахъ 13 марта 1881 года), «О природѣ, о смерти, о грѣхѣ, о законѣ и благодати» и «Образъ Христа какъ провѣрка совѣсти» (изъ «Духовныхъ основъ жизни»), «Аскетизмъ и Нравственность», «О богословскихъ добродѣтеляхъ», «Личность, семья и общество», «Націонализмъ и Космополитизмъ» (изъ «Оправданія добра»), «Смертная казнь» (изъ «Права и нравственности»), «Антихристъ» (изъ «Грѣхъ разговоровъ»), «Идея сверхчеловѣка» и «Тайна прогресса» (изъ «Воскресныхъ писемъ»). Въ концѣ книги данъ дословный переводъ стихотворенія «Бѣдный другъ, утомилъ тебя путь...»

Отмѣтимъ, наконецъ, что въ той же коллекціи «*Les grands philosophes*» вышла книжка Gillouin'a о Henri Bergson'ѣ—показа-

тель непрерывнаго роста интереса къ этому замѣчательному мыслителю.

В. Шилкарскій.

Новыя книги и брошюры, присланныя въ редакцію.

Алавердянцъ, М. Я. Тестъ А. С. Грибоѣдова — Князь Александръ Чавчавадзе — въ характеристикѣ армянскаго историка. Спб. 1910. Ст. 8.

Аргаманова, Серафима. Въ дополненіе къ теоріи О. Вейнингера. Полоцкъ 1910. Ст. 34. Ц. 40 к.

Бондарскій, Б. С. Сокращенныя таблицы десятичной библиографической классификаціи. (Переводъ съ франц.) Москва 1910. Ст. 66. Ц. 50 к.

Валишевскій, К. Смутное время. Перев. съ франц. Спб. 1911. Ст. VI+434. Ц. 2 р. 50 к.

Венгеровъ, В. И. Проектъ научнаго и международнаго языка. Екатеринбургъ 1910. Ст. 51. Въ продажу не поступаетъ.

Вырубовъ, Н. А. Къ вопросу о генезѣ и лѣченіи невроза тревоги комбинированнымъ гипноаналитическимъ методомъ. Москва 1910. Ст. 13.

Гартманъ, Л. М. Объ историческомъ развитіи. Москва 1911. Ст. XVI+128. Ц. 60. к. Изд. «Библіотеки для самообразованія». Вып. VII.

Гартъ. Почему зашаталась Россія. Спб. 1910. Ст. 230. Ц. 1 р. 25 к.

Гёфлеръ, Алоизъ. Основныя ученія логики. Спб. 1910. Ст. IV+219. Ц. 1 р. 50 к.

Голуновъ Александръ. Сосуды скудельныя. Москва 1910. Ст. 181. Ц. 1 р.

Грузенбергъ, Семенъ. Очерки современной русской философіи. Спб. 1911. Ст. 83. Ц. 50 коп.

Гурій, іеромонахъ. Философія буддизма. Казань 1908. Ст. 31.

Его же. Буддизмъ и христіанство въ ихъ ученіи о спасеніи. Казань 1908. Ст. 310. Ц. 1 р. 25 к.

Джемсъ, В. О человѣческомъ безсмертіи. Переводъ со 2 англ. изданія О. А. С. Москва 1911. Ст. 56. Ц. 30 к.

Езерскій, Теодоръ. Русская грамота гражданская и новая народная. Москва 1911. Ст. 32. Ц. 40 к.

Николай Яковлевич Гротъ въ очеркахъ, воспоминаніяхъ и письмахъ товарищей и учениковъ, друзей и почитателей. Спб. 1911. Ст. XXV+410. Ц. 2 р.

Рубакинъ, Н. А. Люди мысли и труда. Москва 1911. Ст. IV+215. Ц. 70 к.

Сланскій, В. В. О границахъ гипнотическаго воздѣйствія и его общественномъ значеніи. Спб. 1910 Ст. 41.

Спиноза, Б. Политическій трактатъ. Перев. съ лат. и примѣч. С. М. Роговина и Б. В. Чередина. Предисловіе проф. С. А. Котляревскаго. Москва 1910. Ст. XX+157. Ц. 1 р.

Freud, S. О психоанализѣ. Москва 1911. Ст. 67. Ц. 50 к.

Фридрихъ, Н. А. Бухара. Этнографическій очеркъ. Спб. 1910. Ст. Ц. 25 к.

Шульговскій, Н. Н. Кружокъ философіи права профессора Л. І. Петражицкаго при Спб. университетѣ. Историческій очеркъ въ связи съ краткимъ изложеніемъ основныхъ идей ученія Петражицкаго. Спб. 1910. Ст. 45. Ц. 50 к.

Эберъ, Марсель. Прагматизмъ. Спб. 1911. Ст. 140. Ц. 85.

Изданія: «Посредника».

Н. В. Гоголь. Ревизоръ. Ц. 4 к., лучш. изд. Ц. 8 к.

В. Лукьянская. Какой вредъ дѣлаетъ человѣку вино. Ц. 2 к., лучш. изд. Ц. 5 к.

Е. Горбунова. Наши зеленые друзья — деревья, Ц. 1 к. лучш. изд. Ц. 3 к.

А. Пакинъ. Пора опомниться. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

В. Чертковъ. Злая забава. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

М. Конопницкая. Убійца. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Старининъ. Получка. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Наживинъ. Бабушка. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

С. Семеновъ. Хорошее житіе. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Его же. Левониха. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Его же. Мареушка сирота. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Л. Толстой. Гдѣ любовь тамъ и Богъ. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

А. Пушкинъ. Станціонный смотритель. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

А. Волгинъ. Отказались. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

*** **Артабанъ мидянинъ.** Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

Н. Телешовъ. Елка Митрича. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Франко. Къ свѣту. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

М. Конопницкая. Покинутые. Ц. 1 к., лучш. изд. Ц. 3 к.

И. Горбуновъ-Посадовъ. Маякъ № 8. Ц. 40 к.

Л. Толстой.

Его же. Единая заповѣдь. Ц. 12 к.

Ю. Вагнеръ. Разсказы о свѣтилахъ небесныхъ, въ обложкѣ.

Ц. 15 к.

Его же. Разсказы о растеніяхъ, Ц. 18 к.

Извѣстія и замѣтки.

Профессорами и преподавателями Психо-Неврологического Института организуются въ наступающемъ 1911 году курсы для врачей, желающихъ пополнить свои знанія по вопросамъ психіатріи и неврологіи.

Курсы будутъ читаться въ продолженіе 6 недѣль, съ 15 января по 1-ое марта 1911 года. Лекціи будутъ носить преимущественно практическій характеръ и сопровождаться демонстраціей больныхъ.

Въ настоящее время намѣчены слѣдующіе курсы: 1) Патологическая психологія—А. Ф. Лазурскій, 2) клиника душевныхъ болѣзней—П. А. Останковъ, 3) общая психопатологія—А. В. Герверъ, 4) умственная отсталость и врачебная педагогика—А. С. Грибоѣдовъ, 5) болѣзни спинного мозга—М. С. Добро-творскій, 6) діагностика нервныхъ болѣзней—М. Н. Жуковскій, 7) патологическая анатомія нервной системы—В. М. Нарбутъ, 8) болѣзни периферической нервной системы и мышцъ—М. П. Никитинъ, 9) функціональныя нервныя болѣзни—Ю. К. Бѣлицкій, 10) хирургическое лѣченіе нервныхъ болѣзней—Л. М. Пуссепъ, 11) физическіе методы лѣченія нервныхъ болѣзней и травматическія заболѣванія нервной системы—А. И. Карпинскій, 12) бальнеологія и климатологія—Н. Ф. Чигаевъ, 13) Введеніе въ судебную психопатологію—П. Я. Розенбахъ.

Помимо перечисленныхъ курсовъ предполагается курсъ ученія о гипнозѣ, внушеніи и психотерапіи. Означенный курсъ будетъ читаться профессоромъ В. М. Бехтеревымъ или профессоромъ А. В. Герверомъ для г.г. врачей одновременно съ студентами Психо-Неврологического Института.

Плата за слушаніе лекцій опредѣлена въ 30 рублей. Члены Общества взаимопомощи врачей, пріѣзжающіе въ С.-Петербургъ для научнаго усовершенствованія платятъ 25 руб.

Запись на курсы производится ежедневно отъ 11 до 1 ч. въ Канцеляріи Психо-Неврологического Института (Невскій пр. № 104). Курсы состоятся при условіи, если запишется не менѣе 20 слушателей.

П о л е м и к а.

Отвѣтъ проф. Новгородцеву.

(По поводу его критической статьи: „Русскій послѣдователь Германа Когена“ (Вопросы философіи и психологіи. Кн. 99, сентябрь—октябрь 1909 г.), направленной противъ моей книги: „Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ. Марбургская школа философіи: Когенъ, Наторпъ, Штаммлеръ и др.“. Томъ I. Москва, 1908).

I.

Система Германа Когена «предстаетъ» проф. Новгородцеву «во всей скудости и безпомощности своего кабинетнаго измышленія», а его «русскій послѣдователь», по словамъ проф. Новгородцева, отличается слѣдующими качествами своего характера и особенностями въ отношеніи къ предмету своего изслѣдованія: онъ «стоитъ не на научной, а на схоластической точкѣ зрѣнія», онъ «небреженъ въ подробностяхъ», «неряшливъ въ обработкѣ цѣлаго», словомъ, «дилеттантъ», онъ «пристрастенъ къ Когену», онъ «изложилъ Когена... развѣ только московскаго», далъ «развѣ только Когена-Савальскаго», онъ «вѣритъ въ Когена, какъ мусульманинъ въ Магомета», онъ «совершенно не понимаетъ», «даже и не подозреваетъ», «не умѣетъ разбираться въ чужихъ мнѣніяхъ», онъ «стоитъ на пути суевѣрнаго догматизма» и т. п.

Таковы обвиненія. Но чѣмъ суровѣе приговоръ, тѣмъ тщательнѣе должны быть взвѣшены доказательства. Отрицая за противниками всякое значеніе въ наукѣ, тѣмъ самымъ возносятъ себя на высоту, которая обязываетъ ко многому. Естественно спросить: имѣются ли здѣсь также и достаточныя основанія, или передъ нами выражаясь мягко, печальное недоразумѣніе? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, обратимся къ разбору доказательствъ.

Но прежде нѣсколько словъ pro domo sua. Защита моя противъ проф. Новгородцева можетъ показаться въ нѣкоторой своей части споромъ не по существу. Но это не вина защиты, которая связана тѣмъ, въ чемъ обвиняють, и не обязана доказывать больше противъ того, что предъявилъ обвинитель. Если поэтому вниманіе моего критика обращено не только на изложеніе доктрины научнаго идеализма, составляющей предметъ спора, но также (и притомъ въ весьма значительной мѣрѣ) и на характеръ критикуемаго автора, которому приписываются почему-то различныя качества души и сердца, то и мнѣ приходится, къ сожалѣнію, говорить о томъ же. Я остановлюсь, впрочемъ, на характеристикахъ, имѣющихъ объективный интересъ, куда относятся упреки въ дилеттантствѣ и догматизмѣ, затрагивающіе научное достоинство моей работы въ наибольшей степени. Что критикъ мой усердно старается приписать мнѣ, кромѣ того, сектанство, фанатизмъ, мусульманство и т. п., то всѣ эти «возраженія» и ихъ тенденція, любопытныя, какъ полемическій приемъ, подлежатъ обсужденію этическому и отчасти эстетическому. Эту сторону дѣла я обойду молчаніемъ.

II.

На переднемъ планѣ своихъ возраженій проф. Новгородцевъ поставилъ «нѣкоторыя изъ второстепенныхъ упущеній, г. Савальскаго», долженствующія доказать его «дилеттантство въ мелочахъ и подробностяхъ».

Логическая конструкція доказательствъ критика состоитъ здѣсь въ томъ, что въ нихъ мнѣ сначала приписывается невѣрная мысль, а потомъ она съ негодованіемъ опровергается ¹⁾. Что я въ данномъ случаѣ не преувеличиваю, легко показать.

Откуда, спрашиваетъ проф. Новгородцевъ, г. Савальскій взялъ,

¹⁾ „Называется эта ошибка *ignoratio elenchi* или *mutatio elenchi*... въ древности замѣтили, что чаще всего подобная ошибка встрѣчается при спорахъ, когда кому нибудь надо кого нибудь опровергнуть: взаимно опровергаемаго сужденія своего противника очень часто опровергаютъ другое, а думаютъ, что побѣдили противника. Примѣромъ подобной ошибки служатъ всѣ разсужденія (они могутъ быть по существу вполне правильными), которыя, что называется, не относятся къ дѣлу“. Проф. А. И. Введенскій: „Логика, какъ часть теоріи познанія“. Спб. 1909 стр. 156.

что системы философіи базируютъ всякій разъ на *одномъ* источникѣ познанія; почему онъ утверждаетъ, что матеріализмъ опирается только на чувственный опытъ, когда со временъ Демокрита въ немъ можно обнаружить умозрительные и метафизическіе элементы, почему идеализмъ считается опирающимся только на разумъ, если у цѣлаго ряда идеалистовъ можно отыскать ярко выраженные мистическіе элементы»... напримѣръ, у Шеллинга, какъ замѣчаетъ далѣе мой критикъ, «романтическіе и религіозные».

Критикъ мой пожелалъ не замѣтить, что я говорю не о философахъ, а о системахъ философіи. Цитируя мои слова, онъ передаетъ мою мысль какъ утвержденіе о томъ, что «*системы философіи базируютъ*» и т. д., а потомъ въ опроверженіе моей мысли ссылается не на системы философіи, а на отдѣльныхъ философовъ, Демокрита и Шеллинга, что далеко не одно и то же, какъ это можно видѣть на примѣрѣ Шеллинга, создавшаго, по указанію Виндельбанда ¹⁾, до пяти философскихъ системъ ²⁾.

Что въ познаніи вообще участвуетъ и чувственность, и разумъ и интуиція—этого не отрицалъ ни одинъ философъ. Но споръ шелъ и идетъ о томъ, что является послѣдней инстанціей въ рѣшеніи вопроса объ объективномъ познаніи, и на чемъ, слѣдовательно, можно и должно *базировать* зданіе *систематической* философіи. Поэтому съ гносеологической точки зрѣнія, т.-е. въ отношеніи къ возможнымъ источникамъ познанія, философскія системы обнаруживаютъ тенденцію къ монизму, т.-е. утвержденію какого-либо одного изъ источниковъ познанія въ качествѣ критерія и основы объективнаго познанія.

Или проф. Новгородцевъ думаетъ, что принятая въ большин-

1) Windelband, *Gesch. d. Phil.* 1889, Bd. II, S. 234.

2) Я не говорю уже о томъ, что ссылка на Демокрита, какъ на материалиста, по меньшей мѣрѣ спорна. Цѣлый рядъ новѣйшихъ изслѣдователей считаетъ Демокрита не материалистомъ, а научнымъ идеалистомъ. См. напр. Cohen, *Plato's Ideenlehre und Mathematik*, Marburg, 1879, S. 2; Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem*, 1884, S. 164—208; еро же, *Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*, 1893; Kühnemann, *Die Grundlehren der Philosophie*, S. 136 и слѣд.; Enrico de Portu, *Galileis Begriff der Wissenschaft*, 1904, S. 7; Otto Buck, *Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie*, 1905, S. 23 и слѣд.; Kinkel, *Geschichte der Philosophie*, 1906. Bd. I. S. 213 и слѣд.; Vorländer, *Gechichte der Philosophie*, Bd. I. 2 Aufl. S. 55, Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 1909, S. 59, 246.

ствѣ исторій философіи классификація системъ въ отношеніи ихъ къ источникамъ познанія принципиально не вѣрна? Или нельзя назвать ученіе Локка сенсуализмомъ, а ученіе Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта раціонализмомъ, ибо всѣ они пользовались не *однимъ* источникомъ познанія, а нѣсколькими?

Но далѣе, философскія системы пріяно классифицировать еще какъ міровозрѣнія и жизнепониманія, напр., матеріализмомъ можно назвать и міровозрѣніе и жизнепониманіе, точно также и подъ идеализмомъ можно разумѣть то и другое. Утверждая въ своей книгѣ, что системы философіи базируются на одномъ изъ трехъ возможныхъ источниковъ познанія: чувственномъ опытѣ, разумѣ, интуиции, и въ своихъ заключеніяхъ приводятъ къ міровозрѣніямъ матеріализма, идеализма, мистицизма,—я вовсе не хочу сказать, что между источниками познанія и міровозрѣніями существуетъ вотъ такое то отношеніе, а не другое, т.-е., что если кто базируется на чувственномъ опытѣ, то придетъ къ матеріализму, а если на разумѣ, то непременно къ идеализму и т. д.; я просто говорю о системахъ въ отношеніи къ источникамъ познанія: бываютъ такія-то и такія-то; о системахъ, какъ міровозрѣніяхъ: бываютъ такія-то и такія-то. Обѣ классификаціи движутся въ разныхъ плоскостяхъ, и аналогіи между ними всегда будутъ носить, какъ очевидно, случайный характеръ.

Тотъ же порокъ въ доказательствахъ я вижу и въ дальнѣйшихъ возраженіяхъ моего критика, указывающихъ на мои якобы «странныя утвержденія въ области юриспруденціи».

Проф. Новгородцевъ пишетъ: «На стр. 216 г. Савальскій говоритъ объ открытіи огромной важности, дѣлающемъ эпоху въ конструкціи понятій юриспруденціи. Это открытіе заключается въ томъ, что юридическое отношеніе имѣетъ свои апріорныя условія, именно субъектъ, объектъ, отношеніе и правило отношенія».

Долженъ замѣтить, что ни на стр. 216, ни на какой либо другой страницѣ на всемъ протяженіи моей книги я ничего подобнаго не говорю и не могъ говорить. На стр. 216 я говорю слѣдующее: «...какъ теорія научнаго опыта состояла въ открытіи всѣхъ понятій а ріогі по ихъ числу, порядку и взаимоотношенію, такъ и теорія юридическаго опыта будетъ состоять въ открытіи его а ріогі по числу, порядку и взаимоотношенію, при чемъ три дедукціи критической методы должны найти здѣсь свое

приложеніе, приче́мъ и здѣсь рѣшающее значеніе будетъ принадлежать не метафизической и психологической, а трансцендентальной». И далѣе: «субъектъ, объектъ, отношеніе и правило отношенія и суть логическія условія, которыя дѣлають его возможнымъ».

Слививъ между собою этотъ текстъ стр. 216 и возраженіе на него проф. Новгородцева, легко видѣть слѣдующее: во-первыхъ, возраженіе *искажаетъ* прежде всего *буквальный* смыслъ моего утвержденія. Ибо я, какъ видно изъ *буквально* приведеннаго мною текста, говорю объ а priori не юридическаго отношенія, а *юридическаго опыта*, совершенно опредѣленно подчеркивая, что говорю здѣсь объ а priori *юридическаго* опыта по аналогіи съ а priori *научнаго* опыта (т.-е. опыта естествознанія). Что причинное отношеніе конституируется, какъ отношеніе между А (причиной) и В (дѣйстви́емъ), это знали и до Канта, но Кантъ первый сказалъ, что причинность есть а priori научнаго опыта («условіе возможнаго опыта»). Точно такъ же, такова мысль въ моей аналогіи, обстоитъ дѣло и въ юриспруденціи. Что юридическое отношеніе конституируется какъ отношеніе между А (субъектомъ) и В (объектомъ)—это, разумѣется, всѣмъ извѣстно. Но я говорю не объ этомъ, я говорю, что юридическое отношеніе есть а priori юридическаго опыта. Не юридическое отношеніе имѣетъ а priori, а оно само есть а priori юридическаго опыта—вотъ буквальный смыслъ моего утвержденія.

Но проф. Новгородцевъ *искажаетъ* здѣсь мою мысль не только по ея буквальному смыслу, но и логически. Приписывая мнѣ утвержденіе объ а priori юридическаго отношенія, онъ называетъ эту мысль «банальной». Но, повторяю, я говорю не объ а priori юридическаго отношенія, а объ а priori юридическаго опыта, и затѣмъ, говорю объ а priori не въ банальномъ, а въ Кантовскомъ, въ трансцендентальномъ смыслѣ. Въ связи съ ученіемъ объ а priori юридическаго опыта у меня стоитъ ученіе о метаюридическихъ понятіяхъ, т.-е. о понятіяхъ, запредѣльныхъ юридическому опыту. Эти понятія я раздѣляю далѣе на трансцендентныя, какъ законъ причинности и, слѣдовательно, всѣ каузальныя теоріи права, и трансцендентальныя, какова идея естественнаго права. Эту архитектонику понятій съ раздѣленіемъ ихъ на трансцендентныя и трансцендентальныя я отношу къ сущности трансцендентальнаго метода, и ученіе о правѣ, по-

строенное по этому методу, называю «критикой силы юридического сужденія». Къ сожалѣнію, проф. Новгородцевъ не сдѣлалъ ни одного замѣчанія противъ моего пониманія трансцендентальнаго метода, каковую тему *всего* своего изслѣдованія я ставлю уже во Вступленіи (стр. 10, 11, 12) и ни одного замѣчанія противъ моего истолкованія идеи естественнаго права, которой я посвящаю почти весь послѣдній отдѣлъ моей книги.

Вполнѣ естественно, что проф. Новгородцевъ допускаетъ и третью ошибку въ своемъ возраженіи, относя мое утвержденіе, что мысль объ а priori юридического опыта должно считать открытіемъ огромной важности для науки юриспруденціи, къ числу «второстепенныхъ упущеній». Если бы проф. Новгородцеву удалось доказать, что здѣсь дѣйствительно ошибка и упущеніе, то это была бы далеко не второстепенная ошибка, а ошибка такой важности, которая была бы прѣстоу фѣрдо всей моей книги. Однако, проф. Новгородцевъ не только не опровергъ здѣсь моихъ доказательствъ, но даже ихъ не упомянулъ.

Что же касается ученія объ а priori юридического опыта въ трансцендентальномъ смыслѣ, то здѣсь, не смотря на смѣлое заявленіе моего критика, что де «отъ этого мнимаго открытія юриспруденція даже не пошевелинется; я наоборотъ утверждаю, что юриспруденція уже «пошевелинулась» и, по крайней мѣрѣ, «шевелится». Въ подтвержденіе своихъ словъ я могъ бы указать на Штаммлера, который не такъ далекъ отъ моего мнѣнія. Ибо Штаммлеръ въ своей статьѣ: *Unbestimmtheit des Rechtssubjectes* ¹⁾, стремясь дать дедукцію понятія субъекта и объекта права, говоритъ, что «оба эти понятія суть основныя понятія науки права (*Grundbegriffe der Wissenschaft des Rechtes*), т.-е. того метода юриспруденціи, который сводитъ къ единству всякое особое содержаніе права (S 31).

Что «основныя понятія науки права» значатъ на языкѣ Штаммлера то же самое, что я называю а priori опыта въ юридическомъ смыслѣ, въ этомъ не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія. Выполняя же дедукцію этихъ основныхъ понятій въ духѣ научнаго идеализма, Штаммлеръ говоритъ: «наша юридическая литература *до сихъ поръ* не даетъ рѣшенія этого вопроса. Сколько я

¹⁾ См. Zeitschrift für die Juridische Facultät in Giessen zum Universitätsjubiläum. Giessen, 1907.

вижу, она даже и не ставила вопроса въ такой формѣ» (О. с. S. 21, курсивъ мой).

Что Штаммлеръ, отмѣчая здѣсь новизну своихъ построений, правъ, легко видѣть на замѣчаніяхъ проф. Новгородцева, касающихся субъекта права и содержащихъ цѣлый рядъ недоразумѣній.

Прочитировавъ мои слова: «юриспруденція, какъ намъ извѣстно, различаетъ правоспособность и дѣеспособность юридическаго субъекта и эту послѣднюю считаетъ рѣшающимъ для понятія юридическаго субъекта, такъ какъ правоспособный, но не дѣеспособный есть *persona alieni juris*, а не *persona sui juris*, т.-е. въ юридическомъ смыслѣ не есть вполне родившійся, вполне образовавшійся человекъ-лицо», — протицировалъ эти слова, проф. Новгородцевъ замѣчаетъ: «я не допускаю мысли, чтобы г. Савальскій не зналъ, что рѣшающимъ моментомъ для признанія субъекта права является не дѣеспособность, а правоспособность».

Таково возраженіе. Нетрудно видѣть, въ чемъ лежитъ недоразумѣніе. Я говорю о *понятіи* юридическаго субъекта, а мой критикъ говоритъ о *признаніи* юридическаго субъекта. Различая же эти понятія, я употребляю юридическіе термины не «въ разговорномъ ихъ значеніи», какъ хочетъ приписать мнѣ мой критикъ, а именно въ строго-юридическомъ, точнѣе же говоря, въ критико-философско-юридическомъ смыслѣ. Какъ справедливо отмѣтилъ Штаммлеръ въ своей цитированой выше статьѣ, въ проблемѣ субъекта права необходимо различать три вопроса: *что* есть субъектъ права, *кого* данное положительное право считаетъ (признаетъ) за субъекта права, и можно ли считать (признать) это содержаніе права за принципиально вѣрное или нѣтъ.

Какъ очевидно при малѣйшемъ напряженіи мысли, *понятіе* субъекта права есть логическая величина, есть, въ своемъ составѣ, совокупность признаковъ, совокупность отношеній, по Еллинеку, или, говоря образно, узелъ юридическихъ связей, который можетъ быть больше или меньше; это понятіе есть величина переменная (*variabel*) ¹⁾; можно бы сказать величина отъ 0 до 1 (напр., рабъ и *pater familias*). Эту величину опредѣляютъ такъ называемыя условія правоспособности и дѣеспособ-

¹⁾ Hölder, Ueber natürliche und juristische Personen, 1906, S. 112; 115—117. Binder, Das Problem d. jur. Persönl. 1907, S. 40—41; 61.

ности, какъ рожденіе, возрастъ, подданство, сословіе, религія, здоровье, гражданская честь и проч. Что это понятіе субъекта права, т.-е. логическій составъ этого понятія, опредѣляется не только условіями правоспособности, но и дѣеспособности, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться, ибо въ составъ логическаго понятія о субъектѣ права, каковое понятіе не есть ни вещь, ни человѣкъ, а совокупность отношеній (*relationes*), несомнѣнно входятъ моменты правоспособности и дѣеспособности.

Вѣдь въ томъ разсужденіи, которое беретъ у меня проф. Новгородцевъ, я вовсе не поднимаю вопроса объ отношеніи между правоспособностью и дѣеспособностью. Между прочимъ замѣчу, что то отношеніе между этими понятіями, которое склоненъ, повидимому, утверждать проф. Новгородцевъ а именно, что опредѣляющимъ является здѣсь понятіе правоспособности—далеко на всѣмъ раздѣляется въ литературѣ ¹⁾.

Но я вовсе не затрагиваю этого вопроса. Я говорю о логическомъ составѣ понятія субъекта права. Я говорю и подчеркиваю, что есть *personae sui juris* и *personae alieni juris*, полноправные и неполноправные, различіе между ними въ дѣеспособности.

Что же касается утвержденія проф. Новгородцева, что рѣшающимъ моментомъ для признанія субъекта права является правоспособность, то это и вѣрно и невѣрно. Ибо можно спросить, о какомъ признаніи идетъ рѣчь. Если о признаніи со стороны положительнаго права, то вѣдь положительное право, какъ это показалъ проф. Петражицкій, знаетъ и такихъ субъектовъ права, какъ священные дубы и роши, вѣдьмы и лѣшіе и вообще подчеловѣческія и сверхчеловѣческія существа. Очевидно, что о правоспособности всѣхъ такихъ субъектовъ права можно говорить лишь въ очень условномъ, и именно въ техническомъ смыслѣ, въ смыслѣ т.-е. технического момента въ юридическомъ оборотѣ. Если же говорить о признаніи субъекта права не въ смыслѣ положительнаго права, а въ смыслѣ критико-фи-

¹⁾ Es ist eine uns so geläufige Vorstellung, dass beide grundverschiedene Begriffe sind, dass wir ohne Weiteres geneigt sind, eine Vermengung beider für einen groben Verstoß gegen die juristische Anfangsgründe zu betrachten Und doch hat kein Geringerer als Brinz bereits gelehrt, dass die Rechtsfähigkeit „etwas von Handlungsfähigkeit sei“ (Brinz, Pand. II Aufl. S. 175). Binder, Das Problem d. jurist. Pers. 1907. S. 61—62; см. и сл.

лософскомъ и о правоспособности, какъ способности имѣть права въ смыслѣ качества, принадлежащаго съ научно-философской точки зрѣнія только нравственно-разумной природѣ челоуѣка, то здѣсь получится опять новый порядокъ понятій (см. у меня стр. 242 и примѣчаніе 1).

Не могу также не выразить своего удивленія и замѣчанію проф. Новгородцева, будто мнѣ не извѣстна формула Гегеля, утверждающая разумность дѣйствительнаго. Проф. Новгородцевъ, бросивъ въ меня здѣсь укоризненное «стыдно не знать» этой формулы, и здѣсь совершенно неосновательно пожелалъ найти случай еще разъ засвидѣтельствовать «дилеттанство» своего противника, который сохраняетъ въ своей головѣ почему-то все время невѣрныя формулы. Проф. Новгородцевъ могъ бы на стр. 107 моей книги прочитать буквально слѣдующее: «Гегель въ своемъ изложеніи категоріи должнаго, слишкомъ энергично подчеркнул моментъ его бытія и, провозгласивъ положеніе, «что дѣйствительно, то разумно», далъ поводъ, хотя и не совсемъ основательно, думать, что тѣмъ самымъ въ конечномъ итогѣ построеній Гегеля стирается необходимое различіе категорій сущаго и должнаго». И самая цитата, и ея истолкованіе показываютъ съ очевидностью, что мнѣ извѣстны и точныя слова Гегеля, и ихъ смыслъ. Я очень сожалѣю, что мой критикъ не увидалъ ни этого мѣста моей книги, ни другого на стр. 335, гдѣ я словами Когена говорю: «этотъ послѣдній (т.-е. Гегель) утверждаетъ, что «все дѣйствительное разумно», тогда какъ Кантъ сказалъ бы: «что разумно не есть дѣйствительно, но оно должно сдѣлаться дѣйствительнымъ». Въмѣсто того проф. Новгородцевъ указываетъ третье мѣсто (стр. 359), гдѣ я упоминаю мысль Гегеля не въ истолкованіи ея у писателей, стремившихся реабилитировать Гегеля, а беру эту мысль въ томъ другомъ пониманіи Гегеля, которое повело къ утвержденію и признанію разумности именно существующаго, а не дѣйствительнаго.

Но всѣ возраженія моего критика, долженствующія доказать мое дилеттанство, блѣднѣютъ передъ слѣдующимъ.

„На стр. 310,—говоритъ проф. Новгородцевъ,—г. Савальскій пишетъ: «въ рѣшеніи этого вопроса (т.-е. вопроса о значеніи и цѣнности государства) Когенъ стоитъ всецѣло на точкѣ зрѣнія новой и новѣйшей культуры, высказанной впервые Макиавелли и формулированной потомъ у Гого Гроція: «*civitas est perfectus*

coetus liberorum hominum». «Странно—говорить далѣе проф. Новгородцевъ—, что точка зрѣнія новой и новѣйшей культуры характеризуется у г. Савальскаго формулой, имѣющей весьма древнее происхожденіе». «Если бы, говоритъ далѣе проф. Новгородцевъ, онъ справился хотя бы въ руководствѣ Чичерина по Исторіи политическихъ ученій, онъ узналъ бы, что опредѣленіе Гроція заимствовано у Цицерона и Аристотеля»... И далѣе: «Но всего болѣе странно, что у г. Савальскаго и Макиавелли, и Гуго Гроцій и Когенъ ставятся на одну доску. Непонятно... и т. д.

«Странно»... «еще болѣе странно»... «нѣпонятно»... Мало того, съ увлеченіемъ нагромождая свои возраженія, проф. Новгородцевъ передъ этимъ подготавливаетъ читателя къ еще болѣе «непростительнымъ промахамъ г. Савальскаго», предупредительно замѣчая, что они «относятся къ области философіи права, составляющей спеціальнѣйшій предметъ его занятій».

Въ свою очередь спѣшу предупредить читателя, что та же область составляетъ спеціальнѣйшій предметъ занятій и проф. Новгородцева. Затѣмъ прошу читателя, интересующагося нашимъ споромъ, послѣдовать совѣту проф. Новгородцева и сдѣлать соотвѣтствующія справки. Раскроемъ Исторію политическихъ ученій Чичерина. На стр. 86 перваго тома читаемъ опредѣленіе Цицерона: *Populus autem non omnis hominum coetus, quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis*, а на стр. 14 второго тома находимъ опредѣленіе Гроція: *civitas est coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*. Что же касается Аристотеля, то у него находимъ опредѣленіе такое: *ἡ δὲ πόλις κοινὴ τῶν ἐλευθέρων ἐστίν* ¹⁾.

Обращаю вниманіе, что въ отличіе отъ формулы Аристотеля въ формулѣ Гроція сказано не просто союзъ (*coetus*, *κοινωνία*), а совершенный союзъ (*perfectus coetus*), а въ отличіе отъ Цицерона сказано: не просто *coetus*, а *perfectus coetus* и не просто *hominum*, а *liberorum hominum*.

О томъ, что эти поправки Гроція къ формуламъ Аристотеля и Цицерона знаменуютъ собою духъ новой культуры и привнесены отчасти и подъ вліяніемъ Макиавелли, объ этомъ знаетъ

¹⁾ Aristotelis Op. p. ed. Ac. Bor. Berlin, 1831; т. II. Πολιτικά Г. с. 6. p. 1279, а 21.

каждый студентъ, слушавшій въ свое время курсъ политическихъ учений у проф. кн. Е. Трубецкого, трактующаго данный вопросъ при изложеніи ученія Г. Гроція ¹⁾.

Такимъ образомъ, не говоря уже о томъ, что даже древнѣйшее происхожденіе той или другой формулы можетъ [при случаѣ характеризовать тенденціи и гораздо позднѣйшей культуры (какъ, напр., тенденціи католической церкви характеризуются формулами, имѣющими весьма древнее происхожденіе, или тенденціи научнаго идеализма марбургской школы характеризуютъ формулы, которыя можно найти у досократиковъ и особенно у Платона), — не говоря уже объ этомъ, въ данномъ случаѣ мы имѣемъ и формулу позднѣйшаго происхожденія. Если поэтому я и ставлю на одну доску Макиавелли, Гуго Гроція и... Когена, то, разумѣется, не въ томъ, въ чемъ они различаются, а въ томъ, что у нихъ есть общаго,—именно въ понятія государства, какъ «совершеннаго союза», состоящаго изъ «свободныхъ людей».

III.

За исключеніемъ «второстепенныхъ упущеній» критикуемаго автора, всѣ остальные свои возраженія проф. Новгородцевъ склоненъ считать, очевидно, возраженіями противъ основного и главнаго. Но съ этимъ едва ли можно согласиться. Дѣло въ томъ, что спору о догматизмѣ, каковой споръ могъ бы дѣйствительно имѣть глубоко философскій интересъ, проф. Новгородцевъ придалъ исключительно личный характеръ.

Какъ очевидно, въ отношеніи ко всякому писателю, выступающему въ философіи, можно говорить о догматизмѣ въ двоякомъ смыслѣ: или о догматизмѣ философской доктрины, имъ защищаемой, или о его личномъ догматизмѣ, т.-е. о его догматическомъ отношеніи къ извѣстной доктринѣ, выражающемся въ томъ, что онъ не стремится ее продолжить, восполнить и т. д. Къ сожалѣнію, проф. Новгородцевъ совсѣмъ не касается интереснаго и объективно важнаго вопроса о возможномъ догма-

¹⁾ Хотя и Аристотель считалъ государство совершеннымъ союзомъ, однако содержаніе этого понятія въ формулѣ Г. Гроція нѣсколько другое, ибо Г. Гроцій имѣлъ въ виду подчеркнуть въ ней также и свою оппозицію притязаніямъ церкви, стремившейся на ряду съ государствомъ покрыть жизнь человѣка „всеобщностью своихъ задачъ“.

тизмъ въ философіи научнаго идеализма, противникомъ которой онъ является, а говоритъ исключительно о моемъ личномъ догматизмѣ. Но и этотъ вопросъ, самъ по себѣ законный, въ изложеніи проф. Новгородцева получилъ характеръ, весьма далекій отъ обсужденія *sine ira et studio*. И это тѣмъ болѣе прискорбно, что логическія основанія, на которыхъ покоятся эти упреки, далеко не безупречны и, подобно возраженіямъ, разобраннѣмъ нами въ предыдущей главѣ, способны иногда привести въ большое смущеніе. Что я и здѣсь не преувеличиваю, легко показать на примѣрахъ.

Прочитировавъ мою мысль о томъ, что по понятіямъ марбургской школы процессъ интерпретаціи Канта закончился и данъ выходъ черезъ Канта и за Канта, проф. Новгородцевъ пишетъ: «Во всей разбираемой диссертациі едва ли найдется мѣсто болѣе характерное, — тутъ сказался весь ея догматизмъ, вся ея схоластическая вѣра»... Почему же однако? «Добывая свои рѣшенія и отстаивая ихъ отъ нападеній скептицизма, наука—аргументируетъ проф. Новгородцевъ— не можетъ считать своего достоянія законченнымъ и незыблемымъ, она предполагаетъ возможность критики, возможность новыхъ рѣшеній» (стр. 648).

Но, прежде всего, развѣ наука и интерпретація Канта одно и то же? Развѣ считать законченной интерпретацію Канта значить считать законченнымъ достояніе науки, значить отрицать возможность критики и новыхъ рѣшеній? Спѣшу увѣдомить проф. Новгородцева, что научный идеализмъ, къ которому я примыкаю, какъ разъ и утверждаетъ, что наука никогда не можетъ считать своего достоянія законченнымъ, и онъ не только утверждаетъ, но и обосновываетъ это сужденіе. Безконечность научнаго познанія есть основной тезисъ логики научнаго идеализма, точно такъ же какъ безконечность нравственной задачи есть начало и конецъ его этики.

Но далѣе, говоря о томъ, что «интерпретація Канта закончилась», я высказываю взглядъ школы, взглядъ извѣстнаго философскаго направленія, при чемъ говорю о законченности этой интерпретаціи, какъ очевидно, не въ абсолютномъ смыслѣ, а въ относительномъ. Мысль моя здѣсь слѣдующая: интерпретація Канта, стремившаяся дать Канта, какъ законченную систему философіи,—эта интерпретація дана у Когена. Не у Куно-Фишера, не

у Файгингера, не у Виндельбанда, не у Риккерта, не у Паульсена и, какъ я старался показать въ своей книгѣ, также не у проф. Новгородцева, а у Когена. Система (первая) Когена есть примѣръ и образецъ историческаго изслѣдованія кантовской системы, какъ законченной системы. Обращаю вниманіе, говорю: примѣръ и образецъ... того, какъ нужно интерпретировать систему Канта не какъ отдѣльныя фразы и предложенія, а какъ систему. Слѣдовательно, въ абсолютномъ смыслѣ интерпретація Канта не только не окончена, а всего лишь правильно начата, каковую мысль я рѣшительно формулирую у себя на стр. 246, прим. 3.

Не менѣе любопытно и слѣдующее «доказательство». Мое утвержденіе, что въ религіозной проблемѣ я склоненъ слѣдовать ближе Наторпу, а не Когену, а въ рѣшеніи юридической проблемы и проблемы социальной философіи ближе Когену, а не Штаммлеру, проф. Новгородцевъ не нашелъ объяснить лучше, какъ приведя въ параллель моимъ утвержденіямъ положенія схоластической мудрости, что де въ религіи нужно держаться авторитета Августина, въ медицинѣ Галена и Гипократа, въ изученіи природы Аристотеля (стр. 640).

Однако, такая аналогія только потому оказалась возможной, что логическую суть моихъ соображеній мой критикъ обошелъ молчаніемъ, а на именахъ остановился. Между тѣмъ, если я говорю, что въ проблемѣ социальной философіи и въ проблемѣ права я склоненъ слѣдовать Когену, а не Штаммлеру, то не въ силу какихъ-либо догматовъ, установленныхъ на вселенскихъ или помѣстныхъ соборахъ, а въ силу основаній логическаго разума. Именно я указалъ точно логическія понятія («соціального», «культуры», «науки о цѣляхъ», «richtiges Recht»), въ конструкціи которыхъ Штаммлеръ допустилъ извѣстныя ошибки (перечислены мною на стр. 392, прим.), какъ я объясняю потому, что чистота трансцендентальнаго метода затемнена у Штаммлера психологическими тенденціями (стр. 246). И точно также, на основаніи *логическихъ* соображеній я примыкаю въ рѣшеніи религіозной проблемы къ Наторпу, а не къ Когену. Именно я указываю, что Когенъ, растворяя религію въ наукѣ, этикѣ и эстетикѣ, не находитъ, такимъ образомъ, для нея соответствующаго трансцендентальнаго мѣста, *τόπος ἁγρός*, тогда какъ оно, повидимому, лежитъ въ томъ моментѣ сознанія, которое Шлейер-

махеръ назвалъ чувствомъ безконечнаго (стр. 30, прим.; 193, прим.).

Что общаго здѣсь съ утвержденіями схоластической мудрости? И какой догматизмъ нашелъ, далѣе, проф. Новгородцевъ въ томъ добросовѣстномъ исканіи истины, съ какимъ я старался внести, по своему крайнему разумѣнію, цѣлый рядъ и другихъ поправокъ и восполненій къ ученію Когена? Напримѣръ: въ проблемѣ самосознанія (328), въ терминѣ наукъ о духѣ (238, прим. 2), въ колебаніяхъ Когена относительно тезиса ориентированія этики именно въ юриспруденціи, а не въ исторіи (194, прим., 247, прим. 4), кромѣ того, въ проблемѣ критики силы юридическаго сужденія (262 и сл.), въ критикѣ категорій естественнаго права (330 и сл.) въ проблемѣ политики права (324, и сл.) и вообще въ критикѣ психологической теоріи права (265 и сл. до 333)?—Не замѣтилъ этихъ исканій мой критикъ, или для доказательства моего догматизма предпочелъ о нихъ умолчать?

Неменьшія недоумѣнія вызываютъ во мнѣ и дальнѣйшія доказательства моего догматизма.

«Я рѣшительно не знаю,—говоритъ проф. Новгородцевъ,—какъ согласовать.... что Когенъ къ другимъ выводамъ, чѣмъ Кантъ, не пришелъ и однако придалъ «принципіально новый смыслъ» и «другое направленіе критической философіи»... Но....но вѣдь въ цитатѣ, приведенной буквально передъ этимъ у проф. Новгородцева, у меня утверждается нѣчто другое, а именно, что Когенъ (дѣло идетъ, нужно замѣтить, о дедукціи моральнаго закона у Канта) «подчеркнулъ другіе моменты этой дедукціи, чѣмъ это дѣлали философы и комментаторы Канта до сихъ поръ, и, такимъ образомъ, далъ другое направленіе *для логическаго состава* понятій критической философіи. Обращаю вниманіе: говорится не просто «для критической философіи», а говорится: «для логическаго состава понятій критической философіи», что, въ моемъ изложеніи, какъ я не одинъ разъ отмѣчаю въ своей книгѣ, означаетъ не одно и то же. Подъ логическимъ составомъ понятій критической философіи, т. е. понятій, долженствующихъ содержаться въ ней, я разумѣю рѣшеніе проблемы «возвращенія къ Канту». Какъ я старался объяснить, я разумѣю здѣсь не только «назадъ къ Канту», но и «впередъ отъ Канта». Первое имѣетъ своей задачей возстановить

затерявшееся пониманіе Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», а второе имѣетъ задачей продолжить и восполнить ученіе Канта «въ духѣ автора трансцендентальнаго метода». Можно нападать на первое, можно нападать на второе. Но нельзя смѣшивать ихъ. Необходимость такого различія очевидна хотя бы изъ слѣдующихъ примѣровъ.

Въ «логическомъ составѣ понятій критической философіи» есть, напр., мысль объ этикѣ, какъ наукѣ,—мысль, ясно намѣченная у Канта (см. у меня стр. 114, прим. 1), а въ изложеніи того же самаго Канта, напр., у проф. Новгородцева, «Канта, — какъ думаетъ проф. Новгородцевъ,—въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ» — этой мысли нѣтъ, ибо проф. Новгородцевъ истолковалъ этическое ученіе Канта, какъ «область нашихъ лучшихъ чаяній и упованій» (у меня стр. 82 и слѣд.). Не ясно ли, что по отношенію къ такимъ пониманіямъ Канта, яко бы «въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», Когенъ и далѣ принципиально новый смыслъ и другое направленіе для «логическаго состава понятій критической философіи».

То же самое я долженъ сказать и по вопросу о трансцендентальной дедукціи понятій этики. Проф. Новгородцевъ на стр. 650 дѣлаетъ видъ, будто я упрекаю традиціонное истолкованіе Канта въ томъ, что оно де имѣетъ въ виду Канта, а не «Канто-Когена». Традиціонное пониманіе Канта, хочетъ указать мой критикъ, имѣетъ де въ виду Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», а Кантъ въ истолкованіи Когена съ его идеей ориентированія этики въ юриспруденціи есть мысль, неизвѣстная Канту въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ». На это я отвѣчаю. Послѣ той работы, которую произвелъ Когенъ въ своей *Kants Theorie der Erfahrung*, говорить о томъ, что традиціонное пониманіе Канта есть изображеніе Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», есть чистѣйшая наивность (см. далѣ гл. VI). Что же касается ориентированія этики въ юриспруденціи, то этой идеи въ традиціонномъ пониманіи Канта нѣтъ. Но есть ли она у Канта въ его «собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ»?

На этотъ вопросъ едва ли можно отвѣчать безъ оговорокъ. Я въ своей книгѣ старался показать, что отдѣльные моменты трансцендентальной дедукціи понятій этики даны уже у Канта и подчеркнуты у Когена. Они даны въ проблемѣ этики, какъ

науки, и въ освобожденіи ея понятій отъ метафизики и мистики, психологизма и натурализма. Объ этомъ я говорю непрерывно на протяженіи всей III главы своей книги, а суть заключеній резюмирую въ тезисъ IV (см. ниже). Во второй же системѣ Когена эта трансцендентальная дедукція не впервые открыта, а только фиксирована точнѣе и, такъ сказать, вполне технически разработана черезъ и посредствомъ идеи ориентирования этики въ юриспруденціи, почему я и утверждаю, несмотря на всѣ различія, принципиальную тождественность обѣихъ системъ Когена (142 стр.).

И далѣе, что касается формализма Кантовской этики, то и здѣсь я не согласенъ съ замѣчаніями проф. Новгородцева, именно, что де были основанія для упрековъ въ этомъ формализмѣ, что де самъ Когенъ не далекъ отъ этого упрека, между тѣмъ какъ я говорю, что обычный упрекъ Канту въ формализмъ нравственного закона не имѣетъ никакого смысла.

Прежде всего, нетрудно показать, что Когенъ говоритъ совсѣмъ не о томъ формализмѣ нравственного закона, о которомъ говорили и говорятъ комментаторы. И въ самомъ дѣлѣ, чего собственно искали комментаторы Канта въ его категорическомъ императивѣ? Искали въ немъ конкретнаго содержанія, какъ долженствующаго въ немъ быть и содержаться, такъ что и поэтому думали: либо нужно изъ категорическаго императива дедуцировать это содержаніе, либо, если этого сдѣлать нельзя, отбросить категорическій императивъ, какъ старую и негодную ветошь, какъ «скудость и безпомощность неудачнаго кабинетнаго измышленія». Но Когенъ показалъ здѣсь ошибку комментаторовъ, указавъ, что какъ нельзя дедуцировать изъ закона причинности того или другого случая природы, того или другого спеціальнаго закона (напр. закона газовъ, паденія тѣлъ), такъ нельзя дедуцировать изъ категорическаго императива тѣхъ или другихъ максимъ опредѣленнаго содержанія. Почему же? Потому что и законъ причинности, и законъ свободы не суть законы того или другого случая, не суть спеціальныя законы, а предпосылки и условія всѣхъ возможныхъ спеціальныхъ законовъ (*die Bedingungen der möglichen Erfahrung, der Erfahrung überhaupt*). Что это значить? Это значить: любое явленіе природы *подводится подъ* законъ причинности и черезъ него конституируется, какъ спеціальнѣйшій законъ (напр., газовъ, паденія тѣлъ); любое явленіе

нравственного порядка *подводится подъ* законъ нравственного разума и въ немъ и черезъ него конституируется какъ спеціальный случай въ царствѣ свободы. По этому же самому и законъ природы, и законъ свободы, согласно Когену, суть *Ideen*, т.-е. *Grundlagen* и въ то же время *Grundlegungen*. Слѣдовательно, дѣло обстоитъ [вовсе не такъ, что нужно искать конкретного содержанія въ категорическомъ императивѣ, это все равно, что искать конкретного содержанія въ законѣ причинности, а нужно понять категорическій императивъ какъ принципъ нравственности, какъ принципъ критики и оцѣнки разнообразнаго въ этическомъ опытѣ (въ правовой, государственной, политической, частной и семейной жизни). Вотъ *этого* перехода отъ формы къ содержанію, вотъ *этой* связи между формой и содержаніемъ, т.-е. вотъ этого *методическаго* значенія категорическаго императива и не указавъ, утверждаетъ Когенъ, Кантъ.

Словомъ, Когенъ говоритъ о методическомъ значеніи категорическаго императива, котораго не указавъ Кантъ, а не о конкретномъ содержаніи въ формальномъ нравственномъ законѣ Канта, котораго искали комментаторы Канта. Упрекать же Канта въ формализмъ, т.-е. въ томъ, что у него въ понятіи моральнаго закона нѣтъ конкретного содержанія—я еще разъ повторяю это, — нѣтъ никакого смысла, ибо это значитъ не имѣть никакого понятія о томъ, что такое вообще трансцендентальный методъ. Ссылка же проф. Новгородцева на Гегеля, для котораго категорическій императивъ Канта представлялъ извѣстныя затрудненія въ смыслѣ своего якобы нежелательнаго формализма, ничего не доказываетъ и свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что и у Гегеля было невѣрное представленіе о трансцендентальномъ методѣ въ смыслѣ Канта. *Между тѣмъ, этотъ самый* методъ и взять Когеномъ для построенія научной этики. И какъ нельзя упрекать математику и физику въ формализмъ, такъ *по тѣмъ же основаніямъ* нельзя упрекать въ формализмъ и *научную* этику.

IV.

За вычетомъ возраженій, разобранныхъ нами въ предыдущихъ главахъ, получается тотъ остатокъ, который съ нѣкоторыми оговорками можно назвать возраженіями противъ главнаго и основнаго содержанія моей книги.

Говорю съ нѣкоторыми оговорками, потому что и здѣсь критикъ мой часто уклоняется съ прямого пути, полагая важность не столько въ томъ, чтобы выяснить существо спорнаго предмета, сколько въ томъ, чтобы доказать «дилеттантство» противника. Эта именно тенденція и повела, какъ я думаю, къ слѣдующему: осторожно скользя по поверхности проблемъ, мой критикъ часто отдѣливается сужденіями слишкомъ общаго характера, отрицаетъ безъ доказательствъ тамъ, гдѣ эти доказательства очевидно необходимы, касается при этомъ ряда вопросовъ, которые хотя и затронуты въ моей книгѣ, но не защищаются мною въ качествѣ тезисовъ, и, наоборотъ, обходитъ полнымъ молчаніемъ цѣлый рядъ положеній, которыя я защищаю какъ тезисы.

Въ ближайшихъ двухъ главахъ я постараюсь это показать.

Передъ нами прежде всего цѣлый рядъ замѣчаній въ родѣ слѣдующихъ: что у меня недостаточно выяснено отношеніе Когена къ Фихте, что у меня недостаточно выяснены предѣлы расхожденія и совпаденія двухъ направленій въ философіи: Виндельбанда-Риккерта и Когена, что у меня недостаточно обращено вниманіе на аналогіи между Когеномъ и Гегелемъ, что я не только не рѣшилъ спора между идеализмомъ, позитивизмомъ и мистицизмомъ, но даже его и не поставилъ, что я недостаточно коснулся вліяній на Когена со стороны другихъ философскихъ теченій и другихъ писателей.

Я удивляюсь этимъ замѣчаніямъ не потому, чтобы я считалъ ихъ вѣрными или невѣрными, — не объ этомъ рѣчь, — а потому, что проф. Новгородцевъ придаетъ такимъ замѣчаніямъ *общаго характера* критическое значеніе, долженствующее выяснить тотъ или другой вопросъ или опровергнуть извѣстное заключеніе. Въдѣ въ такихъ замѣчаніяхъ общаго характера нельзя даже усмотрѣть предмета спора. Вотъ, если бы проф. Новгородцевъ указалъ, какіе же заслуживающіе вниманія факты въ вопросѣ о вліяніи на Когена другихъ писателей и философскихъ теченій, кромѣ уже указанныхъ мною ¹⁾, ему извѣстны, а мною не затрону-

¹⁾ Кромѣ, разумѣется, Канта, я указалъ здѣсь на Фр. А. Ланге, привнеся здѣсь поправку къ изложенію этого вопроса у проф. Новгородцева (см. у меня стр. 25, прим. 1); указалъ затѣмъ въ разныхъ мѣстахъ элементы изъ философіи Фихте и Гегеля (см. ниже прим.), указалъ на обратное вліяніе на Когена нѣкоторыхъ его учениковъ, напр. Штадлера (стр. 24, пр.), ука-

ты, или какихъ именно понятій я не коснулся, рѣшая споръ между школами Риккерта-Виндельбанда, съ одной стороны, и Когена—съ другой, или въ какихъ понятіяхъ, уже затронутыхъ мною ¹⁾, я допустилъ, быть можетъ, неправильность въ рѣшеніи спора; или какія же именно аналогіи, напрашивающіяся сами собою, какъ говоритъ мой критикъ, между Когеномъ, съ одной стороны, и Гегелемъ—съ другой, онъ имѣетъ въ виду, кромѣ уже указанныхъ мною ²⁾, и почему неуказанныя мною были бы важны для хода и развитія моихъ разсужденній; далѣе, о какой «не-

заль, далѣе, что, вдумываясь въ тексты Когена, можно видѣть, что онъ считается и съ современными ученіями и теченіями философіи, полемизируя съ ними, но не называя по большей части именъ (стр. 10).

1) Излагая первую систему Когена и анализируя термины Кантовской философіи: критическій методъ, опытъ, трансцендентальный, а priori, чистый, формальный, общеобязательный и необходимый, постулаты, норма, вещь въ себѣ, нумень, примать практическаго разума, свобода, личность, императивъ, долгъ, обоснованіе этики, дѣйствіе, настроеніе, норма, цѣнность, телеологическій критицизмъ, интеллектуальная совѣсть,—анализируя всѣ эти понятія, я всегда цитирую въ параллель построеніямъ Когена и построеніи Виндельбанда и Риккерта, или ихъ послѣдователей, между прочимъ, также и построенія проф. Новгородцева. Излагая же вторую систему Когена, я касаюсь, опять же въ параллель построеніямъ Когена, понятій историческаго и издвидуальнаго въ изложеніи Риккерта, понятія общества въ изложеніи Зиммеля, Штаммлера и Кистяковскаго, юридической проблемы въ изложеніи, между прочимъ, опять же и проф. Новгородцева. Словомъ, всѣ важнѣйшія понятія въ логикѣ, этикѣ и юриспруденціи я старался, по возможности, полностью перечислить, опредѣлить, въ чемъ контроверса между Когеномъ и другими писателями, трактующими ту же проблему, и затѣмъ, по своему крайнему разумѣнію, такъ или иначе рѣшить контроверзу.

2) Касаюсь мѣстами отношенія между Когеномъ и Гегелемъ, я попутно указалъ, что діалектическій методъ Гегеля отрицается Когеномъ (107, примѣч. 3), что «Абсолютный Духъ» Гегеля считается Когеномъ сданнымъ въ «архивъ человѣческаго разума» (ibidem), что тожество мышленія и бытія, утверждаемое Гегелемъ, какъ сущность всего мірового процесса, имѣетъ у Когена гораздо болѣе узкое значеніе и относится лишь къ области чистаго познанія (41), что, далѣе, обожествленіе государства у Гегеля и апофеоза государства у Когена хотя и аналогичны, но различны (315, 318, прим.), и что, наконецъ, основную ошибку Гегеля Когенъ видитъ въ односторонности его философіи въ цѣломъ, стремившейся понять міръ только логически (41, 353).

Что же касается философіи права, то здѣсь я сравниваю построенія Когена не съ построеніями Гегеля, а съ построеніями психологической теоріи права Петражицкаго, такъ какъ мнѣ казалось, что такимъ образомъ легче всего выяснить ученіе о правовой реальности и правовой законмѣрности въ научномъ идеализмѣ.

выясненности вопроса объ отношеніи Когена и Фихте» говорит мой критикъ, и что хотѣлъ бы онъ прибавить къ тому, что уже сказано у меня ¹⁾; и, наконецъ, какихъ понятій я не коснулся, рѣшая споръ между позитивизмомъ, метафизикой (и мистицизмомъ) и критицизмомъ ²⁾,—если бы проф. Новгородцевъ называлъ точно тѣ отдѣльныя понятія, анализомъ которыхъ въ перечисленныхъ возраженіяхъ онъ у меня не доволенъ, и, съ другой стороны, предложилъ самъ поправки и измѣненія, точно указавъ ихъ, — тогда бы я видѣлъ, въ чемъ полагается предметъ

¹⁾ Что касается Фихте, то я указалъ отношеніе Когена къ Фихте въ слѣдующихъ пунктахъ. Когенъ отрицательно относится къ «Wissenschaftslehre» Фихте, такъ какъ оно, по мысли Когена, есть ученіе о наукѣ, въ которомъ нѣтъ науки (стр. 27, пр. 1). Но Когенъ съ большимъ признаніемъ относится къ моральному ученію Фихте и къ его построеніямъ въ области социальной философіи. Въ изложеніи моральной философіи онъ пользуется терминологіей Фихте (300), привнося однако двѣ поправки существенной важности, именно въ ученіе о приматѣ практическаго разума, которое Когенъ, въ отличіе отъ Фихте, понимаетъ въ методологическомъ, а не въ метафизическомъ смыслѣ (131), и въ ученіе о самосознаніи, гдѣ Когенъ подчеркиваетъ, что самосознаніе конституируется въ *обществѣ* нравственно разумныхъ существъ, такъ что не-Я, противостоящее у Фихте Я, должно быть понято не какъ вещь-объектъ, а какъ другой субъектъ (304, 41, 353). Что же касается социальной философіи, то въ ея основной мысли, въ признаніи и утвержденіи нравственнаго смысла социализма, Когенъ всецѣло примыкаетъ къ Фихте (231). Основную же ошибку Фихте, односторонность его философскаго характера, Когенъ, повидимому, видитъ въ его стремленіи понять міръ односторонне этически (41, 353). Этой же односторонностью міропониманія у Фихте объясняются, по моему мнѣнію, ошибки неохихтеанцевъ въ ихъ изложеніи логической проблемы, которую они затемняютъ и искажаютъ привнесеніемъ въ нее этическихъ понятій нормы и должнаго (22, 75).

²⁾ Что касается мистицизма, то я затронулъ лишь нѣкоторыя изъ понятій этого направленія такъ какъ мистицизмъ почти не оказалъ вліянія на разработку понятій въ юриспруденціи (189, пр.); что же касается позитивизма, который оказывалъ и до сихъ поръ оказываетъ вліяніе на философію права, то я далъ разборъ и, по крайней мѣрѣ, стремился къ этому, всѣхъ главныхъ понятій этой философіи: понятія солидарности въ социологіи О. Конта (145), его классификаціи наукъ (150), основныхъ понятій въ Логикѣ Милля (271—275), а разбирая доктрину Петражицкаго, коснулся проблемы этики и права (278 и сл.), а попутно также доктрины Бергбома (203, 207 — 208) и Еллинека. Что же касается метафизики и критицизма безъ метафизики, то объ этомъ я говорю всякій разъ, какъ только ставится проблема вещи въ себѣ (56—78), примата практическаго разума (131 и сл.), научной этики (82 — 130), естественнаго права (202—216).

спора, и могу ли я благодарить критика за цѣнное указаніе, или считаю возможнымъ и должнымъ отклонить возраженіе.

Вѣдь всякая критика имѣетъ значеніе и полезна постольку, поскольку она указываетъ, чѣмъ бы должно быть то, что признается какъ несовершенное. Въ противномъ случаѣ возраженія, какъ очевидно, теряютъ всякій смыслъ и значеніе. Ибо они становятся не возраженіями критики, имѣющей цѣлью правильное сужденіе о предметѣ спора, а всего лишь сужденіями вкуса, свидѣтельствующими о тѣхъ впечатлѣніяхъ, которыя при чтеніи получилъ читатель. Такія сужденія имѣютъ личный, субъективный, домашній интересъ. Критическое значеніе ихъ ничтожно, ибо такія возраженія можно выставить противъ *всякой* книги. Всегда можетъ показаться, что у автора недостаточно, неполно, неудачно. Но критика, философская, научная критика спрашиваетъ не объ этомъ, а о томъ, *что* именно недостаточно и *чѣмъ* исправляется, *что* неполно и *чѣмъ* восполняется т. д.

Къ сожалѣнію, такимъ же сужденіемъ личнаго вкуса приходится считать и слѣдующее возраженіе проф. Новгородцева, а именно, что если бы я «произвелъ настоящий анализъ IX главы «Этики чистой воли», то убѣдился бы, что «здѣсь именно этика чистой воли терпитъ свое крушеніе». Къ сожалѣнію, повторяю, проф. Новгородцевъ не указалъ точно, въ какомъ именно понятіи происходитъ это крушеніе, такъ что на такое возраженіе *вообще* мнѣ приходится отвѣтить и репликой вообще: анализировалъ и не вижу крушенія. Въ общей оцѣнкѣ этой главы я скорѣе примкнулъ бы къ мнѣнію Tönnies'a, который говоритъ о ней слѣдующее: эта «теологія» передаетъ намъ духъ Когеновской этики какъ въ экстрактѣ. Ея дедукціи имѣютъ въ себѣ что-то покоряющее (etwas Ueberwältigendes), хотя и не убѣждающее до конца (wenn auch nicht schlechthin Ueberzeugendes). Въ дѣйствительности это и есть самое ядро Кантовскаго ученія, перелитое заново и бросающееся ярко въ глаза. Можно сказать, что его основныя методическія мысли болѣе рѣшительно продуманы здѣсь до конца ¹⁾. Раздѣляя мнѣніе Tönnies'a, о методическомъ значеніи этой IX главы «Этики чистой воли», я такимъ образомъ думаю, что она въ *методическомъ* смыслѣ не при-

¹⁾ Tönnies, Ethik und Socialismus, S. 919, Archiv für. S. W. und S. P. Bd. XXIX, 1909.

бавляет *ничего новаго* къ тому, что говорится въ предшествующихъ и послѣдующихъ главахъ. Мнѣніе проф. Новгородцева о крушеніи Этики чистой воли именно въ IX главѣ представляется мнѣ поэтому загадочнымъ.

Я не могу также согласиться вполне и съ тѣми замѣчаніями моего критика, которыя касаются проблемы юридическаго лица и значенія этого понятія въ ряду другихъ понятій Этики чистой воли. Я вполне согласенъ съ замѣчаніемъ проф. Новгородцева, что понятіе юридическаго лица играетъ центральную и важную роль въ Этикѣ чистой воли, однако, я все же думаю, что проф. Новгородцевъ стремится придать этой идеѣ нѣсколько чрезмѣрное значеніе. Спѣшу оговориться, чтобы быть правильно понятымъ: я хочу сказать не то, что центръ тяжести въ разсужденіяхъ Когена лежитъ *вовсе не* въ понятіи юридическаго лица, я хочу сказать, что онъ лежитъ столько же въ понятіи юридическаго лица, сколько и въ понятіи субъекта права. Ибо *логическій составъ* этихъ понятій одинъ и тотъ же, ибо и здѣсь и тамъ этотъ логическій составъ, по мысли Когена, есть *чистая воля, воля чистаго дѣйствія*. Государство, какъ опредѣляетъ Когенъ, есть и «субъектъ» и «юридическое отношеніе его членовъ», и «юридическое лицо», при чемъ во всѣхъ своихъ дедукціяхъ Когенъ неукоснительно подчеркиваетъ и развиваетъ лишь ту свою главную мысль, что *реальность и закономѣрность* правового явленія есть *реальность и закономѣрность воли чистаго дѣйствія*. Слѣдовательно, разъясненіе методическаго хода разсужденій Когена нисколько не пострадаетъ отъ того, взять ли отправной точкой понятіе субъекта или понятіе юридическаго лица. Вотъ почему я остановился въ своихъ разсужденіяхъ не на понятіи юридическаго лица, а на понятіи субъекта права, а *вовсе не* потому, будто я не понялъ центральной роли этого понятія въ Этикѣ чистой воли, какъ хочетъ думать мой критикъ. Скорѣе я склоненъ предполагать, принимая во вниманіе замѣчанія проф. Новгородцева касательно аргумента юридическаго опыта и понятій правоспособности и дѣеспособности (см. выше глава II), а также и ближайшія слѣдующія, что не мнѣ, а къ сожалѣнію, моему критику осталась неясной роль и значеніе субъекта права и юридическаго лица. Остановился же я не на юридическомъ лицѣ, а на субъектѣ права потому, что имѣлъ передъ собою оригинальнѣйшее ученіе о субъектахъ права проф. Петражиц-

каго и глубокомысленныя замѣчанія по данному вопросу у Канта (и то и другое у меня на стр. 292 и прим.), а также еще и потому, что проблема юридическаго лица по отношенію къ проблемѣ субъекта права является подчиненной, т.-е., другими словами, рѣшеніе ея лежитъ въ рѣшеніи проблемы субъекта права¹⁾. Такимъ образомъ то обстоятельство, что я остановился подробно на понятіи субъекта права, а не юридическаго лица, не есть искаженіе ученія Когена, какъ хочетъ думать мой критикъ, а всего лишь недостатокъ полноты въ изображеніи предмета. Дополнительный параграфъ на тему о юридическихъ лицахъ ни въ чемъ не измѣнилъ бы принципиально моего изложенія, а всего лишь восполнилъ бы его.

Перехожу къ тѣмъ замѣчаніямъ проф. Новгородцева, которыя касаются самаго главнаго и самаго центральнаго понятія Этики чистой воли, идеи ориентированія этики въ юриспруденціи. Изъ всѣхъ возраженій моего критика эта группа его замѣчаній представляется мнѣ почти единственной, гдѣ сдѣлано нападеніе прямо и непосредственно на защищаемый мною тезисъ, гдѣ, кромѣ обычнаго описанія необычныхъ странностей моего характера, есть также стремленіе сказать нѣчто и по существу, гдѣ кромѣ того, содержатся и цѣнныя замѣчанія, съ которыми я не могу не согласиться.

Касаясь этого тезиса, мой критикъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на тѣхъ различныхъ изложеніяхъ, въ которыхъ я передаю и разъясняю эту мысль Когена, старается отмѣтить здѣсь всѣ яко бы противорѣчія въ моемъ изложеніи, утверждаетъ, что я будто бы истолковалъ эту мысль Когена упрощенно банально, даже беретъ здѣсь Когена подъ свою защиту противъ меня, указывая, что мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи хотя и «неудачна», но вполне оригинальна, ибо она приводитъ «къ совершенно особенному построенію этической системы», что будто бы у меня «какъ разъ и не выяснено»; больше того, по мнѣнію моего критика, я даже искажилъ здѣсь подлинную мысль Когена, между прочимъ, въ своемъ истолкованіи того отношенія,

1) Въ этомъ же направленіи, кстати сказать, движутся разсужденія напр. у Binder'a „Das Problem der juristischen Persönlichkeit“, 1907; Hölder, „Ueber natürliche und juristische Personen“, 1906 и Штаммлера въ цитированной выше статьѣ, см. гл. II.

въ какое онъ ставитъ нравственнаго индивида съ одной стороны и государство—съ другой.

Прежде всего съ удовольствіемъ отмѣчаю, что съ однимъ изъ указанныхъ замѣчаній проф. Новгородцева я вполне соглашаюсь, именно, что мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи совершенно оригинальна, и что она приводитъ къ совершенно особенному построению этической системы. Что же касается всѣхъ другихъ, то тутъ у меня возникаютъ недоумѣнія, ибо противникъ мой прерываетъ свое изложеніе всякій разъ тамъ, гдѣ оно начинается у него по существу.

Такъ прежде всего, неясно, почему же мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи нужно считать неудачной. Остается пожалѣть, что проф. Новгородцевъ высказалъ свое сужденіе въ слишкомъ общей формѣ, тогда какъ важность его требовала бы аргументаціи. Въдѣ мысль объ ориентированіи этики въ юриспруденціи есть одно изъ звеньевъ трансцендентальнаго метода, проходящаго черезъ всю систему философіи научнаго идеализма. Въ своемъ основномъ зернѣ эта мысль есть не только мысль этики, но и мысль логики. Опровергнуть философски идею ориентированія этики въ юриспруденціи можно не иначе, какъ опровергнувъ также и идею ориентированія логики въ математикѣ, чего опять-таки нельзя сдѣлать иначе, какъ коснувшись вопроса объ отношеніи между математикой и естествознаніемъ съ одной стороны, и трансцендентальной логикой съ другой.

Такимъ образомъ, назвать неудачной идею ориентированія этики въ юриспруденціи—значитъ назвать неудачнымъ трансцендентальный методъ въ его цѣломъ, какъ методъ научной философіи. Но назвать неудачнымъ не значитъ опровергнуть, ибо методъ философіи нельзя опровергнуть посредствомъ сужденій общаго характера, и не касаясь анализа его главныхъ понятій. Извѣстно въдѣ, что, напримѣръ, діалектическій методъ Гегеля былъ устраненъ въ исторіи мысли не сужденіями личнаго вкуса, а тщательнымъ анализомъ понятій.

Что же касается, далѣе, тѣхъ противорѣчій, которыя хочетъ видѣть мой критикъ въ моемъ изложеніи идеи ориентированія этики въ юриспруденціи, то всѣ эти противорѣчія кажущіяся. Если бы проф. Новгородцевъ исходилъ изъ анализа не отдѣльныхъ фразъ и предложеній моей книги, а изъ анализа ея основныхъ тенденцій и главныхъ мыслей, то онъ бы безъ труда уви-

дѣлѣ, что основная мысль моя въ этомъ пунктѣ разсужденій совершенно опредѣленно формулируется на стр. 216 моей книги, гдѣ я говорю, что ориентированіе этики въ юриспруденціи касается основныхъ понятій этой послѣдней, именно субъекта, объекта отношенія и нормы, и что оно, далѣе, имѣетъ своею задачей выяснить логическій и этический составъ этихъ понятій (напр. стр. 299 и сл.). Ориентированіе этики въ юриспруденціи имѣетъ, такимъ образомъ, логическій интересъ и практический: логическій интересъ удовлетворяется въ идеѣ научной этики, освобожденной отъ метафизики и мистики, психологизма и натурализма, а практический удовлетворяется въ положеніи *dass die Sittlichkeit auf Erden Wirklichkeit werde* (Eth. d. r. W. S. 371—372; 393, у меня стр. 19 и слѣд.).

Что въ понятіе ориентированія этики и юриспруденціи входитъ далѣе моментъ сравненія ихъ основныхъ понятій между собою съ указаніемъ сходства и различія,—это едва ли подлежитъ и малѣйшему сомнѣнію. Но, разумѣется, все дѣло въ томъ, какъ это сдѣлать, какія понятія взять, какъ провести и установить это сходство и различіе. Проф. Новгородцевъ называетъ эту мысль банальной, указывая, что въ такомъ случаѣ всѣ (?) мы согласны съ Когеномъ. Однако, какъ я указалъ выше (гл. II), подъ это «всѣ мы» не подойдетъ, по крайней мѣрѣ, Штаммлеръ, подойдутъ же лишь тѣ, кто не въ состояніи усмотрѣть разницы между ученіемъ объ а priori юридического опыта въ трансцендентальномъ смыслѣ и утвержденіемъ объ а priori юридического отношенія (не въ трансцендентальномъ), а въ упрощенно-банальномъ смыслѣ, между понятіемъ субъекта права и признаніемъ субъекта права (см. выше гл. II).

Изъ предыдущаго понятно также, почему проф. Новгородцевъ хочетъ думать, будто я не показалъ, что ориентированіе этики въ юриспруденціи приводитъ къ совершенно особому построению этической системы. А между тѣмъ, я только объ этомъ и говорю. Я все время указываю и подчеркиваю, что дѣло у Когена идетъ о построеніи научной этики, этики, какъ особой научной дисциплины, по тѣмъ же самымъ правиламъ трансцендентальнаго метода, согласно которому строится и научная логика; отсюда и моя полемика съ проф. Новгородцевымъ, который совершенно неожиданно понялъ этику Канта, какъ «область нашихъ лучшихъ чаяній и упованій», отсюда и мои замѣчанія про-

тивъ этики настроенія, отсюда и мои стремленія указать, какъ и почему изъ этики Когена устранены элементы метафизики и натурализма.

Я не согласенъ, наконецъ, и съ тѣмъ замѣчаніемъ моего критика, въ которомъ онъ отмѣчаетъ, будто я искажилъ подлинную мысль Когена въ своемъ истолкованіи отношенія между нравственнымъ индивидомъ съ одной стороны и государствомъ—съ другой. А именно, въ то время какъ Когенъ, отмѣчаетъ мой критикъ, придаетъ руководящую роль для самосознанія государству, я перелагаю ее въ самосознаніе нравственного индивида.

Однако то, что утверждаю я, говоря о творческой роли индивида въ созиданіи нравственности, и то, что приводитъ мой критикъ, какъ утвержденіе Когена о руководящей роли государства для самосознанія нравственного индивида, не стоитъ между собою ни въ коллизіи, ни въ противорѣчій. Ибо первая мысль говоритъ о творческой роли индивида въ созиданіи нравственности, а вторая—о томъ общемъ направленіи, въ какомъ должно двигаться это творчество. Что первый моментъ несомнѣнно имѣетъ мѣсто въ понятіяхъ Этики чистой воли,—это едва ли подлежитъ сомнѣнію. Въдъ основное понятіе идеализма Когена, понятіе *idei*, является у него не только какъ Grundlage, но и какъ Grundlegung, т.-е. какъ нѣчто творческое, *созидающее* (Erzeugniss und Erzeugung). Это касается не только мышленія, которому, какъ говоритъ Когенъ, «ничто не дано извнѣ, оно само созидастъ свое содержаніе», но и воли, ибо дѣйствіе чистой воли, какъ признаніе и утвержденіе въ другомъ лица и самоцѣли (Handlung ist Behandlung), есть творческій актъ воли: Grundlage und Grundlegung, Erzeugniss und Erzeugung. Поэтому и самосознаніе по Когену есть нѣчто созидающееся въ общеніи нравственныхъ лицъ, а не нѣчто данное и готовое, такъ что можно бы было сказать: здѣсь конецъ, исполнились времена, ни шагу далѣе. Здѣсь, мнѣ кажется, нѣтъ разницы между Когеномъ и Фихте, который подчеркиваетъ творческій характеръ нравственнаго дѣйствія, и Когенъ взялъ у Фихте не только этотъ терминъ, какъ слово, но вмѣстѣ сохранилъ и его смыслъ.

Подчеркивая же руководящую роль государства, Когенъ хочетъ указать лишь то общее направленіе, въ какомъ должно идти это моральное творчество индивида, именно оно должно двигаться въ направленіи созиданія совершеннаго государства че-

резъ реформы и вообще черезъ справедливое законодательство. Моральное творчество должно идти и стремиться не къ устраненію правового порядка, и не къ замѣнѣ его какимъ-то другимъ, внѣ правовымъ,—«все это мистика и метафизика, не помогающая истинному смыслу самости»,—а къ улучшенію правового порядка, къ его «идеализаціи», т.-е. къ реализаціи въ немъ нравственной идеи. Въ этомъ и полагается вся суть идеи естественнаго права, которая согласно совершенно опредѣленному заявленію Когена, есть нравственная идея, являющаяся критеріемъ для критики и оцѣнки положительнаго права, основой, какъ я старался показать, продолжая здѣсь мысль Когена, критики и политики права.

Что же касается, наконецъ, замѣчаній моего критика о тѣхъ мѣстахъ Этики чистой воли, въ которыхъ говорится о союзѣ государствъ, какъ конечной цѣли политическаго строительства, и той связи, въ какую съ этими идеями ставится здѣсь у Когена идея Бога, то то чрезмѣрное значеніе, которое хочетъ придать этимъ мѣстамъ мой критикъ, видя здѣсь даже крушеніе всей Этики чистой воли,—остается для меня, за отсутствіемъ доказательствъ этого крушенія, непонятнымъ.

V.

Чтобы подвести итоги возраженіямъ проф. Новгородцева, посмотримъ, какихъ тезисовъ и въ какой мѣрѣ касаются эти возраженія. Я утверждалъ въ своихъ тезисахъ слѣдующее: ¹⁾.

I. Никакая теорія права не можетъ быть построена иначе, какъ черезъ ориентированіе своихъ основныхъ понятій въ логику и этику, потому что понятіе реальности и законмѣрности правовыхъ явленій есть проблема логики, а также свободы и интереса, съ которыми такъ или иначе оперируютъ всѣ теоріи права, есть проблема и логики, и этики. Нельзя по этому не признать большой цѣнности для всѣхъ теоремъ философіи

¹⁾ Привожу эти тезисы какъ для того, чтобы наглядно показать, въ какой мѣрѣ касаются ихъ возраженія проф. Новгородцева, такъ и для того, чтобы помочь читателю, интересующемуся нашимъ споромъ, разобраться въ моихъ утвержденіяхъ. И для той, и для другой цѣли привожу эти тезисы въ болѣе пространной редакціи, чѣмъ какую я далъ имъ при защитѣ своей диссертации, состоявшейся 14 мая прошлаго года. Я тогда выпустилъ помѣщенные здѣсь объясненія къ тезису IV' и V.

права новѣйшихъ построеній въ ученіяхъ представителей такъ называемаго «научнаго идеализма», которые ставятъ себѣ задачу построить научную логику, научную этику и, такимъ образомъ, дать основы для построения дѣйствительно научной теоріи права.

II. Путь къ построению названныхъ дисциплинъ,—по ученію научнаго идеализма,—открывается въ новомъ пониманіи критической философіи Канта, очищенной отъ традиціонныхъ искаженій и преобразованной и продолженной въ духѣ автора трансцендентальнаго метода.

Объясненіе къ тезису. А) Искажаютъ ученіе Канта: а) когда при опредѣленіи критическаго метода, указавъ на его систематическій, въ отличіе отъ генетическаго, характеръ, забываютъ различить виды систематическаго метода: классификаціонный, телеологическій, трансцендентальный, распадающійся на аналитическій (въ „Прологоменахъ“) и синтетическій (въ „Критикѣ чистаго разума“) ¹⁾, б) когда сущность критическаго метода полагаютъ не въ трансцендентальной, а въ метафизической или въ психологической дедукціяхъ; в) когда думаютъ, будто *a priori* можетъ означать у Канта врожденность; г) когда, полагая, будто „чистый“ у Канта означаетъ пустой, „формальный“ означаетъ безсодержательный, „общеобязательный и необходимый“ означаетъ „постулаты“,—характеризуютъ ученіе Канта, какъ формализмъ безъ содержанія или какъ постулатный методъ, допускающій любое содержаніе; д) когда, наконецъ, въ силу указанныхъ недоразумѣній, моральное ученіе Канта, въ которомъ забываютъ еще различить этику чистую и прикладную, характеризуютъ въ признакахъ формализма, отвлеченнаго морализма, апіоризма и проч.

В) Продолжаютъ и преобразовываютъ ученіе Канта, когда принимаютъ его критическій методъ какъ правило трансцендентальной дедукціи понятій, т.-е. какъ совокупность и систему апіорныхъ принциповъ прогрессирующаго созиданія (*Erzeugung, Ursprung*) опыта, распадающагося на 1) созиданіе предмета научнаго опыта въ тѣсномъ смыслѣ (въ математическомъ и описательномъ естествознаніи, 2) на созиданіе предмета нравственнаго опыта (въ различныхъ формахъ правового общенія, 3) на созиданіе предмета эстетическаго опыта (въ произведеніяхъ искусства).

1) Во избѣжаніе недоразумѣній считаю нужнымъ замѣтить, что аналитическій методъ Прологоменъ и синтетическій методъ Критики чистаго разума суть не столько виды трансцендентальнаго метода, сколько два способа различнаго изложенія той системы принциповъ, которые реконструированы изъ науки путемъ трансцендентальнаго метода, такъ что эти способы изложенія имѣютъ скорѣе педагогическое, чѣмъ принципиально-философское значеніе. См. у Канта. Предисловіе къ Прологоменамъ. Akademie Ausgabe, Bd. IV S. 236, въ изданіи Форлендера, S. 11.

III. Если научная логика возможна, то она должна быть не учением о познании вообще и не учением об идеальном познании, а учением о познании в тѣсномъ смыслѣ этого слова, т.-е. объ апіорныхъ условіяхъ математическаго и описательнаго естествознанія ¹⁾. Задача логики есть проблема (не субъекта, а) объекта познания, и логика излагаетъ всѣ тѣ стадіи мышленія (сужденія), которыя созидаютъ предметъ научнаго познания. Привнесеніе психологическихъ и этическихъ элементовъ сознанія («норма», «должное», «субъектъ») въ обсужденіе логической проблемы должно считать ошибкой («телеологическаго критицизма»), за устраненіемъ которой логика становится «логикой чистаго познания», т.-е. научнаго мышленія.

IV. Если научная этика возможна, то только какъ теорія культурныхъ цѣнностей, рассматривающая культуру какъ цѣлое механизма средствъ и цѣлей, въ которомъ достоинство человѣческой личности рассматривается какъ цѣль въ себѣ, а всѣ прочіе элементы культуры, какъ средство для достиженія этой конечной цѣли.

Объясненіе къ тезису. Въ терминахъ Кантовской философіи такая дисциплина возможна: 1) если въ проблемѣ этики различить часть теоретическую, принципъ которой „дѣйствуй свободно“ (handle frei), отъ этики прикладной, принципъ которой „желай свободно“ (wolle frei); при чемъ понятіе долга и категорическаго императива,—вопреки принятому обыкновенію,—отнести не въ область принциповъ, обосновывающихъ этику-теорію, а въ область прикладной этики, имѣющей въ виду психологическаго индивида; 2) если, далѣе, свободное дѣйствіе, характеризуемое у Канта въ терминахъ: должное, чистая воля, личность, автономія, святость, освободить одинаково какъ отъ метафизическихъ примысловъ, такъ равно и отъ психологизма (натурализма); 3) если истолковать, такимъ образомъ, основныя понятія этики не какъ „вещи и сущности“, а какъ идею съ регулятивнымъ значеніемъ, т.-е. какъ особый этико-телеологическій методъ познания (въ смыслѣ оцѣнки) явленій.

V. Примѣромъ научной этики, разработанной въ духѣ трансцендентальнаго метода Канта, является Этика чистой воли Когена. Она ориентирована въ логикѣ чистаго познания, съ одной стороны, и въ юриспруденціи, съ другой; рассматриваетъ этику

¹⁾ Въ первоначальной редакціи этого тезиса послѣ словъ, „и не учениемъ объ идеальномъ познании, а...“ стояло: какъ указалъ уже Милль. Кн. Е. Трубецкой обратилъ на диспутъ мое вниманіе на неудачную редакцію этой мысли, дающую поводъ думать, будто Милль училъ въ своей Логикѣ объ апіорныхъ условіяхъ математическаго и описательнаго естествознанія. Поэтому я опускаю здѣсь эту вставку о Миллѣ.

какъ логику общественныхъ наукъ, а юриспруденцію какъ ихъ математику.

Обясненіе къ тезису. А) Научная этика ориентується, вполнѣ естественно, въ научной логикѣ, т.-е. ея основныя понятія: „субъектъ“, „самосознаніе“, „дѣйствіе“ излагаются въ логическихъ категоріяхъ: реальности, непрерывности, универсальности (Allheit) NB! Когенъ ориентуєть понятія этики не только въ логикѣ, но и въ *основныхъ* категоріяхъ юриспруденціи, разумѣя подъ послѣдними: субъектъ права, объектъ права, юридическое отношеніе и норму права. Это ориентированіе имѣетъ своею тенденціей у Когена не отрицаніе или деградацію этики, а освобожденіе и очищеніе понятій научной этики отъ примесловъ метафизики, мистики, натурализма и анархизма. В) Научная этика есть логика общественныхъ наукъ, потому что: 1) она въ своемъ понятіи личности, какъ соціального явленія, содержитъ теорію общества (въ отличіе отъ механической, органической, психологической—этико идеалистическую), которая является базой для соціальной философіи, какъ философіи соціального идеализма въ противоположность философіи соціального матеріализма; 2) въ своемъ понятіи исторіи, какъ исторіи культурныхъ цѣнностей, является базой для теоріи историческаго познанія, устраняя при этомъ ошибку Зиммеля, полагающаго будто исторія (методологически) есть часть и продолженіе естествознанія, ошибку Риккєрта, полагающаго, что исторія есть наука объ индивидуальномъ, которое уже какъ таковое, будто бы этически цѣнно, и, наконецъ, ошибку въ томъ ученіи о методахъ, которое полагаетъ, будто „генетическій“ и „систематическій“ методы въ цѣломъ познанія мыслятся по типу параллелизма, а не восполненія.

VI. Этика чистой воли Когена представляетъ собою выдающееся явленіе въ исторіи юридическихъ теорій, такъ какъ она содержитъ въ своихъ понятіяхъ «критику силы юридическаго сужденія», т.-е. юридическую теорію, базирующую въ научной логикѣ и научной этикѣ. Она порываетъ съ традиціонной постановкой вопросовъ въ области этой науки и намѣчаетъ въ развитіи ея понятій третій періодъ (критическій послѣ теологическаго и метафизическаго). Она преобразуетъ заново всѣ категоріи школы естественнаго права, влагая въ нихъ новое содержаніе. Именно: 1) естественное состояніе прежней школы естественнаго права, бывшее психологической дедукціей права и государства изъ психическихъ свойствъ человѣческой природы, замѣняется трансцендентальной дедукціей права и государства изъ общихъ условій познанія; 2) идея естественнаго права понимается какъ нравственная идея (не Sein, а Sollen), и въ этомъ качествѣ своемъ какъ принципъ критики, оцѣнки и политики права; 3) вопросъ опредѣленія права ставится какъ во-

прось «о мѣстѣ нахождения правовыхъ явленій», ихъ реальности, ихъ закономѣрности.

VII. Основное содержаніе философіи права, ориентированной въ научной логикѣ и научной этикѣ, утверждаетъ слѣдующія положенія: 1) Юридическій опытъ имѣетъ свои аргюі, которыхъ четыре: субъектъ, объектъ, отношеніе и норма. 2) Мѣсто нахождения правовыхъ явленій должно опредѣлять какъ мѣсто ихъ не въ индивидуальномъ, а въ трансцендентальномъ сознаніи, т.-е. какъ мѣсто юриспруденціи въ классификаціи наукъ. 3) Реальность правового явленія, хотя и есть реальность психическаго акта, однако для юриста, какъ такового, этотъ психическій актъ имѣетъ значеніе не въ качествѣ естественнаго процесса природы, а въ качествѣ «дѣйствія чистой воли». 4) Закономѣрность правового явленія, какъ такового, не есть каузальная, а телеологическая. (Другими словами, правовое отношеніе есть отношеніе не каузальной, а телеологической связанности.) 5) Субъектомъ права можетъ быть только человѣкъ, отнюдь не сверхчеловѣческія и подчеловѣческія существа. 6) Различіе права и нравственности покоится не въ томъ, будто нравственность состоитъ только изъ императивныхъ нормъ, а право изъ императивно-аттритбутивныхъ, а въ различіи юридического субъекта, созидаемаго въ правовомъ общеніи, отъ противостоящаго ему этического субъекта, какъ идеи-задачи, лишь отчасти реализуемой въ правѣ. 7) Политика права не есть только каузальная наука, а телеологическая въ ученіи о цѣляхъ и каузальная въ ученіи о средствахъ для достиженія цѣлей. 8) Изъ всѣхъ видовъ общенія, историческихъ и утопическихъ, научный идеализмъ признаетъ болѣе цѣннымъ правовое общеніе въ государствѣ, полагая, что оно является наилучшимъ средствомъ для достиженія болѣе и болѣе совершенныхъ формъ, но всегда правового, общенія.

Что же опровергъ мой критикъ логически и по существу въ этихъ тезисахъ?

О первой половинѣ перваго тезиса полное молчаніе, между тѣмъ какъ онъ лежитъ въ основѣ всего архитектурическаго плана моей книги, являясь конечной цѣлью и лейтмотивомъ всѣхъ моихъ разсужденій. О второй половинѣ того же тезиса нахожу два противорѣчивыхъ замѣчанія, именно: въ началѣ статьи проф. Новгородцева сказано, что «ихъ опыты (т.-е. опыты

(философовъ марбургской школы) по этикѣ и философіи права занимаютъ выдающееся и первостепенное мѣсто въ современной философской литературѣ», а въ концѣ сказано: «вдвойнѣ обидно и горько, когда въ области философіи права ищутъ руководства въ мертвящей схоластикѣ Германа Когена».

Что касается второго тезиса, то и въ немъ важнѣйшія и главные части обойдены молчаніемъ. Такъ о трансцендентальномъ методѣ, какъ *differentia specifica* критическаго метода Канта, собственно и не упомянуто, если не считать мимоходомъ и вскользь брошеннаго замѣчанія на эту тему, а именно въ *придаточномъ предложеніи* на страницѣ 650. Въмѣсто того, чтобы подвергнуть это центральное и главное понятіе всего научнаго идеализма анализу и критикѣ и дать философскій разборъ этого понятія, остановившись на его логической конструкции, существо которой резюмировано у меня въ тезисѣ II и объясненіи къ нему, проф. Новгородцевъ произноситъ здѣсь, во-первыхъ, цѣлый рядъ такихъ замѣчаній, которыя, какъ я указалъ выше, суть лишь сужденія вкуса (гл. IV) и еще цѣлый рядъ другихъ замѣчаній, которыя переносятъ споръ еіς ἄλλο γένος (гл. III).

Что касается третьяго и четвертаго тезиса, то ихъ мой критикъ обошелъ полнымъ молчаніемъ. Между тѣмъ проблема научной этики и ея возможность или невозможность должна бы вызвать замѣчанія со стороны проф. Новгородцева, такъ какъ здѣсь именно я стою въ прямомъ и сильнѣйшемъ антагонизмѣ съ его пониманіемъ Кантовской этики, какъ «области нашихъ лучшихъ чаяній и упованій».

Но еще слабѣе разобрана вторая половина моихъ тезисовъ.

Такъ, что касается тезиса V, то прямому нападенію со стороны моего критика подверглась въ немъ дѣйствительно важная по своему значенію идея ориентированія этики въ юриспруденціи. Однако, то обстоятельство, что стоящія у меня съ этой идеей въ непосредственной логической связи замѣчанія о субъектѣ права и объ а priori юридического опыта, мой критикъ въ первой части своей статьи отнесъ къ числу «второстепенныхъ упущеній», а потомъ къ концу статьи выдвинулъ идею юридического лица, какъ центральную для построенія этики Когена, и, далѣе, то обстоятельство, что мое утвержденіе объ а priori юридического опыта онъ понялъ не въ трансцендентальномъ, а въ банальномъ смыслѣ (см. гл. II), все это лишаетъ критиче-

скія замѣчанія проф. Новгородцева всякой силы и значенія. Что же касается того порядка моихъ разсужденій, сущность которыхъ я резюмирую въ объясненіи къ данному тезису подъ литерой В, то эти разсужденія мои обойдены проф. Новгородцевымъ полнымъ молчаніемъ. А между тѣмъ и здѣсь если не проблема социальной философіи и исторіи, то, по крайней мѣрѣ, мои замѣчанія о координаціи методовъ систематическаго и генетическаго разсмотрѣнія должны бы вызвать возраженія моего критика, такъ какъ и здѣсь я стою въ прямой противоположности съ его истолкованіемъ этихъ методовъ въ смыслѣ параллелизма, что, какъ я замѣчаю въ своей книгѣ, стоитъ въ прямомъ противорѣчьи съ ученіемъ Канта о приматѣ практическаго разума.

Далѣе, весь тезисъ VI обойденъ въ сущности молчаніемъ, если не считать весьма спорнаго замѣчанія моего критика по поводу ученія объ естественномъ состояніи у Спинозы и замѣчаній по поводу того же ученія у Локка, Монтескьё и Руссо, замѣчаній сдѣланныхъ совсѣмъ не въ линіи главнаго и основнаго теченія моей мысли.

И, наконецъ, весь тезисъ VII обойденъ полнымъ молчаніемъ.

Такимъ образомъ, изъ нагляднаго сопоставленія моихъ тезисовъ съ одной стороны и возраженій къ нимъ проф. Новгородцева съ другой, слѣдуютъ съ очевидностью два вывода: во-первыхъ, цѣлаго ряда основныхъ и принципиальныхъ утвержденій моихъ проф. Новгородцевъ не только не опровергъ, а ихъ во-все даже и не коснулся; во-вторыхъ, философской критики тѣхъ моихъ утвержденій, которыхъ онъ коснулся, въ существѣ дѣла не произвелъ, но едва лишь ее началъ.

VI.

Но, быть можетъ, проф. Новгородцевъ, если и не устранилъ моихъ тезисовъ, то по крайней мѣрѣ въ спорѣ относительно пониманія Канта и проблемы возвращенія къ Канту онъ въ подкрѣпленіе своихъ замѣчаній ссылаясь на свою докторскую диссертацию, гдѣ вопросъ этотъ подвергается у него болѣе полному обсужденію,—и здѣсь именно лежитъ основаніе его отрицательнаго отношенія какъ къ моей книгѣ, такъ и ко всей вообще доктринѣ научнаго идеализма марбургской школы?

Дѣйствительно, въ большемъ примѣчаніи, приложенномъ въ концѣ III главы, проф. Новгородцевъ ссылается на свою книгу: «Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ» и защищаетъ въ этомъ примѣчаніи свое пониманіе Канта. Однако, эта защита меня болѣе чѣмъ удивляетъ.

Во-первыхъ, какъ ясно для всякаго, кто хоть сколько-нибудь занимался изученіемъ Канта, проф. Новгородцевъ едва ли правъ, думая, что онъ защищаетъ свои позиціи ссылкой на то, что онъ де имѣлъ въ виду то истолкованіе Канта, которое «всѣ (?) мы называемъ истолкованіемъ Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ». Кто же это «всѣ мы»? Пусть проф. Новгородцевъ назоветъ два-три имени, которыя согласятся между собою во всемъ относительно того, что такое Кантъ «въ его подлинныхъ и собственныхъ ученіяхъ».

Во-вторыхъ, вѣдь я какъ разъ и оспариваю, что изложеніе критической философіи Канта у проф. Новгородцева есть изложеніе Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ. Ибо я въ своей книгѣ утверждалъ, что оно страдаетъ недостатками съ двухъ сторонъ, какъ со стороны своего отношенія къ Канту «въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ», такъ и со стороны своего отношенія къ проблемѣ возвращенія къ Канту. «Построенія автора — пишу я въ примѣчаніи на стр. 83 — движутся внѣ идей марбургской школы философіи, такъ что въ цѣломъ рядѣ положеній критицизма авторъ стоитъ на точкѣ зрѣнія прямо противоположныхъ утвержденій, а именно, что «нравственное начало не подлежитъ критикѣ и обоснованію, а только панегирику и апофеозу, что генетическій и систематическій методы движутся по типу параллелизма, а не восполненія, что вещь въ себѣ есть *ens realis* и причина ноумена, а не вспомогательное только построеніе критической философіи, что приматъ практическаго разума есть приматъ одной сущности (воли) передъ другой (познаніемъ), а не приматъ логическаго *princ'а* въ образованіи понятій, что, далѣе, въ моральномъ ученіи Канта категорическій императивъ составляетъ основополагающее понятіе, а не есть, наоборотъ, моментъ психологической дедукціи моральнаго закона и, слѣдовательно, проблема прикладной этики; что, далѣе, моральный законъ Канта есть крайній индивидуализмъ и формализмъ, а не есть, наоборотъ, вся полнота содержанія и прямое отрицаніе крайняго индивидуализма и проч.»

Вмѣсто этого: «и проч.» я могъ бы прибавить еще: «критическій методъ Канта понимается у проф. Новгородцева какъ систематическій въ противоположность генетическому, при чемъ со-всѣмъ не указаны возможные виды систематическаго метода и вовсе нѣтъ анализа трансцендентальнаго метода; далѣе, понятіе «теоретическаго разума» остается, вообще говоря, неопредѣленнымъ, ибо въ немъ не различены такіе важные отдѣлы знанія, какъ математическое и описательное естествознаніе, т.-е. каузальное и телеологическое образованіе понятій».

Но теперь я спрошу, можно ли *текстами изъ Канта* доказать, что весь рядъ утверждений проф. Новгородцева есть изложеніе Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, а весь рядъ утверждений Когена уже не есть изложеніе Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ? Можно ли доказать положеніе, что «трансцендентальная дедукція понятій» не есть глубочайшая сущность критическаго метода, та самая трансцендентальная дедукція, о которой проф. Новгородцевъ, излагая Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, даже не упоминаетъ, а Когенъ, наоборотъ, это именно понятіе выдвигаетъ на передній планъ въ системѣ Канта, показывая цитатами изъ Канта, какъ Кантъ не устаетъ повторять и повторять о трансцендентальной дедукціи понятій (см. у меня стр. 51 и слѣд.); или можно ли доказать положеніе, что у Канта нѣтъ понятій телеологій, о каковомъ моментѣ системы Канта проф. Новгородцевъ, излагая Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, даже не упоминаетъ, а Когенъ, наоборотъ, цитируя критику силы сужденія, выдвигаетъ эти понятія на переднюю линію системы (см. у меня стр. 62—64; 87); или можно ли доказать, что этика, согласно ученію Канта, есть, какъ утверждаетъ проф. Новгородцевъ, излагая Канта въ его собственныхъ и подлинныхъ ученіяхъ, «область нашихъ лучшихъ чаяній и упованій», можно ли доказать это положеніе послѣ того, какъ Когенъ цитатами изъ Канта показалъ, что она, по представленіямъ Канта, есть особая наука (см. у меня стр. 114, прим.) и т. д. и т. д.

Такимъ образомъ, на основаніи не именъ и пристрастій, а на основаніи анализа философскихъ понятій я утверждалъ, что изложеніе Кантовской философіи у проф. Новгородцева не есть рѣшеніе проблемы возвращенія къ Канту.

Но теперь я вижу, что того же самаго мнѣнія сталъ дер-

жаться и проф. Новгородцевъ. Ибо, хотя изложеніе критической философіи Канта и занимаетъ въ его докторской диссертациі почти всю первую половину его книги (стр. 73—158), однако онъ считаетъ, что это изложеніе значительно уступаетъ въ своей основательности изложенію ея у Куно Фишера и Виндельбанда, ибо я, согласно его собственному утвержденію, критикуя здѣсь построенія проф. Новгородцева (а не Виндельбанда и Куно Фишера) «очень облегчилъ свою задачу». Мало того, проф. Новгородцевъ прямо говорить, что изложеніе Канта въ его книгѣ есть всего лишь «*краткій очеркъ*», имѣющій въ его трудѣ «*лишь вводное значеніе*».

Или я долженъ понимать иначе заявленіе проф. Новгородцева, помѣщенное въ примѣчаніи, приложенномъ въ концѣ третьей главы, а именно: «Г. Савальскій очень облегчилъ свою задачу, взявъ для разбора мой краткій очеркъ, имѣющій въ моемъ трудѣ лишь вводное значеніе, вмѣсто того, чтобы обратиться къ Куно Фишеру и Виндельбанду?»

Если же я правильно понялъ смыслъ этихъ словъ проф. Новгородцева, то можно считать нашъ споръ о Кантѣ оконченнымъ и странный тонъ его «критической» статьи вполне разъясненнымъ. Въдѣ этотъ «краткій очеркъ», имѣющій по мнѣнію проф. Новгородцева лишь «вводное значеніе» въ его диссертациі, занимаетъ собою почти всю первую половину его книги (стр. 78—158) и содержитъ въ себѣ не болѣе и не менѣе, какъ изложеніе центральныхъ и главныхъ проблемъ Кантовской этики, проблему свободы и необходимости, примата практическаго разума, нумена, ученіе о параллелизмѣ методовъ. И если все это устранить изъ книги, то что же останется въ ней—*sit venia verbo!*—не «вводнаго»? Я поэтому никакъ не думалъ, что облегчаю себѣ проблему, взявъ предметомъ критики трудъ проф. Новгородцева, ибо «всѣ мы» были убѣждены, что проф. Новгородцевъ не только взялъ, по крайней мѣрѣ, все то лучшее, что есть у Куно Фишера и Виндельбанда, но еще и углубилъ и продолжилъ проблему этики Канта.

Но, говоря теперь самъ, что я «очень облегчилъ себѣ задачу», критикуя изложеніе Кантовской этики у него, а не у Куно Фишера и Виндельбанда, онъ такимъ образомъ какъ бы вполне соглашается съ моей критикой. Въдѣ своимъ тезисомъ, что изложеніе критической философіи Канта у проф. Новгородцева не есть рѣшеніе проблемы возвращенія къ Канту, я хотѣлъ сказать

по существу то же самое, что и проф. Новгородцевъ, говоря, что это всего «лишь краткій очеркъ», имѣющій «вводное значеніе»

VII.

Подводя итоги возраженіямъ проф. Новгородцева, я долженъ сказать слѣдующее. Я, разумѣется, далеку отъ мысли считать свою книгу совершенной и безъ недостатковъ. Такой книги еще никто не написалъ. Вл. Соловьевъ думалъ даже, что если такая книга вообще возможна, ея авторомъ будетъ антихристъ. Всякая книга нуждается въ исправленіяхъ, особенно же книга, трактующая принципиальные вопросы философіи. Я очень благодаренъ проф. Новгородцеву за совѣтъ исправить свою книгу.

Къ сожалѣнію, его критика по существу дѣла не помогаетъ мнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ можно бы воспользоваться изъ того, что предложено проф. Новгородцевымъ? Дѣло, разумѣется, не въ мелкихъ исправленіяхъ, а въ основномъ и главномъ; остается ли основное соотношеніе частей въ цѣломъ или нѣтъ? Спрашиваю себя, чего же собственно хотѣлъ бы мой критикъ, что измѣнить, что исправить? Получаю отвѣтъ и совѣтъ: нужно «отрѣшиться отъ ферулы Когена», и тогда все спасено.

Но здѣсь я не могу отдѣлаться отъ смущенія и сомнѣній. Такъ, прежде всего, почему же такая одіозная форма совѣта: «отрѣшиться отъ *ферулы* Когена». Какъ будто дѣло идетъ о какомъ то неблагонамѣренномъ основателѣ неблагонадежнаго кружка! Между тѣмъ, дѣло идетъ не о кружкѣ молодыхъ людей, занимающихся между прочимъ и философіей, дѣло идетъ о философской школѣ, объединяющей въ себѣ лицъ самыхъ различныхъ положеній и даже національностей, явленіи не мѣстномъ, а достойномъ исторіи философіи и уже записанномъ на ея страницы. Дѣло въ существѣ своемъ вовсе не въ Когенѣ, а въ трансцендентальномъ методѣ, какъ методѣ систематической философіи. Но трансцендентальный методъ есть методъ Канта. Слѣдовательно, мнѣ нужно отрѣшиться отъ ферулы и Канта? Больше того, сколько я понимаю, идеализмъ Когена есть всего лишь новая варіація того идеализма, корни котораго даны еще въ Платонѣ, элементы котораго проходятъ въ исторіи мысли между прочимъ и черезъ Декарта, и черезъ Лейбница, достигаютъ своего высочайшаго выраженія въ Кантѣ и послѣ-Кантовской философіи. Слѣдовательно, я долженъ отрѣшиться отъ ферулы идеализма... и научной философіи?

Проф. Новгородцевъ думаетъ наоборотъ. Онъ думаетъ, что научный идеализмъ марбургской школы всего лишь печальное недоразумѣніе въ исторіи мысли, скудость кабинетнаго измышленія. Прекрасно, такое мнѣніе возможно, какъ и все на свѣтѣ. Однако, вѣдь ясно, что для философскаго опроверженія философской доктрины, не согласующейся съ нашими философскими убѣжденіями, недостаточно однихъ сердечныхъ сокрушеній о томъ, что де «вдвойнѣ обидно и горько», когда ищутъ философскаго руководства у нашихъ противниковъ.

Руководства въ философіи Когена ищутъ между прочимъ и такія далеко не безызвѣстныя въ философской литературѣ лица, какъ Наторпъ, Штаммлеръ, Кассиреръ. Мало того, есть и признанія со стороны лицъ, стоящихъ по своимъ воззрѣніямъ совершенно самостоятельно по отношенію къ школѣ. Не считая указанія Фалькенберга, въ юбилейной рѣчи о Кантѣ отмѣтившаго книгу Когена «Kants Theorie der Erfahrung» какъ крупное явленіе въ философіи ¹⁾, можно указать на появившіеся въ послѣднее время отзывы объ Этикѣ чистой воли проф. теолога Hermann'a и социолога Tönnies'a, отзывы, далеко не считающіе Этику чистой воли продуктомъ скудоумія и неудачнаго каби-

1) Фалькенбергъ указываетъ выдающуюся проницательность (eminenter Scharfsinn) Когена и говоритъ о значеніи ея слѣдующее: «Der Wert dieser Leistung steht ausser Frage, und ohne Zweifel ist hier ein *Ideal* zur Ausführung gelangt, das bei dem Aufbau der Kantischen Erkenntnisstheorie, freilich nur halb bewusst, mit im Spiele war». Dr. Rich. Falkenberg: „Kant und das Jahrhundert“. 2. Auflage, S. 15.

2) W. Hermann, извѣстный въ Германіи теологъ, называетъ этику Когена не продуктомъ „скудости и безпомощности кабинетнаго измышленія“, а „научкой, съ которой приходится считаться *прежде всего*“, Seine Ethik des reinen Willens (2 Aufl. 1907) im Verein mit seiner Logik des reinen Denkens (NB! Очевидная опечатка, ибо логика Когена называется «Logik der reinen Erkenntnis») kann uns Theologen die Wissenschaft representieren, mit der wir uns vor allem auseinanderzusetzen haben. Religion in Cohens und Natorps Ethik, S. 61. Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen, 1909, Januar. Признавая недостатки въ построеніяхъ Когена, не соглашаясь, требуя исправленій, Tönnies говоритъ о Когенѣ не какъ о скудоумномъ философѣ, а называетъ его мыслителемъ (Denker), въ его этикѣ видитъ «сильную мысль» (... man wird nicht leugnen können, dass ein starkes Gedankengebilde vorliegt...); мало того, указываетъ, что даже слабыя стороны построеній Когена тѣмъ яснѣе обнаруживаютъ выдающееся значеніе этой новой системы этики (... dürfte doch ausgesprochen sein, wie sehr die Erinnerung an die schwächeren Seiten der Cohenschen Gedankenbildung nur dazu dienen soll, die hervor-

нетнаго измышленія ²⁾ Можно, далѣе, указать также на цѣлый рядъ явленій въ философской литературѣ, родственныхъ по тенденціямъ построеніямъ въ научномъ идеализмѣ Когена и его школы. Въ области Логики такое положеніе занимаетъ, наприкладъ, Шуппе «*Erkenntnisstheoretische Logik*», Гуссерль «*Logische Untersuchungen*», А. И. Введенскій: «Логика, какъ часть теоріи познанія». Спб. 1909. Въ области этики Липпсъ: «*Ethik*». Сюда же нужно отнести и недавно появившуюся статью Риккерта: „*Zwei Wege der Erkenntnistheorie*“, въ которой опредѣленно и недвусмысленно признается законность и правомѣрность постановки вопроса и методовъ изслѣдованія въ трансцендентальной или чистой логикѣ ¹⁾.

Или проф. Новгородцевъ склоненъ думать, что и здѣсь мы имѣемъ передъ сложностью современныхъ проблемъ всего лишь скудость кабинетныхъ измышленій? Однако, чтобы подобный «юморъ», по счастливому выраженію Риккерта ²⁾, былъ нѣчто большее, чѣмъ «*persönliche Unhöflichkeit*», для этого требуются въ первой линіи и главнымъ образомъ логическія доказательства. Къ сожалѣнію, вмѣсто того проф. Новгородцевъ избралъ другой путь критики, не требующій ни цитатъ изъ Канта, ни цитатъ изъ Логики Когена, ни даже вѣрныхъ и точныхъ цитатъ изъ критикуемой книги г. Савальскаго (см. гл. II и III), не говоря уже о выраженіяхъ, достоинства которыхъ способны вызвать иногда величайшее смущеніе. Въ ученой рецензіи проф. Нов-

ragende Bedeutung dieses neuesten System der Ethik in helles Licht zu stellen...) *Ethik und Socialismus*. S. 909, 930. Archiv für S.—W. und S.—P. herausgegeben von Sombart und Weber, November 1909, Band 29, Heft III.

¹⁾ Защищая чистоту трансцендентальнаго метода противъ психологизма той группы неокантианцевъ, которую я назвалъ въ своей книгѣ направленіемъ Виндельбанда-Риккерта, я не могу не привѣтствовать съ живѣйшей радостью этой статьи Риккерта, въ которой до извѣстной степени вижу фактическое оправданіе своей критики, такъ какъ Риккертъ совершенно опредѣленно называетъ психологизмомъ тотъ путь въ теоріи познанія, которымъ онъ двигался до сихъ поръ, и признаетъ законность и даже отчасти намѣчаетъ второй „чисто-логическій“. Какъ разрѣшится въ концѣ концовъ этотъ кризисъ, переживаемый интереснымъ писателемъ, и удастся ли ему въ общаемой имъ систематической логикѣ дѣйствительно удержать оба пути, какъ равнозаконные въ теоріи познанія, покажетъ будущее. Н. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, Halle, 1909. Первоначально помѣщена въ *Kantstudien* Bd. XIV, Hft. 2.

²⁾ Op. cit. S. 7 примѣч.

городцева дѣло идетъ почему-то не столько объ отрицаемой имъ философіи научнаго идеализма и ея методѣ, сколько о лицахъ, участвующихъ въ спорѣ. Въ результатѣ получилась не философская критика понятій, а характеристика дѣйствующихъ лицъ. И какая характеристика!

Русскій послѣдователь Германа Когена рисуется все время исключительно черными красками. Какъ будто проф. Новгородцевъ выступаетъ съ критикой не философскихъ понятій, а въ роли поэта ложноклассической драмы, рисующей злодѣевъ по правиламъ L'art poétique: ужъ если злодѣй, то злодѣй до корня волосъ, ни одной черты человѣческой слабости, совершенный и полный злодѣй: не только сектантъ, но и фанатикъ; не только догматикъ, но суетѣрный догматикъ; не только ошибается порой, но обладаетъ свойствомъ ошибаться—сплошь дилеттантъ.

Что же касается ученія Германа Когена, то это ученіе проф. Новгородцевъ, если и опровергалъ, то все время... отрицаніями безъ доказательствъ (см. выше гл. III со второй половины). Между тѣмъ въ заключеніе, лирически сославшись на «страшную сложность современныхъ проблемъ» (какъ будто кто отрицаетъ эту сложность!), но осторожно умолчавъ о томъ, *въ чемъ*, по его мнѣнію, состоятъ эти проблемы и ихъ сложность и *почему* нужно думать, что передъ нами дѣйствительно проблемы, а не плодъ нашего воображенія (что собственно и требуется доказать), забывъ при этомъ даже о томъ, что философія въ первой линіи стоитъ передъ ложностью не современныхъ, а вѣчныхъ проблемъ, проф. Новгородцевъ вдругъ убѣдился, что его философскій противникъ повиненъ «во всей скудости (!) и безпомощности (!) кабинетнаго (!) измышленія (!)...» т.-е., проще говоря, въ скудоуміи?

Что такая критика не въ состояніи ничего доказать и не можетъ ничего опровергнуть, объ этомъ едва ли нужно говорить. Не знаю, кого эта критика могла бы убѣдить и въ томъ, что въ интересахъ философіи вообще необходимо отрѣшиться отъ философіи Когена. Значеніе и смыслъ этой критики опредѣляются слѣдующими словами Канта, которыми я и закончу свой отвѣтъ проф. Новгородцеву:

«Только очень немногіе, говоритъ Кантъ, прежде чѣмъ взять на себя смѣлость произнести свое сужденіе о томъ или другомъ произведеніи, бросаютъ смѣлый взглядъ на трудъ въ его цѣломъ

и разсматриваютъ первѣе всего то соотношеніе основныхъ частей, въ какое они могли бы стать, если бы восполнить извѣстные недостатки и исправить погрѣшности. Критика этого рода читателей и есть самая полезная для успѣховъ человѣческаго познанія. Что же касается остальныхъ, которые не въ состояніи обозрѣть единства большого цѣлаго, которые ворчливо привязываются къ тѣмъ или другимъ мелочамъ, не заботясь о томъ, касается ли ихъ упрекъ, хотя бы и заслуженный, также и цѣнности цѣлаго, и не могутъ ли поправки отдѣльныхъ частей спасти основного плана, неудовлетворительнаго лишь въ мелочахъ, то всѣ эти читатели, только и стремящіеся къ тому, чтобы разбить вдребезги всякое едва начатое научное построеніе, хотя и способны вселить тревогу и страхъ, благодаря тому, что ихъ много, однако сужденіе ихъ, что касается рѣшенія вопроса о томъ, что воистину цѣнно, имѣетъ въ глазахъ разумныхъ людей мало значенія» ¹⁾.

В. Савальскій.

¹⁾ Kants sämtliche Werke. Akademie Ausgabe Bd. II, S. 67 (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes).

Г. Савальскій о самомъ себѣ и о другихъ.

Si tacuisses, philosophus mansisses.

Прошло болѣе года съ тѣхъ поръ, какъ на страницахъ этого журнала я помѣстилъ свой разборъ столько же претенціозной, сколько и неудачной книги г. Савальскаго о философіи Когена. За это время отношеніе къ названной книгѣ достаточно опредѣлилось. Я не могу, конечно, ссылаться здѣсь на отзывы не напечатанные, но для меня интересно отмѣтить, что книга г. Савальскаго встрѣтила рѣшительное осужденіе и со стороны тѣхъ, кто, казалось бы, долженъ былъ взять его подъ свою защиту. Я имѣю въ виду мнѣніе, высказанное въ новомъ философскомъ журналѣ «Логосъ», поднимающемъ то же знамя научнаго идеализма, подъ которое тѣхитъ статья и г. Савальскій. Согласіе съ моимъ отзывомъ выражено въ «Логосѣ» однимъ изъ главныхъ сотрудниковъ журнала г. Б. Яковенко. Указывая, что въ русской литературѣ нѣтъ еще достаточно серьезной оцѣнки философіи Когена, г. Б. Яковенко поясняетъ: «Объемистая работа Савальскаго о Когенѣ (Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ. 1.1908) проникнута какимъ-то наивнымъ духомъ поклоненія и въ этомъ отношеніи вполне заслуженно вызвала о себѣ такой отзывъ, какой ей данъ проф. Новгородцевымъ.» («Логосъ» № 1, стр. 200 и 240).

Мнѣ нѣтъ необходимости приводить еще и другія данныя для подтвержденія того, что я не былъ одинокимъ въ своемъ отношеніи къ диссертации г. Савальскаго. Что его первая работа была и его первой неудачей въ научной области, это во всякомъ случаѣ не только мое личное мнѣніе.

При такихъ условіяхъ г. Савальскому слѣдовало бы, кажется, болѣе сознательно отнестись къ сдѣланнымъ ему указаніямъ и

постараться загладить крайне неблагоприятное впечатлѣніе отъ первой своей книги другими работами, болѣе цѣнными. Онъ могъ бы, конечно, ослабить или опровергнуть какія-либо изъ отдѣльныхъ моихъ возраженій, но прежде всего ему слѣдовало бы обратить свою критику на свое собственное произведеніе и на тѣ его особенности, которыя вызвали осужденіе. Г. Савальскій поступилъ какъ разъ наоборотъ: критическій отзывъ о своей книгѣ онъ объявилъ ничтожнымъ и не заслуживающимъ вниманія, а книгу свою вполне удовлетворительной. «Я, разумѣется, далекъ отъ мысли считать свою книгу совершенной и безъ недостатковъ. Такой книги еще никто не написалъ. Вл. Соловьевъ думалъ даже, что если такая книга вообще возможна, ея авторомъ будетъ антихристъ». (Стр. 377). Эта ссылка въ устахъ г. Савальскаго прямо великолѣпна; ее надо усердно рекомендовать авторамъ плохихъ диссертаций. Мы не требовали, конечно, отъ г. Савальскаго, чтобы онъ написалъ такую книгу, «какой еще никто не написалъ», и еще менѣе того ожидали, что именно онъ уподобится антихристу. Но это превосходное сопоставленіе понадобилось ему для того, чтобы занять позицію совершенно неуязвимую. Въ самомъ дѣлѣ, что скажешь г. Савальскому, когда онъ заявляетъ, что лучше его могъ написать только антихристъ.

Справедливость заставляетъ меня признать, что г. Савальскій не ограничился однимъ голословнымъ заявленіемъ, что его книга нуждается въ исправленіи лишь въ той мѣрѣ, какъ и всякая другая книга. Онъ подробно объясняетъ—къ этому и ведетъ вся его статья—что все у него въ порядкѣ и на мѣстѣ, а мои критическія замѣчанія являются просто плодомъ какой-то непонятной и злонамѣренной ворчливости. Благоклонно снисходя къ моей молодости и неопытности, онъ поучаетъ меня, что я собственно началъ не съ того конца: вотъ, если бы я разобралъ то-то и то-то, обратилъ вниманіе на то и то, и вмѣсто того чтобы осторожно скользить по поверхности, отважно спустился въ глубину, ему, г. Савальскому, давно уже доступную, тогда я убѣдился бы, насколько я былъ неправъ, а его книга прекрасна. Для того, чтобы окончательно обратить меня на путь должнаго, г. Савальскій указываетъ мнѣ и на этику, и на эстетику, противъ которыхъ, оказывается, я очень погрѣшилъ, характеризуя его книгу.

Я, конечно, мгновенно раскаиваюсь и рѣшаюсь слѣдовать по пути, указанному моимъ неожиданнымъ руководителемъ. Для этой цѣли обращаюсь къ статьѣ г. Савальскаго и стараюсь проникнуться преподанными мнѣ разъясненіями. Но тутъ мое рвеніе сразу охлаждается нѣкоторыми досадными препятствіями. Статья моего любезнаго ментора, подобно его книгѣ, имѣетъ видъ очень внушительный: опять многочисленныя примѣчанія, ссылки, упоминанія цѣлаго ряда авторовъ; на каждое мое слово у г. Савальскаго готово десять и даже двадцать словъ, и притомъ весьма солидныхъ и ученыхъ. Но подъ этимъ тяжеловѣснымъ покровомъ наукообразныхъ разглагольствованій я сразу замѣчаю тѣ же особенности, которыя такъ невыгодно отличали диссертацию г. Савальскаго.

Такъ, уже самое первое возраженіе нашего автора свидѣтельствуетъ о томъ, сколь мало взвѣшиваетъ онъ свои слова. «Критикъ мой,—такъ пишетъ г. Савальскій—пожелалъ не замѣтить, что я говорю не о философахъ, а о системахъ философіи. Цитируя мои слова, онъ передаетъ мою мысль, какъ утвержденіе о томъ, что «системы философіи базируются» и т. д., а потомъ въ опроверженіе моей мысли ссылается не на системы философіи, а на отдѣльныхъ философовъ Демокрита и Шеллинга, что далеко не одно и то же, какъ это можно видѣть на примѣрѣ Шеллинга, создавшаго, по указанію Виндельбанда, до пяти философскихъ системъ». Читатель, который возьметъ на себя трудъ заглянуть и въ диссертацию г. Савальскаго, и въ мою рецензію, увидитъ, что оба мы говоримъ объ одномъ и томъ же: сначала о системахъ философіи, создаваемыхъ отдѣльными философами, а потомъ и объ отдѣльныхъ философахъ. Вѣдь это самъ г. Савальскій въ подтвержденіе своей мысли сослался на отдѣльныхъ философовъ (3 и 4 стр. его диссертациі). Я шелъ по его слѣдамъ, и что мое возраженіе какъ разъ попало въ цѣль, видно изъ того, что теперь при перечисленіи типическихъ рационалистовъ онъ выкинулъ какъ разъ тѣхъ философовъ, относительно которыхъ я замѣтилъ, что они сюда не подходятъ. Все это, конечно, не имѣетъ существеннаго значенія, но важно то, что при этомъ обнаруживается сущность полемическихъ пріемовъ г. Савальскаго. Ничего не опровергнувъ въ моемъ возраженіи, онъ вслѣдъ за тѣмъ высказываетъ цѣлый рядъ сужденій, которыя всѣ, можетъ быть, очень справедливы, но имѣютъ

ту общую особенность, что нисколько не подтверждают положенія, на которое я нападалъ и которое выражено у г. Савальскаго такъ: «творческая игра генія философіи въ непрестанной борьбѣ понятій между собою созидаетъ системы, базируя ихъ *всякій разъ на одномъ изъ трехъ источниковъ познанія*». Зачѣмъ же было эти сужденія приводить? То же повторяется на всемъ протяженіи статьи г. Савальскаго: добрая половина ея совершенно безразлична для предмета нашего спора. Конечно, такъ можно спорить безъ конца; но интересно ли это для кого бы то ни было, кромѣ автора этихъ философическихъ упражненій?

Другой родъ полемическихъ приемовъ г. Савальскаго еще болѣе останавливаетъ меня въ моемъ стремленіи слѣдовать за нимъ по пути его размышленій надъ различными темами изъ области философіи. Я говорю о странномъ фокусѣ, который продѣлывается на глазахъ у читателя въ томъ мѣстѣ, гдѣ для меня приготовленъ самый опасный ударъ. Дѣло идетъ здѣсь о томъ моемъ возраженіи, которое представляется г. Савальскому особенно неосновательнымъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ онъ пишетъ: «всѣ возраженія моего критика, долженствующія доказать мое дилеттанство, блѣднѣютъ передъ слѣдующими...» Далѣе разбирается мое замѣчаніе, что г. Савальскій характеризовалъ точку зрѣнія новой и новѣйшей культуры формулой, имѣющей весьма древнее происхожденіе, но по его словамъ «высказанной *впервые* у Макиавелли и сформулированной потомъ у Гуго Гроція». По моему совѣту, г. Савальскій обратился къ руководству Чичерина и убѣдился, что формула, о которой онъ говорилъ, вовсе не высказана впервые у Макиавелли, а дѣйствительно заимствована у Аристотеля и Цицерона. Но для того, чтобы спасти хотя что-нибудь, въ качествѣ элементовъ новаго времени, онъ откладываетъ въ сторону Чичерина и представляетъ дѣло такъ, какъ будто бы въ формулу Гроція вошли дѣйствительно новыя понятія, которыхъ не было у древнихъ мыслителей: «въ отличіе отъ формулы Аристотеля въ формулѣ Гроція сказано не просто союзъ (*coetus, coniunctio*), а совершенный союзъ (*perfectus coetus*), а въ отличіе отъ Цицерона сказано: не просто *coetus*, а *perfectus coetus* и не просто *hominum*, а *liberorum hominum*». Такъ утверждаетъ г. Савальскій. Но что если читатель въ самомъ дѣлѣ наведетъ справку въ руководствѣ Чичерина? Вѣдь онъ найдетъ тамъ именно то, о чемъ г. Саваль-

скій столь тенденціозно умалчалъ: «къ опредѣленію Цицерона Гроцій прибавилъ заимствованный у Аристотеля эпитетъ: *совершенный*» (Ч. 2, стр. 14). А обратившись къ самому Аристотелю, читатель увидитъ, что въ тѣхъ мѣстахъ, которыя имѣетъ въ виду Чичеринъ, государство и опредѣляется именно, какъ союзъ совершенный, и притомъ въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ у Гроція ¹⁾. Что же новаго найдемъ мы у Гроція, если вспомнить, что и понятіе о союзѣ *свободныхъ* людей было уже у Аристотеля? Такимъ образомъ справки и ссылки г. Савальскаго, сдѣланныя имъ неполно и неточно, привели только къ большому для него конфузу. Этотъ конфузъ еще усугубляется тѣмъ обстоятельствомъ, что, вдругъ спохватившись, г. Савальскій огоривается въ примѣчаніи, что собственно и Аристотель считалъ государство совершеннымъ союзомъ, да только въ нѣсколько иномъ смыслѣ, чѣмъ Гроцій. Не подождать ли намъ еще и важнѣйшихъ опечатокъ, при помощи которыхъ г. Савальскій исправлялъ иногда въ своей диссертациі смыслъ текста?

Но довольно. Читатель пойметъ, почему я не хочу слѣдовать далѣе за г. Савальскимъ. Изобличать его въ противорѣчіяхъ, недоразумѣніяхъ и ошибкахъ легко, но бесполезно, ибо на мѣсто прежнихъ у него тотчасъ же вырастаютъ новыя. Я уже продѣлалъ однажды эту работу надъ его диссертацией, и не имѣю теперь ни времени, ни охоты повторять то же самое надъ его статьей. Но такъ какъ г. Савальскій и до сихъ поръ пребываетъ въ недоумѣніи относительно задачи моей рецензіи, а вмѣстѣ съ

¹⁾ Я могу указать здѣсь г. Савальскому эти мѣста. Ихъ не одно, а нѣсколько, но всѣ они близки по смыслу. Сюда относятся въ особенности: Polit. I, 2. 1252, b, 28; III, 5. 1281, b, 1; IV, 4. 1326, b, 8. (изд. Зуземиля). Я выбираю эти мѣста не произвольно, а на основаніи указаній Гроновія, за которымъ, какъ я имѣю основаніе предполагать, слѣдовалъ въ своемъ утвержденіи и Чичеринъ (Гроновій указалъ два послѣднихъ мѣста изъ III и IV кн. или III и VII по изд. Гейнзія, которымъ онъ пользовался; мѣсто изъ I кн., которое я здѣсь привожу, совершенно аналогично этимъ двумъ мѣстамъ). Если бы г. Савальскій прочелъ комментарий Гроновія и сравнилъ съ этимъ переводъ и парафразу Гейнзія къ „Политикѣ“ Аристотеля, онъ увидѣлъ бы, насколько сходно толкуются опредѣленія Гроція и Аристотеля. Но г. Савальскій не прочиталъ даже какъ слѣдуетъ и Чичерина и взялъ то мѣсто изъ Аристотеля, которое вовсе не является главнымъ и единственнымъ среди Аристотелевскихъ опредѣленій государства. Вотъ это и есть тотъ совершенно недопустимый дилеттантизмъ, который такъ пагубно отразился на книгѣ нашего автора и сплошь проходитъ и черезъ настоящую его статью.

тѣмъ пытается и читателя ввести въ заблужденіе по этому предмету, то я считаю необходимымъ закончить настоящую замѣтку краткимъ послѣсловіемъ къ моему ранѣе напечатанному отзыву.

Въ своей отвѣтной статьѣ г. Савальскій приводитъ рядъ тезисовъ, которыхъ я не разбираю, но по его мнѣнію долженъ бы былъ разобрать. Онъ указываетъ далѣе на то, что я не далъ настоящаго опроверженія Когена, такъ какъ «опровергалъ его отрицаніями безъ доказательствъ». Наконецъ, онъ удивляется, что въ своей рецензій я не подвергнулъ анализу философію научнаго идеализма, хотя и долженъ былъ это сдѣлать. Всѣ эти претензій являются въ высшей степени неосновательными ¹⁾. Моя критическая статья имѣла своимъ предметомъ не систему Когена и не философію научнаго идеализма, а только и исключительно книгу г. Савальскаго. При этомъ я опредѣлилъ свою задачу слѣдующимъ образомъ: «я предъявляю къ диссертациі г. Савальскаго минимальныя требованія; я разсмотрю, насколько въ его работѣ выполнены общеобязательныя правила научнаго анализа при изложеніи и истолкованіи Когена. Вѣдь это и былъ въ сущности основной и главный предметъ изслѣдованія г. Савальскаго. Посмотримъ что онъ сдѣлалъ въ этомъ отношеніи». Вотъ о чемъ я писалъ, а вовсе не о Когенѣ и не о научномъ идеализмѣ, и вотъ почему я не опровергалъ ни того, ни другого, ни съ доказательствами, ни безъ доказательствъ. Конечно, и книга г. Савальскаго могла бы послужить поводомъ къ критикѣ философскаго направленія марбургской школы и основъ научнаго идеализма, но для этого прежде всего было необходимо, чтобы она была точнымъ выраженіемъ тѣхъ началъ, на защиту которыхъ она выступаетъ. Обращаясь къ произведенію нашего автора, мы находимъ, что это основное требованіе въ немъ не выполнено. Книга изобилуетъ ошибками, противорѣчіями, недосмотрами, и какъ разъ въ той части своей, гдѣ она подходит къ главному своему предмету — изложенію основъ философіи права, — она даетъ лишь искаженный и неправильный образъ

¹⁾ Къ числу такихъ же претензій я отношу и утвержденіе г. Савальскаго, будто бы „нашъ споръ о Кантѣ можно считать оконченнымъ“. На самомъ дѣлѣ, съ моей стороны этотъ споръ даже и не начинался, и не только потому что замѣчанія г. Савальскаго о моей книгѣ я считаю для себя не интересными, но прежде всего потому что я признаю ихъ основанными на совершенно ложномъ представленіи о самыхъ главныхъ пунктахъ моего изложенія философіи Канта.

системы Когена. Въ своей рецензiи я показалъ, что ни одинъ изъ самыхъ основныхъ пунктовъ «Этики чистой воли» не выясненъ у г. Савальскаго: почти сплошь они даже непоняты имъ. Его отвѣтная статья только болѣе меня въ этомъ убѣждаетъ. Хотя онъ и согласился, напримѣръ, съ моимъ указанiемъ, что понятiе юридическаго лица дѣйствительно играетъ центральную и важную роль въ «Этикѣ чистой воли», однако и теперь онъ думаетъ, что принципиальной погрѣшности въ томъ, что онъ не выяснилъ этого ранѣе не было никакой. Кто внимательно прочтетъ указанныя въ моей рецензiи мѣста изъ «Этики чистой воли», тотъ увидитъ, до какой степени и сейчасъ г. Савальскiй находится въ неясности относительно главныхъ основъ ученiя Когена. То же повторяется и по всѣмъ другимъ пунктамъ, въ которыхъ, какъ указано было мною, г. Савальскiй даетъ неправильное изображенiе «Этики чистой воли»: и по этимъ пунктамъ онъ обнаруживаетъ въ своей статьѣ болѣе полемическаго задора, чѣмъ философскаго стремленiя къ истинѣ. Вмѣсто того, чтобы разбирать по существу и шагъ за шагомъ мои возраженiя, онъ высказываетъ рядъ сужденiй, большая часть которыхъ стоитъ лишь въ очень слабой связи съ соотвѣтствующими мѣстами его диссертации, подвергшимися моему нападенiю. Читатель легко убѣдится въ этомъ, просмотрѣвъ § IV моей рецензiи, гдѣ я говорю объ «Этикѣ чистой воли», и сравнивъ съ этимъ объясненiя г. Савальскаго. Поколебать мои выводы эти объясненiя никоимъ образомъ не могутъ.

Но если выводы эти были правильны, критику, очевидно, ничего не оставалось, какъ засвидѣтельствовать неудачу разбираемой книги и на этомъ остановиться. Подвергать обсужденiю, на основанiи этой книги, направленiе Марбургской школы было бы въ высшей степени несправедливо. Г. Савальскiй удивляется, что въ моей рецензiи дѣло идетъ «почему-то» не столько о философiи научнаго идеализма, «сколько о лицахъ, участвующихъ въ спорѣ». Если принять во вниманiе, что я имѣлъ въ виду не многихъ лицъ, а только одно и совершенно опредѣленное лицо,—«русскаго послѣдователя Германа Когена»—недоумѣнiе г. Савальскаго разъясняется очень просто. Я характеризовалъ, однако, это лицо, не какъ члена семьи, товарища или гражданина, а только какъ автора совершенно опредѣленной книги, и если характеристика моя не понравилась этому автору, въ этомъ

виновны не правила ложно-классической драмы, какъ онъ это предполагаетъ, а исключительно правила того ложно-философскаго искусства, по которымъ онъ писалъ свою книгу.

Г. Савальскій удивляется и моему заключительному совѣту, который, кстати сказать, онъ передаетъ очень неточно. Я рекомендовалъ ему «болѣе серьезно заняться своимъ предметомъ и отрѣшиться отъ ферулы Когена». Къ сожалѣнію, на первую часть моего указанія онъ не обратилъ должнаго вниманія (чѣмъ въ значительной степени и объясняется содержаніе его отвѣтной статьи), а вторую понялъ такъ, будто бы я совѣтую ему отказаться «отъ идеализма и научной философіи». Отрѣшиться отъ чьей бы то ни было *«ферулы»* — да будетъ вѣдомо это г. Савальскому — значитъ прежде всего освободиться отъ того «наивнаго духа поклоненія», который не однимъ мною отмѣченъ, какъ характерная черта его «научной философіи». И пусть г. Савальскій не прячется за тѣхъ настоящихъ представителей научнаго идеализма, о которыхъ я въ своей рецензіи сказалъ, что ихъ опытамъ по этикѣ и философіи права принадлежитъ «выдающееся и первостепенное мѣсто въ современной философской литературѣ». Онъ все же останется лишь ихъ неудачнымъ русскимъ послѣдователемъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ я очень прошу г. Савальскаго не приписывать мнѣ такихъ вещей, которыя являются чистымъ плодомъ его своеобразнаго полемическаго искусства. Когда онъ упрекаетъ меня въ томъ, что я обвиняю Когена «въ скудоуміи» (*sic!*), вся нелѣпость такого обвиненія ложится прежде всего на его изобрѣтателя. Когда онъ утверждаетъ, что я говорю о Когенѣ, какъ будто бы дѣло шло «о какомъ-то неблагонамѣренномъ основателѣ неблагонадежнаго кружка», ясно и тутъ, что юморъ г. Савальскаго не особенно счастливаго рода: онъ, очевидно, забылъ, что уловленіе лицъ неблагонадежныхъ есть функція власти полицейской и къ философскимъ занятіямъ отношенія не имѣетъ.

Что же касается заключительныхъ сужденій и цитатъ г. Савальскаго, то я не стану напоминать ему ни этики, ни эстетики, хотя и имѣлъ бы на то болѣе основаній, чѣмъ онъ: я просто обращаю его вниманіе на мудрое латинское присловіе, которое все время было у меня въ головѣ, когда я читалъ его отвѣтную статью: «*si tacuisses, philosophus mansisses*».

П. Новгородцевъ.

Материалы для журнальной статистики.

Въ 1910 г. экземпляры журнала „ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ и ПСИХОЛОГИИ“ распредѣлялись по мѣсту подписки слѣдующимъ образомъ:

№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.	№№	ВЪ ГУБЕРНІЯХЪ.	экз.
1	Кіевская	50	49	Астраханская	6
2	Херсонская	46	50	Витебская	6
3	Харьковская	27	51	Костромская	6
4	Волынская	25	52	Люблинская	6
5	Области Войска Донск.	24	53	Минская	6
6	Казанская	23	54	Ставропольская	6
7	Кубанская	23	55	Бакинская	5
8	Лифляндская	23	56	Гродненская	5
9	Варшавская	22	57	Енисейская	5
10	Нижегородская	21	58	Курляндская	5
11	Саратовская	20	59	Ковенская	5
12	Полтавская	19	60	Тобольская	5
13	Таврическая	17	61	Эриванская	5
14	С.-Петербургская	16	62	Кутаисская	4
15	Тифлисская	16	63	Могилевская	4
16	Тамбовская	16	64	Олонечская	4
17	Томская	16	65	Черноморская	4
18	Екатеринославская	15	66	Архангельская	3
19	Пермская	15	67	Забайкальская	3
20	Виленская	14	68	Петроковская	3
21	Вятская	14	69	Сувальская	3
22	Воронежская	14	70	Елизаветпольская	2
23	Пензенская	14	71	Закаспійская	2
24	Ярославская	14	72	Карская обл.	2
25	Московская	13	73	Кѣлецкая	2
26	Тульская	13	74	Самаркандская обл.	2
27	Орловская	12	75	Сѣдлецкая	2
28	Приморская	12	76	Якутская	2
29	Вологодская	11	77	Батумская	1
30	Оренбургская	11	78	Дагестанская	1
31	Смоленская	11	79	Калишская	1
32	Тверская	11	80	Ломжинская	1
33	Амурская	10	81	Радомская	1
34	Бессарабская	10	82	Семирѣченская	1
35	Владимірская	10	83	Семипалатинская	1
36	Новгородская	9	84	Тургайская обл.	1
37	Подольская	9	85	Уральская обл.	1
38	Симбирская	9	86	Ферганская	1
39	Самарская	9	87	Эстляндская	1
40	Иркутская	8			
41	Курская	8		Итого по губерніямъ	857
42	Калужская	8	II	Москва	222
43	Рязанская	8	III	С.-Петербургъ	160
44	Уфимская	8	IV	За границу	38
45	Черниговская	8			
46	Псковская	7		Итого	1277
47	Сырѣ-Ларьинская	7			
48	Терская	7		(Безпл. и обмѣнныхъ).	133

Философскія изслѣдованія, == == обозрѣнія и проч.,

издаваемые подъ редакціей проф. Г. Челпанова.

СОДЕРЖАНІЕ.

- Т. I. Вып. 2-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ.
Вайнштейнъ, А. Э. Ученіе о реальности по Шубертъ-Зольдерну.
Челпановъ, Г. И. Авенариусъ и его школа.
- Т. I. Вып. 3-й. **Щербина, А. М.** Ученіе Канта о вещи въ себѣ (окончаніе).
Зѣньковский, В. В. Современное состояніе психофизической проблемы.
Шпеттъ, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Введеніе).
Челпановъ, Г. И. Априоризмъ и эмпиризмъ (отвѣтъ проф. Гилярову).
- Т. I. Вып. 4-й. **Шпеттъ, Г. Г.** Проблема причинности у Юма и Канта.
Челпановъ, Г. И. Рецензія на соч. И. С. Продана „О памяти“.
Отчетъ о дѣятельности Псих. Семинаріи за 1902—1906 г.
- Т. II. Вып. 5-й. **Блонскій.** Ученіе Беркли о реальности.

Цѣна за каждый выпускъ 1 р.

Складъ изданія въ редакціи журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ и въ книжномъ магазинѣ Н. П. Карбасникова, Москва, Моховая, противъ Университета.

РУССКАЯ МЫСЛЬ.

3-го декабря вышла въ Москвѣ декабрьская книжка.

Оглавление: 1) Два стихотворенія.—Николая Морозова. 2) Послѣднія стра-
ницы изъ давника женщины.—Валерія Брюсова. 3) Въ маленькомъ городкѣ.
Романъ Гастона Кронье. Съ франц.—Перев. З. Н. Журавекой. Оконч.
4) Два стихотворенія.—Федора Сологуба. 5) Андрей Щербина. Романъ.—
П. А. Сергѣенка. Оконч. 6) Въ лѣсу. Разсказъ.—В. Тардова (Т. Ардова).
7) Аракчеевъ.—А. А. Кизеветтера. 8) Станный городъ у страннаго моря.
Изъ бакинскихъ впечатлѣній.—Сѣверянина. 9) По „обновленной Турціи“.—
В. Я. Богучарскаго. 10) Профессіональное рабочее движеніе и національ-
ныя противорѣчія. Письмо изъ Австріи.—А. Глѣбова. 11) П. Д. Боборыкинъ.
(1860—1910).—Д. В. Filosofova. 12) Изъ новыхъ теченій въ области химіи.
В. Оствальдъ и возрожденіе атомизма.—М. Н. Попова. 13) Мысли Льва Тол-
стого. I. Слова Толстого.—З. Н. Гиппіусъ. II. Изъ бесѣдъ въ „Ясной По-
лянѣ“.—И. Ф. Нагибина. III. Толстой о Пушкинѣ.—Д. В. Filosofova. 14)
На похоронахъ Толстого. Впечатлѣнія и наблюденія.—Валерія Брюсова.
15) Жизнь и смерть Льва Толстого. I. Смыслъ жизни Толстого. II. Смыслъ
смерти Толстого.—Петра Струве. 16) Судьба Льва Толстого.—Максимили-
ана Волошина. 17) Памяти Льва Толстого.—С. Л. Франка. 18) На смерть
Толстого.—С. Н. Булгакова. 19) Въ Россіи и за границей. Обзоры и замѣтки.
I. Политическая жизнь Россіи. А. С. Изгоева.—2. Самоуправленіе въ Россіи.
В. С. Голубева.—3. Португальская республика. Л. И. Гальберштадта.—
4. Потсдамское свиданіе. П. Б. Струве.—5. Германія на Ближнемъ и Сред-
немъ Востокѣ. Л. И. Гальберштадта.—6. Разочарованія и предчувствія.
Антоня Крайняго.—7. Синтетическія замѣтки о французской литературѣ
1910 года. Ренѣ Гиля.—8. Религіозная жизнь на Западѣ. С. Н. Булгакова.—
9. Изученіе русскаго сектантства. Д. В. Filosofova.—10. Германія въ дѣлѣ
воздухоплаванія. М. Л. Франка.—11. Библиогр. отд.

Открыта подписка на 1911 годъ.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ:

	Годъ.	9 мѣс.	6 мѣс.	3 мѣс.
Съ дост. и перес.:	15 р.	11 р. 25 к.	7 р. 50 к.	3 р. 75 р.
За границу . . .	17 р.	12 р. 75 к.	8 р. 50 к.	4 р. 25 к.

Цѣна отдѣльнаго номера въ продажѣ 1 руб. 50 коп.

Принимается подписка и производится розничная продажа №№ журнала
въ Москвѣ: въ конторѣ журнала — Воздвиженка, Вагавъковскій пер., д. № 3;
въ кн. магаз. „Звено“, „Образованіе“, М. О. Вольфа, Н. П. Карбасникова и
въ конторѣ Н. Печковской; въ Петербургѣ—въ книжн. магаз. Н. П. Карбасни-
кова, М. О. Вольфа и кн. складъ „Право“; въ Вильнѣ и Варшавѣ—въ кн. маг.
Н. П. Карбасникова; въ Кіевѣ—въ кн. маг. Н. Я. Оглобина; въ Одессѣ—въ кн. маг.
„Трудъ“ и „Одесскія Новости“; въ Саратовѣ—въ кн. маг. „Новаго Времени“.

ИЗДАНІЯ ЖУРНАЛА „РУССКАЯ МЫСЛЬ“:

Кизеветтеръ, А. А. Мѣстное самоуправленіе въ Россіи. Ц. 50 коп.
Корниловъ, А. А. Общественное движеніе при Александрѣ II. Ц. 1 р. 25 к.
Вильямъ Джемсъ. Многообразіе религіознаго опыта. Ц. 2 руб. 50 коп.
Изгоевъ, А. С. Русское общество и революція. Ц. 1 руб.

Открыта подписка на 1911 годъ на журналы:

1) „Юная Россія“ („ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“)

ежемѣсячный иллюстрированный журналъ для семьи и школы.

СОРОКЪ ТРЕТІЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

Журналъ допущенъ къ выпискѣ, по предварительной подпискѣ, въ ученическія бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній, въ городскія, по Положенію 1872 г., училища и въ бесплатныя народныя читальни и бібліотеки.

Въ годъ 4 р. 50 к. безъ пересылки, 5 р. съ пересылкой, за границу 7 р.

Въ 1911 г. журналъ „Юная Россія“ („Дѣтское чтеніе“) дастъ всеѣмъ подписчикамъ: 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИЖЕКЪ,

въ составъ которыхъ входятъ: а) повѣсти, рассказы и сказки; б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи; г) популярно-научныя статьи; д) снимки съ портретовъ замѣчательныхъ людей, съ картинъ извѣстныхъ художниковъ и проч.

БЕЗПЛАТНЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ: I. Жизнь и поэзія Джорджа Байрона. Литературно-біографическій очеркъ съ приложеніями избранныхъ стихотвореній. Сост. *Н. Я. Абрамовичъ*. II. Маркъ Твенъ. Юмористическіе рассказы. III. Оскаръ Уайльдъ. Духъ Кентервилля. Сказка въ пересказѣ *Е. Н. Тихомировой*. IV. Джекъ Лондонъ. Домъ Майи. Рассказъ изъ жизни полонезійскихъ островитянъ. V. Чарльзъ Робертсъ. Орлиный нахлѣбникъ. Разск. VI. Е. Опочининъ. Рассказы изъ русской жизни.

2) „Педагогическій Листокъ“,

журналъ для воспитателей и народныхъ учителей.

СОРОКЪ ТРЕТІЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

1 р. 75 к. безъ пересылки, 2 р. съ пересылкой, за границу 3 р.

Журналъ выходитъ 8 разъ въ годъ, книжками до 5 листовъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на оба журнала 6 р. на годъ съ пересылкой, безъ пересылки 5 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Б. Молчановка, д. № 24. Подписка принимается и во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ.

Книгопродавцамъ уступка 5%.

Плата за объявленія въ журналахъ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“: За стр. 40 р., за $\frac{1}{2}$ стр. 20 р., за $\frac{1}{4}$ страницы 10 р., за $\frac{1}{8}$ стр. 5 р.

Издательница *Е. Н. Тихомирова*.

Редакторъ *Д. И. Тихомировъ*.

При журналѣ „Юная Россія“ и „Педагогическій Листокъ“ организованъ книжный складъ изданій *Д. И. Тихомирова*: 1) Библіотека для семьи и школы. 2) Учительская бібліотека. 3) Учебники *Д. И. Тихомирова*.

Каталогъ высылается бесплатно по первому требованію.

Вопросы философіи, кн. 105.

О Т К Р Ы Т А П О Д П И С К А

на

„Богословскій Вѣстникъ“

1911-й годъ.

(Двадцатый годъ изданія.)

Въ 1911 году Московская Духовная Академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ на прежнихъ основаніяхъ по нижеслѣдующей программѣ:

I. Творенія Св. Отцовъ въ русскомъ переводѣ (Св. Кирил. Александр.).

II. Оригинальныя изслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ Академіи.

III. Изъ современной жизни: научно-богословское обозрѣніе важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ.

IV. Хроника академической жизни: отчеты о магистерскихъ диспутахъ, объ учевыхъ юбилеяхъ, о работѣ научныхъ академическихъ обществъ и кружковъ и о различныхъ перемѣнахъ во внѣшней и внутренней жизни нашей Академіи.

V. Библіографія, рецензія и критика выдающихся новинокъ какъ русской, такъ и иностранной богословско-философской и церковно-исторической литературы.

VI. Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься протоколы Совѣта Академіи за 1910 годъ и автобіографическія записки Высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго, за 1895—1896 годы.

Въ качествѣ приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ подписчикамъ его въ 1911 году будутъ предложены

ПЕРВАЯ И ВТОРАЯ ЧАСТИ

Твореній Преп. Ефрема Сирина.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ книги преп. Исаака Сирина

Восемь рублей съ пересылкой.

Прим. Безъ пересылки **семь** рублей, за границу—**десять**.

Допускается подписка на журналъ безъ приложенія (цѣна 7 руб.). Допускается разсрочка на два срока: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 4 руб.; для подписавшихся на журналъ безъ приложенія разсрочка: при подпискѣ 4 руб. и къ 1 іюля 3 руб.

За перемѣну адреса 20 коп.

Прим. Подписчики „Богословскаго Вѣстника“ со всѣхъ изданій редакціи пользуются скидкой отъ 20—30%, въ зависимости отъ размѣровъ заказа.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ орд. проф. Заозерскій.

Вѣра и Разумъ

въ 1911 году.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **два раза** въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годовичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времена“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ П. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времена“.

Открыта подписка

на религіозно-философско-научный журналъ

„ВѢСТНИКЪ ТЕОСОФІИ“.

1911 г. (4-й годъ изданія). 1911 г.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) статьи какъ оригинальныя, такъ и переводныя, по Теософіи, по сравнительному изученію религій, оккультизму, изслѣдованію психическихъ силъ, скрытыхъ въ природѣ и въ человѣкѣ, по психологіи и другимъ отраслямъ знанія;

2) свѣдѣнія о теософическомъ движеніи въ Россіи и за границей и о другихъ родственныхъ духовныхъ и общественныхъ движеніяхъ;

3) біографіи выдающихся представителей теософическаго міросозерцанія и общественныхъ дѣятелей;

4) художественно-литературный отдѣлъ, какъ отраженіе въ искусствѣ теософическаго міросозерцанія;

5) отзывы о книгаль, поступающихъ въ редакцію журнала, по вопросамъ теософіи, психологіи и др.;

6) справочный отдѣлъ, вопросы и отвѣты на вопросы подписчиковъ.

Журналъ выходитъ 7-го числа каждаго мѣсяца, книжками въ форматѣ in 8° не менѣе пяти печатныхъ листовъ каждая, подъ редакціей А. А. Каменской, при участіи Анни Безантъ, доктора Рудольфа Штейнера, Альба, П. Н. Батюшкова, Н. К. Боянуса, А. Ф. Вельцъ, В. Д. Гарднера, А. С. Грачевской, С. П. Даль, П. К. Гернетъ, М. А. Каменской, К. Кудрявцева, Е. М. Кузмина, П. Лихачевой, П. Манджарли, Е. Писаревъ (Е. П.), М. Станюковича, Д. Страндена, О. Д. Форшъ, Б. Ф., А. В. Унковской, П. Д. Успенскаго и др. Въ теченіе двухъ лѣтнихъ мѣсяцевъ (іюнь и іюль) журналъ не выходитъ.

Открыта подписка на 1911 годъ

(VII-ой ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

НА ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ ДЛЯ ДѢТЕЙ

„СЕМЬЯ и ШКОЛА“.

Журналъ предназначенъ преимущественно для дѣтей среднего возраста (10—12 лѣтъ), которымъ еще мало доступны существующіе у насъ журналы болѣе старшаго возраста. При этомъ „Семья и Школа“ ставитъ своей задачей одинаково примѣняться какъ къ интересамъ дѣтей, учащихся въ младшихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, такъ и къ пониманію учениковъ начальной народной школы.

„Семья и Школа“ состоитъ изъ 12-ти ежемѣсячныхъ книжекъ журнала и 6 отдѣльныхъ книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“.

Не привлекая своихъ подписчиковъ никакими преміями, ни такъ называемыми бесплатными приложеніями, редакція „Семьи и Школы“ обращаетъ исключительное вниманіе на внутреннее достоинство самаго журнала, на тщательный подборъ матеріала, доступнаго и занимательнаго для дѣтей и выдержаннаго въ педагогическомъ отношеніи, а также и на его изящную внѣшность. Для послѣдней цѣли текстъ журнала тщательно иллюстрируется художественно-исполненными рисунками, и, кромѣ того, въ каждой книжкѣ помѣщаются отдѣльныя картинки.

Имѣя въ виду распространеніе журнала въ школахъ, каждая книжка „Семьи и Школы“ составляется такимъ образомъ, чтобы ее легко было, при желаніи, раздѣлить на части, и большія произведенія, печатавшіяся въ нѣсколькихъ номерахъ, можно было бы въ концѣ года переплести въ одну книгу.

Въ „Семьѣ и Школѣ“ принимаютъ участіе: Е. А. Бакунина, И. А. Бѣлоусовъ, Е. Волкова, Г. П. Володинъ, Н. А. Гольцева, С. Г. Григорьевъ, С. Д. Дрожжінъ, П. Засодимскій, П. П. Инфантьевъ, В. О. Капелькинъ, А. А. Кизеветтеръ, С. А. Князьковъ, Н. К. Кольцовъ, М. А. Круковский, Т. Н. Львовъ, Вл. Львовъ, Д. Н. Маминъ-Сибирякъ, И. И. Митропольскій, И. П. Наживинъ, Н. Новичъ, Юр. Новоселовъ, К. Д. Носиловъ, Сергій Орловскій, О. П. Рунова, С. И. Рербергъ, Р. Рубинова, В. Г. Рудневъ, П. Н. Сакулинъ, А. Серафимовичъ, В. Д. Соколовъ, П. П. Сушкинъ, Н. Д. Телешевъ, М. В. Тиличеева, В. Н. Харузина и др.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА за 12 книжекъ „Семьи и Школы“ и за 6 книжекъ „Библиотеки Семьи и Школы“: съ доставкой и пересылкой 3 руб. 50 коп. въ годъ. Безъ доставки въ Москвѣ 3 руб. За границу 6 руб. Подписка на полгода 1 р. 75 к. (принимается исключительно въ редакціи). Подписка безъ доставки принимается въ Москвѣ: въ редакціи, въ конторѣ Н. Печковской и въ книжномъ магазинѣ Н. Карбасникова. Въ редакціи имѣются комплекты журнала за прежніе годы: 1905-ый, 1906-ой, 1907-ой—по 3 руб., 1908-ой—по 5 руб. Журналъ за 1909-ый г. разошелся весь. Пробный номеръ журнала высылается изъ редакціи за три семикопеечныя марки.

Гг. учителямъ, желающимъ ознакомиться съ журналомъ, пробный номеръ высылается бесплатно.

Иногородніе подписчики могутъ обращаться прямо въ редакцію журнала „Семья и Школа“: Москва, Гончарная ул., д. № 17.

Редакторъ-Издатель Вл. Львовъ.

Открыта подписка на 1911 годъ

XXII г.
изданія.

на журналъ

XXII г.
изданія.

„ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ“.

Журналъ ставитъ своею **задачею** выясненіе вопросовъ образованія и воспитанія на основахъ научной педагогики, въ духѣ общественности, демократизма и свободнаго развитія личности. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ педагогическихъ идей, за современнымъ состояніемъ образованія и воспитанія въ Россіи и за границей и даетъ систематическіе отзывы о вновь выходящихъ книгахъ по педагогикѣ, естествознанію, общественнымъ наукамъ, о дѣтскихъ журналахъ, общедоступныхъ и дѣтскихъ книгахъ и друг. Кромѣ того, въ журналѣ помѣщаются научно-популярныя статьи по различнымъ отраслямъ знанія и искусства, литературно-педагогическіе очерки, рассказы, воспоминанія и проч.

Въ журналѣ принимали участіе: д-ръ философіи В. Анри (Victor Henri), Ю. И. Ахенвальдъ, А. Д. Алферовъ, проф. В. М. Арнольди, д-ръ Д. А. Бекариковъ, акад. В. М. Бехтеревъ, Ю. А. Бунинъ, акад. И. А. Бунинъ, проф. А. В. Васильевъ, В. П. Вахтеровъ, К. Н. Вентцель, Ю. А. Веселовскій, проф. Р. Ю. Вишперъ, прив.-доц. А. В. Горбуновъ, прив.-доц. С. Г. Григорьевъ, прив.-доц. А. Е. Грузинскій, А. Г. Дауге, Е. А. Звягинцевъ, акад. Н. Н. Златовратскій, А. А. Ивановскій, проф. В. Н. Ивановскій, прив.-доц. Н. А. Иванцовъ, д-ръ В. Е. Игнатьевъ, проф. Н. А. Каблуковъ, проф. И. А. Каблуковъ, проф. М. М. Ковалевскій, П. С. Коганъ, д-ръ В. В. Корсаковъ, проф. Н. М. Кулагинъ, прив.-доц. М. Ю. Лахтинъ, Е. І. Лозинскій, А. И. Лотоцкій, С. П. Мельгуновъ, проф. И. И. Мечниковъ, Н. Миревичъ, Н. Ф. Михайловъ, Н. М. Никольскій, акад. Д. Н. Овсяннико-Куликовскій, проф. И. Г. Оршанскій, проф. А. П. Павловъ, проф. А. А. Радцигъ, Г. Роковъ, С. Ф. Русова, прив.-доц. П. Н. Сакулинъ, прив.-доц. Е. Д. Синицкій, Л. Д. Синицкій, С. Г. Смирновъ, Н. В. Сперанскій, прив.-доц. Б. И. Сыромятниковъ, Г. А. Фальборкъ, проф. А. О. Фортунатовъ, Л. Б. Хавкина-Гамбургеръ, В. П. Хопровъ, В. И. Чарнолускій, Н. В. Чеховъ, кн. Д. Н. Шаховской, проф. Ф. Ф. Эрисманъ, д-ръ Вл. И. Яковенко, В. Е. Якушкинъ, Е. Н. Янжулъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе.

Журналъ выходитъ 9 разъ въ годъ (въ теченіе лѣтнихъ мѣсяцевъ журналъ не выходитъ); въ каждой книжкѣ журнала болѣе 20 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна: въ годъ безъ доставки 5 руб., съ доставкой и пересылкой 6 р., въ полгода 3 р.; съ пересылкой за границу 7 р. 50 к.; для недостаточныхъ людей цѣна въ годъ съ доставкой и безъ дост.—5 р.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Конюшенный пер., домъ № 32), во всѣхъ почтовыхъ и почтово-телеграфныхъ учрежденіяхъ и во всѣхъ крупныхъ книжныхъ магазинахъ обѣихъ столицъ.

Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію.

Редакторъ-издатель д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1911 ГОДЪ

(2-Й ГОДЪ ИЗДАНИЯ)

на ежемѣсячный иллюстрированный церковно-общественный журналъ

„СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ МЫСЛЬ“.

Сотрудниками журнала состоятъ: епископъ Иннокентій, епископъ Михайлъ, Я. А. Богатенко, Л. В. Быстровъ, С. И. Быстровъ, Е. В. Воздвиженская, И. В. Галкинъ, Андрей Гордый (псевдонимъ), протоіерей о. Л. Денисовъ, И. В. Жилинъ, П. Д. Зенинъ, свящ. о. І. Исачевъ, Л. Ф. Калашниковъ, профессоръ А. А. Кизеветтеръ, профессоръ С. А. Котляревскій, П. С. Логиновъ, начетчикъ П. А. Лукинъ, С. П. Мельгуновъ, И. Московскій (псевдонимъ), А. А. Пашковъ, свящ. о. В. Плотноковъ, г. Поморель (псевдонимъ), Е. Т. Поспѣловъ, А. С. Пругавинъ, П. Ф. Пучковъ, профессоръ М. Рейснеръ, И. Н. Шаровъ, П. В. Цвѣтковъ, Л. Т. Шанскій (псевдонимъ), К. Н. Швецовъ, П. М. Шестаковъ, П. Н. Шмаковъ, начетчикъ И. В. Шурашовъ и другіе.

Журналъ выходитъ ежемѣсячными книжками не менѣе 6-ти печатныхъ листовъ (96 страницъ) по слѣдующей программѣ: проповѣди и статьи богословско-философскаго и церковно-общественнаго характера, бытовые разсказы, историческія изслѣдованія, очерки, документы и письма, статьи по народному образованію, обзоръ событій въ старообрядчествѣ (всѣхъ согласій) и внѣ его, обзорѣіе періодической печати, отзывы о новыхъ книгахъ, отвѣты на вопросы подписчиковъ, церковное пѣніе и объявленія.

Годовые подписчики получаютъ въ видѣ бесплатнаго приложенія нигдѣ еще не печатавшійся капитальный трудъ покойнаго начетчика В. Т. Зеленкова „ВЫПИСКЪ ИЗЪ СВЯТООТЕЧЕСКИХЪ И ИСТОРИЧЕСКИХЪ КНИГЪ“ чч. II и III, — книгу въ высшей степени цѣнную, важную и крайне необходимую каждому духовному лицу, а также начетчикамъ и всѣмъ интересующимся исторіей, ученіемъ и установленіями церкви — старообрядцамъ (безъ различія согласій) и не старообрядцамъ (ч. 1-я этого труда, изданная въ 3000 экземплярахъ, разошлась безъ остатка).

Подписная цѣна на журналъ съ приложеніемъ, съ доставкой и пересылкой: на 1 г. 4 рубля, на $\frac{1}{2}$ года 2 р. 50 к., на 1 мѣсяць 50 к. Подписчикъ, доставившій 10 подписокъ на журналъ, 11-й экземпляръ получаетъ бесплатно. Допускается разсрочка платежа: при подпискѣ 2 руб., къ 1-му апрѣля 1 руб. и къ 1-му юля 1 руб. Плата за объявленія: за цѣлую страницу 25 р., полстраницы 15 руб., $\frac{1}{4}$ страницы 8 руб., $\frac{1}{8}$ страницы 5 рублей. Вкладываемыя объявленія: 1000 вкладокъ до 1 лота—15 руб., до 2 лот.—20 руб., до 3 лот.—25 руб. и т. д. За перемѣну адреса 20 коп.

Подписка на журналъ принимается: въ Москвѣ: 1) Пятницкая, д. 83, кв. 13, редація журнала „Старообрядческая Мысль“; 2) Лубяско-Ильинскія торгов. помѣш., № 12, у П. М. Вострикова; 3) Никольская ул., антиквар. книжный магазинъ П. Шибанова; 4) Б.-Каменщики, д. Уварова у А. В. Зайцева; 5) Моховая, 14, кв. 1-я, у Ю. Г. Топорковой. Въ С.-Петербургѣ: Апраксинъ двор., корпусъ Липевича у П. С. Макарова. Въ Кіевѣ: Подолье, Волжская, 17, книгоиздательство „Знаменное пѣніе“, въ Саратовѣ: 1) Б. Сергіевская ул., д. Горина, у С. Н. Быстрова; 2) Кузнецкая № 43 у М. И. Немудрова. Въ И.-Новгородѣ: Звѣздника, № 1, у старообрядческаго діакона о. Артемона Широкова. Въ Вольскѣ, Сар. губ.: Моховая ул., у старообрядческаго свящ. о. Іоанна Гриценкова. Въ Хвалынскѣ, Сар. губ.: у старообрядческаго свящ. о. Іоанна Исаячева. Въ с. Балаковѣ, Самар. губ., у старообрядческаго свящ. о. Михаила Зотова. Въ Одесѣ: на Преображенской ул., № 75, у учителя П. С. Логинова. Въ Запорожѣ-Каменскомъ, Екатериин. губ., у П. Н. Настухова. Въ Измаилѣ, Бесс. губ.: Екаг. ул., бл. Школьской старообр. церкви у С. И. Петрова. Въ Кропау, Хер. губ.: у Е. А. Торлина. Въ п. Вилково, Бесс. губ.: у старообр. свящ. о. А. Г. Воробьева. Въ г. Новогоріевскѣ, Хер. губ.: у заѣздня. Золотаревскихъ учня. Г. В. Галкина. Въ г. Богородскѣ, Моск. губ.: у В. Е. Макарова. Въ Екатеринбургѣ: Златоустовская, № 42, у А. Ф. Гусева. Въ Циклопѣ, Екатеринбургск. губ.: уг. Крымской и Почтовой ул., у М. Т. Кушнерова. Въ г. Уральскѣ: у Ф. К. Рѣмнева. Въ Оренбургѣ: Дворянскій пер., № 22, у Т. С. Лазарева. Въ г. Шадринскѣ: у М. Ф. Зарубина. Издаторскія, Том. губ., с. Едууртлинское: у Я. Ф. Ряшкова. Въ г. Армавирѣ, Куб. обл.: с. Прочнооконская, у Е. С. Богаевского. Въ Ессентукахъ, Терской обл., у учяг. Е. Н. Шмакова.

Редакторъ-издатель В. Е. Макаровъ.

Книгоиздательство „ПУТЬ“,

Знаменка, 11,

при ближайшемъ участіи Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова,
Г. А. Рачинскаго, кн. Е. Н. Трубецкого и В. Ф. Эрнъ.

Отдѣлъ I.

Оригинальныя произведенія.

Печатаются:

С. Н. Булгаковъ. „*Два града*“. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ.

Полное собраніе сочиненій **И. В. Кирѣвскаго.** Въ 2-хъ том. съ пор. Подъ редакціей М. О. Гершензона.

Л. М. Лопатинъ. *Статьи и рѣчи.*

В. Ф. Эрнъ. *Опыты философскіе, критическіе и полемическіе.*

Н. А. Бердяевъ. *Философія свободы.*

Готовятся къ печати:

Кн. Е. Н. Трубецкой. В. С. Соловьевъ и его дѣло.

С. Н. Булгаковъ. Философія хозяйства.

Отдѣлъ II.

ПЕРЕВОДЫ.

Печатается.

Владиміръ Соловьевъ.

РОССІЯ и ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ.

РУССКАЯ ИДЕЯ,

Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго.

Готовятся къ печати.

Вендландъ. — Эллинистическо-римская культура въ ея отношеніи къ еврейству и христіанству.

Зейпель. — Хозяйственно-этич. взгляды отцовъ церкви.

Августинъ. — Исповѣдь.

Леруа. — Догматы и критика.

Дюшенъ. — Исторія христіанской церкви.

Отдѣлъ III.

„РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ“.

Въ этотъ отдѣлъ войдетъ единый по замыслу рядъ монографій, посвященныхъ всестороннему историческому изученію какъ личности и жизни, такъ и міровоззрѣнія всѣхъ крупныхъ представителей русской мысли. Каждая монографія (въ 12—15 печатныхъ листовъ) будетъ снабжена портретомъ и библиографическими указаніями.

Г. С. Сковорода. — В. Ф. Эрнъ, **Ф. И. Тютчевъ.** — В. И. Ивановъ, **Н. В. Гоголь.** — В. В. Зеньковский, **А. С. Хомяковъ.** — Н. А. Бердяевъ, **А. А. Козловъ.** — С. А. Аскольдовъ, **о. Серап. Машкинъ.** — П. А. Флоренскій.

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о Бухаревѣ, Соловьевѣ, кн. С. Трубецкомъ, Н. Федоровѣ, Н. Кирѣевскомъ, М. Сперанскомъ, Новиковѣ, К. Леонтьевѣ, Б. Чичеринѣ.

Издательница М. К. Морозова.

30 годъ
изданія

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1911 г.

30 годъ
изданія

„РЕБУСЪ“ Старѣйшій въ Россіи популярно-научный ЖУРНАЛЪ

по вопросамъ спиритуализма, психизма, медиумизма и мистики.

Обзоръ и изслѣдованіе малоизвѣстныхъ теорій и фактовъ: телепатіи, ясновидѣнія, чтенія мыслей, раздвоенія личности, одержанія, сочнамбулизма, животнаго магнетизма, медиумизма, гипнотизма, явленій спиритуализма и другихъ оккультныхъ явленій и фактовъ.)

Спорные вопросы науки и жизни.

За прошлые года въ журналѣ, въ числѣ прочихъ статей, были напечатаны: проф. Х. Майерса.—„О послѣсмертномъ существованіи“ и „Прижизненные призраки“; проф. А. Бутлерова.—„Статьи по медиумизму“; А. Аксакова.—„Анимизмъ и спиритизмъ“; проф. Н. Вагнера.—„Фотографія невидимой руки“; А. Дассье.—„Позитивизмъ въ области спиритуализма“; проф. Ш. Рише.—„Слѣдуетъ ли изучать спиритизмъ?“; д-ра Ж. Максвелль.—„Феномены психизма“; проф. Ч. Ломброзо.—„Непокойные дома“; А. Шопенгауэра.—„О духовидѣніи“; д-ра Дю-Прелля.—„Душа, какъ организующее начало“ и „Магія, какъ естествознаніе“; М. Сабуровой.—„Смерть—только метаморфоза“; проф. Шарко.—„О сомнамбулизмѣ и гипнотизмѣ“; д-ра Охоровича.—„Лекціи о животномъ магнетизмѣ“; Руксель.—„Спиритизмъ и оккультизмъ“; А. Уоллеса.—„Духовный дарвинизмъ“; проф. В. Крукса.—„Объ относительности человѣческихъ знаній“; П. Чистякова.—„Исторія волшебства и суевѣрій“; „Кантъ, какъ спиритуалистъ“; „Радій и ясновидѣніе“; „Чтеніе мыслей“; „Магія—quadrigivium“; „Тайныя общества и франкъ-масонство“; д-ра Принса.—„Множественность челоувѣческой личности“; Ст. Мозеса.—„Ученіе духовъ социальное, религіозное и этическое“; А. Еолтина.—„Догматы христіанской церкви съ точки зрѣнія спиритизма“; Губалке.—„Метемпсихозъ (перевоспложеніе)“; проф. В. Джессма.—„Отчетъ о проявленіи духа д-ра Р. Ходжсона“ и др.; затѣмъ сообщенія о работахъ русскаго спиритуалистическаго общества, лондонскаго общества психическихъ изслѣдованій и др.

Выходитъ не менѣе 2-хъ разъ въ мѣсяцъ выпусками отъ одного до 3-хъ печатныхъ листовъ. Статьи по мѣрѣ надобности сопровождаются пояснительными чертежами, рисунками и портретами.

Помѣщаются отзывы о новыхъ и старыхъ книгахъ; совѣты, разъясненія и отвѣты редакціи на запросы и письма подписчиковъ. Въ литературномъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться повѣсти, рассказы, и новеллы, соотвѣтствующіе направленію журнала.

Подписная цѣна: въ Россіи: на годъ 5 руб., на $\frac{1}{2}$ года 3 руб.,
За границу на годъ 6 р., на $\frac{1}{2}$ года 3 р. 50 к.

Отдѣльный номеръ въ продажѣ 25 к. (можно высылать почтовыми марками).

Подписка принимается: въ Москвѣ: въ редакціи журнала — Арбатъ, домъ Толстого, и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ въ Россіи.

Ред.-Изд. П. А. Чистяковъ.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

Открыта подписка на 1911 годъ на журналъ

ПСИХОТЕРАПІЯ.**Обозрѣніе вопросовъ психическаго лѣченія и прикладной психологіи,**

журналъ, издаваемый при участіи М. М. Асатіани, А. Н. Бернштейна, Ю. В. Каннабиха, Н. Е. Осипова, подъ редакціей Н. А. Вырубова.

Журналъ выходитъ шестью книгами въ годъ, не менѣе трехъ листовъ каждая. Подписная цѣна на годъ съ доставкой и пересылкой четыре рубля, за границу—пять рублей. Цѣна отдѣльной книжки 90 коп. Подписка принимается въ конторѣ редакціи „ПСИХОТЕРАПІИ“: Москва, Тверская, 68. Телеф. 108-41.

Статьи въ заказныхъ бандероляхъ просятъ направлять по адресу редакціи. Авторы помѣщаемыхъ въ журналѣ оригинальныхъ статей получаютъ бесплатно 25 оттисковъ. О каждой книгѣ, присланной въ редакцію, будетъ заявлено въ ближайшей книжкѣ журнала.

Открыта подписка на 1911 годъ

на еженедѣльную общественно-педагогическую газету

ШКОЛА и ЖИЗНЬ

съ ежемѣсячными приложеніями.

Въ газетѣ принялъ участіе въ числѣ прочихъ, слѣдующія лица: проф. М. М. Алексѣенко, Х. Д. Алчевская, акад. В. М. Бехтеревъ, проф. И. И. Богрманъ, проф. В. А. Вагнеръ, В. П. Вахтеровъ, акад. В. И. Вернадскій, В. А. Гердъ, проф. Н. А. Гредескулъ, проф. Д. Д. Гриммъ, Я. Я. Гуревичъ, Е. А. Звягинцевъ, проф. П. Ф. Каптеревъ, проф. М. Я. Капустинъ, проф. Н. И. Карѣевъ, проф. М. М. Ковалевскій, акад. А. Ф. Кони, проф. Н. Н. Ланге, проф. И. В. Лучицкій, проф. А. А. Мануйловъ, П. Н. Милуковъ, проф. А. П. Нечаевъ, акад. Д. Н. Овсянко-Куликовскій, Ф. Ф. Ольденбургъ, А. Н. Острогорскій, А. Б. Петрищевъ, И. И. Петрункевичъ, А. С. Пругавинъ, Ф. И. Родичевъ, Н. А. Рубакинъ, М. А. Стаховичъ, Д. И. Тихомировъ, графъ И. И. Толстой, проф. Г. В. Хлопинъ, В. И. Чарнолускій, проф. Г. И. Челпановъ, Н. В. Чеховъ, акад. И. И. Янжулъ и многіе другіе,—подъ общей редакціей Г. А. Фальборка. Изъ иностранныхъ ученыхъ, между прочимъ, общала свое участіе въ газетѣ слѣдующія лица: проф. Ренэ Вормсъ, Шарль Жидъ, извѣстный французскій педагогъ Брюссонъ, де-Гревъ и др.

Редакція газеты имѣетъ корреспондентовъ въ разныхъ городахъ Имперіи и специальныхъ корреспондентовъ въ Гос. Совѣтѣ и Гос. Думѣ.

Подписная цѣна:

	На годъ.	На 6 м.	На 3 м.
Съ доставкой въ Петербургъ и пересылкой въ города Имперіи	6 руб.	3 руб.	2 руб.

Для учащихся въ начальныхъ городскихъ училищахъ допускается разсрочка по 1 р. за каждыя 2 мѣсяца.

Подписка и объявленіе принимаются въ Главной Конторѣ, Спб., Кабинетская, д. Губернскаго Земства, № 18.

Редакторъ Г. А. Фальборкъ.

Издатели: { Н. В. Мѣшковъ.
Г. А. Фальборкъ.

ВѢСТНИКЪ ОПЫТНОЙ ФИЗИКИ И ЭЛЕМЕНТАРНОЙ МАТЕМАТИКИ.

Выходитъ 24 раза въ годъ отдѣльными выпусками, не менѣе 24 стр. каждый, подъ редакціей приватъ-доцента В. Ф. Кагана.

Программа журнала: оригинальныя и переводныя статьи изъ области физики и элементарной математики. Статьи, посвященныя вопросамъ преподаванія математики и физики. Опыты и приборы. Научная хроника. Разныя извѣстія. Математическія мелочи. Темы для сотрудниковъ. Задачи для рѣшенія. Рѣшенія предложенныхъ задачъ съ фамиліями рѣшившихъ. Упражненія для учениковъ. Задачи на премію. Библиографическій отдѣлъ: обзоръ специальныхъ журналовъ; замѣтки и рецензіи о новыхъ книгахъ.

Статьи составляются настолько популярно, насколько это возможно безъ ущерба для научной стороны дѣла.

Условія подписки: Подписная цѣна съ пересылкой: за годъ 6 руб., за полгода—3 руб. Учителя и учительницы низшихъ училищъ и всѣ учащіеся, выписывающіе журналъ непосредственно изъ конторы редакціи, платятъ за годъ 4 руб., за полугодіе 2 руб. Допускается разсрочка подписной платы по соглашенію съ конторой редакціи. Книгопродавцамъ 5% уступки.

Журналъ за прошлые годы по 2 р. 50 к., а учащимся и книгопродавцамъ по 2 р. за семестръ. Отдѣльные номера текущего семестра по 30 к., прошлыхъ семестровъ по 25 коп.

Адресъ для корреспонд.: Одесса. Въ редакцію „Вѣстника Опытной Физики“.

ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1911 ГОДЪ НА

„Вопросы Права“

журналъ научной юриспруденціи, издаваемый при ближайшемъ участіи:

А. С. Алексѣева, А. Э. Вормса, П. В. Гидулянова, Б. А. Кистяковского, И. А. Кистяковского, С. А. Котляревскаго, П. И. Новгородцева, Г. С. Фельдштейна и А. Л. Форштетера.

До сихъ поръ выразили согласіе на сотрудничество слѣдующія лица:

А. Л. Байковъ, В. Н. Бенешевичъ, М. П. Бобинъ, П. М. Богаевскій, А. А. Боровой, М. Н. Гернетъ, А. В. Горбуновъ, В. М. Гордонъ, В. Э. Грабаръ, Г. В. Демченко, Н. В. Давыдовъ, Е. П. Ефимовъ, А. И. Елистратовъ, В. Б. Ельяшевичъ, А. А. Жижиленко, А. А. Жилинъ, А. В. Завадскій, М. Д. Загряжковъ, И. А. Ильинъ, В. Л. Исаченко, Гр. Л. А. Комаровскій, О. О. Кошкинъ, В. А. Краснокутскій, П. И. Люблинскій, О. П. Леонтовичъ, Н. А. Максимейко, В. С. Малченко, С. П. Мокринскій, В. М. Нечаевъ, П. И. Паліенко, М. Я. Пергаментъ, А. А. Пионтковскій, С. М. Познышевъ, Л. А. Покровский, П. Н. Полянскій, Н. Н. Розинъ, С. Е. Сабининъ, Е. Е. Спекторскій, Б. И. Сыромятниковъ, Л. Я. Тауберъ, О. В. Тарановскій, Е. Н. Томчиковскій, И. П. Трепицынъ, князь Е. Н. Трубецкой, В. А. Удинцевъ, А. Н. Фатѣевъ, А. Н. Филипповъ, В. Н. Фрезе, В. М. Хвостовъ, И. И. Чистяковъ, Л. В. Шалландъ, Г. Ф. Шершеневичъ, С. А. Шумаковъ, А. С. Яценко и др.

Журналъ **Вопросы права** выходитъ четыре раза въ годъ книгами около десяти листовъ: въ февралѣ, маѣ, октябрѣ и декабрѣ.

Подписная цѣна: въ годъ 6 рублей съ пересылкою и доставкой.

Цѣна отдѣльной книги 2 руб.

Адресъ редакціи: Москва, Каложинъ пер., д. № 10.

Редакторъ-издатель Г. С. Фельдштейнъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

УЧЕНЫЯ ЗАПИСКИ

ИМПЕРАТОРСКАГО Казанскаго Университета
на 1911 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ заключаются:

I. Отдѣлъ Наукъ.

II. Отдѣлъ критики и библіографіи.

III. Университетская лѣтопись.

IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей, памятники историческіе и литературные, съ научными комментаріями, и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнаруженные.

Ученыя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложеній.

Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложеніями съ пересылкою 7 р. Подписка принимается въ Правленіи Университета.

Редакторъ А. Пionтковскій.

Годъ изданія сорокъ шестой.

„Астраханскій Листокъ“

будетъ выходить въ 1910 году подъ прежней редакціей и при томъ же составѣ постоянныхъ сотрудниковъ.

Объявленія изъ губерній: Нижегород., Казанск., Симбирск., Самарск. и Саратов. и изъ Закаспійск. края и Кавказа, а также объявленія казенныя, банкирск. конторъ, жел. дорогъ и газетныя принимаются непосредственно конторою редакціи (Мало-Демид., соб. д.), всѣ же прочія исключительно центральной конторою Л. и Э. Метцль и К^о (Москва, Мясницк., д. Сытова). Плата за объявленія со строки петита: передъ текстомъ 20 коп., послѣ текста 10 коп.

Подписная цѣна съ пересылкою:

1 годъ—7 руб. 50 коп., $\frac{1}{2}$ года—3 руб. 75 коп., 3 мѣс.—2 руб. — коп.,
1 мѣс.—1 руб.

Редакторъ-издатель В. И. Склабинскій.

ВѢСТНИКЪ ЕВРОПЫ,

издаваемый **М. М. Ковалевскимъ**, подъ редакціей **К. К. Арсеньева**, при ближайшемъ участіи: **И. В. Жилкина**, **М. М. Ковалевского**, **Н. А. Котляревскаго**, **В. Д. Кузьмина - Караваева**, **Д. Н. Овсянко - Куликовскаго**, **А. С. Посникова**, **М. А. Славинскаго**, **Л. З. Слонимскаго** и **Н. А. Тимирязева**.

Въ 1911 г. журналъ такъ же, какъ и въ 1909 и 1910 гг., кромѣ прежнихъ отдѣловъ будетъ заключать обзорѣніе провинціальной жизни, обзоры новыхъ явленій въ мірѣ науки, литературы, искусства и постоянныя корреспонденціи изъ главныхъ центровъ Запада. Въ журналѣ будутъ помѣщаться снимки съ портретовъ общественныхъ дѣятелей и художественныя репродукціи по отдѣлу искусствъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

	На годъ.	На $\frac{1}{2}$ года.	На $\frac{1}{4}$ года.
Безъ доставки въ Спб. и Москвѣ .	15 р. 50 к.	7 р. 75 к.	3 р. 90 к.
Съ доставкой въ Спб. и Москвѣ .	16 „ —	8 „ —	4 „ —
Съ пересылкой	17 „ —	8 „ 50 „	4 „ 25 „
За границу	19 „ —	9 „ 50 „	4 „ 75 „

Подписка принимается: 1) въ конторахъ журнала: въ Спб., Моховая, 37 (телеф. 74—51), въ Москвѣ, Б. Никитская, 5 (телеф. 57—86), въ Одессѣ, Софійевская, 23, 2) во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ и 3) во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ Имперіи.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1911 г.

(XIX-й годъ изданія.)

на ежемѣсячный литературный и научный журналъ

Русское Богатство,

издаваемый подъ редакціей **Вл. Г. КОРОЛЕНКО**

и при ближайшемъ участіи: **Н. Ѳ. Анненскаго**, **А. Г. Горнфельда**, **Діонео**, **С. Я. Елпатьевскаго**, **А. И. Иванчинъ - Писарева**, **П. В. Мокіевскаго**, **В. А. Мякотина**, **Ѳ. Д. Крюкова**, **А. В. Пѣшехонова**, **А. Б. Петрищева**, **Н. С. Русанова** (**Н. Е. Кудрина**), **А. Е. Рѣдько** и **П. Ф. Якубовича** (**Л. Мельшина**).

Подписная цѣна съ дост. и перес. годъ — 9 р.; 6 мѣс. — 4 р. 50 к.; 4 мѣс. — 3 р.; 1 мѣс. — 75 к. Безъ доставки: годъ — 8 р.; 6 мѣс. — 4 р. За границу: годъ — 12 р.; 6 мѣс. — 6 р.; 1 мѣс. — 1 р.

Подписка принимается: Въ С.-Петербургѣ — въ конторѣ журнала, Баскова ул., 9. Въ Москвѣ — въ отдѣленіи конторы, Никитскій бульваръ, д. 19. Въ Одессѣ — въ книжномъ магазинѣ „Одесскія Новости“, Дерибасовская, 20, въ магазинѣ „Трудъ“, Дерибасовская ул., д. № 25. Подписка отъ книжныхъ магазиновъ принимается только на цѣлый годъ и дѣлается уступка 40 к. съ экземпляра.

Въ 1911 году будетъ продолжаться (35-й годъ) изданіе

Ж У Р Н А Л А

„ИЗВѢСТІЯ МОСКОВСКОЙ ГОРОДСКОЙ ДУМЫ“.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ книжками отъ 10 до 15 печ. листовъ и раздѣляется на два отдѣла, по 12 номеровъ въ каждомъ: **общій отдѣлъ**, посвященный разработкѣ вопросовъ городской жизни въ Россіи и за границей, и отдѣлъ **официально-справочный**. Цѣна журнала съ пересылкой во всея города Россіи:

		Отдѣлъ общій		Отдѣлъ оф.-справ.		Оба отдѣла.	
За	12 мѣсяцевъ	4 руб. 40 коп.		4 руб. 40 коп.		8 руб. — к.	
„	6 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	2 „ 20 „	4 „ — „	— „	— „
„	3 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	1 „ 20 „	2 „ — „	— „	— „
„	1 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ 40 „	— „ 80 „	— „	— „

Московскимъ Городскимъ Управленіемъ издается ежемѣсячный журналъ „Бойни“, посвященный вопросамъ боевскаго дѣла.

Цѣна журнала **3 р.** за годъ и **2 р.** за 6 мѣсяцевъ, съ пересылкой и доставкой.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

Москва, Городская Управа, Воскресенск. площадь, зданіе Думы. Телеф. 262—91.

Открыта подписка на 1911 годъ

НА ЖУРНАЛЪ

ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ.

(5-й годъ изданія).

ОРГАНЪ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЬСТВА.

Выходитъ 20 разъ въ годъ книжками отъ 2—4 листовъ.

Журналъ ставитъ своей основной задачей: 1) Содѣйствовать обновленію нашей школы на началахъ, диктуемыхъ современной научной педагогикой и запросами русской жизни; 2) содѣйствовать объединенію работниковъ по народному образованію для достиженія наибольшей успѣшности въ ихъ работѣ. Съ этою цѣлью журналъ слѣдитъ за развитіемъ новыхъ педагогическихъ идей какъ у насъ въ Россіи, такъ и на Западѣ, и даетъ всякаго рода справки и указанія практическаго характера по вопросамъ школьнаго и внѣшкольнаго образованія.

Подписная цѣна на журналъ **2 р. 50 к.** въ годъ, на полгода—**1 р. 50 к.**, на 3 мѣсяца—**75 к.**

Цѣна отдѣльной книжки 15 коп.

АДРЕСЪ РЕДАКЦИИ: Москва, Полянка, Успенскій переулокъ, домъ 8, кв. 2.

Кромѣ того, подписка по той же цѣнѣ принимается во всея почтовыхъ учрежденіяхъ Россійской имперіи.

Редакторы-издатели: Н. В. Тулуповъ и П. М. Шестаковъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1910—11 годъ
НА ЕЖЕМЪСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ
„СВОБОДНОЕ ВОСПИТАНІЕ“.
(годъ изданія второй).

Изданіе А. Н. Коншина. Подъ редакціей И. Горбунова-Посадова.

Журналъ „Свободное Воспитаніе“ имѣетъ своею цѣлью разработку вопросовъ о свободномъ воспитаніи и образованіи, т.-е. такомъ воспитаніи и образованіи, которое основано на самостоятельности, на удовлетвореніи свободныхъ запросовъ дѣтей и юношества и на производительномъ трудѣ, какъ необходимъ основѣ жизни.

Въ связи съ основной задачей журнала стоятъ слѣдующія задачи: 1) разработку вопроса о реформѣ личной, семейной и общественной жизни въ смыслѣ измѣненія самыхъ условій воспитанія и 2) содѣйствіе защитѣ дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Статьи, очерки и корреспонденціи по вопросамъ умственного, нравственного и физическаго воспитанія, образованія и самообразованія. 2) Статьи, очерки и рассказы изъ семейной, школьной и общественной жизни съ точки зрѣнія интересовъ воспитанія и образованія. 3) Статьи и очерки по вопросамъ ребенкаи въ первые годы жизни. 4) Статьи и очерки по вопросамъ защиты дѣтей отъ жестокости и эксплуатаціи. 5) Статьи о свободно-образовательныхъ начинаніяхъ для трудового населенія. 6) Статьи и очерки по ручному труду (земледѣльческому, ремесленному и т. д.). 7) Очерки и статьи по природовѣдѣнію, устройству экскурсій и т. д. 8) Очерки по вопросамъ гигиены дѣтства и юношества. 9) „Изъ книги и жизни“. Обзоръ журналовъ, книгъ и газетъ по вопросамъ воспитанія и образованія. 10) Переписка между родителями, воспитателями, учителями и вообще всѣми интересующимися вопросами реформы воспитанія и образованія. 11) Вопросы и отвѣты редакціи и читателей. 12) Библиографія.

Въ журналѣ принимаютъ участіе: Е. М. Бемъ, И. А. Беневскій, д-ръ Г. М. Беркегеймъ, Л. А. Бессель, П. И. Бирюковъ, П. Н. Бирюкова, Е. И. Бузгакова, д-ръ А. С. Буткевичъ, проф. Ю. Н. Вагнеръ, В. М. Величкина, К. Н. Вентцель, С. А. Венцель, М. В. Веселовская, Ю. А. Веселовскій, А. М. Вихровъ, Е. Е. Горбунова, И. И. Горбуновъ-Посадовъ, А. А. Громбахъ, Н. Н. Гусевъ, Е. А. Дунаева, С. П. Дурылинъ, Н. И. Живаго, А. У. Зеленко, А. С. Зоновъ, А. А. Зубрилинъ, д-ръ Н. К. Кабановъ, О. В. Кайданова, Е. А. Каравасова, акад. Н. А. Касагинъ, М. В. Кистяковская, М. М. Ключевскій, А. Н. Коншинъ, П. В. Кротковъ, С. А. Левицкій, В. И. Лукьянская, Ю. И. Менжицкая, К. А. Михайловъ, И. И. Накашидзе, Сергій Орловскій, А. П. Печковский, Е. И. Поговъ, С. А. Первухинъ, А. Б. Петрищевъ, В. В. Петровъ, С. А. Порѣцкій, А. С. Пругавинъ, А. Радченко, Ф. А. Рау, д-ръ В. В. Рахмановъ, Н. А. Рубакинъ, проф. И. Е. Рѣпинъ, М. Х. Свентицкая, И. М. Соловьевъ, Е. К. Соломинъ, В. М. Сухова, Е. А. Фортунатовъ, А. М. Хирьяковъ, С. Г. Чефрановъ, Е. И. Чижовъ, С. Т. Шацкий, д-ръ А. Шкаравъ, Л. К. Шлегеръ и другіе.

Подписной годъ считается съ 1 сентября 1910 г. по 1 сентября 1911 г.

Подписная цѣна: на 1 годъ съ доставкой и пересылкой 3 руб., на полгода—1 р. 50 к., безъ доставки въ Москвѣ 2 р. 50 к., для сельскихъ учителей съ доставкой и пересылкой на годъ 2 р., на полгода—1 р. Подписка принимается въ Москвѣ: 1) въ конторѣ редакціи „Свободнаго Воспитанія“, Девичье поле, Трубеткой пер., № 10. 2) въ книжн.-мъ магазинѣ „Посредникъ“ (Петровскія линіи) и 3) въ конторѣ П. И. Печковской (Петровскія линіи).—Въ другихъ конторахъ и книжныхъ магазинахъ, принимающихъ подписку на журналы.

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются «Труды Московскаго Психологическаго Общества»:

Выпускъ II. Иммануиль Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. За пересылку 25 к.

Выпускъ VI. Э. Кердъ. Гегель. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкаго. Съ приложеніемъ статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

К. Фишеръ. Артуръ Шопенгауэръ. Перев. съ нѣмец. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1895. XVI + 521 стр. Ц. 3 р.

Г. А. Гирнъ. Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Переводъ съ французскаго. Съ предисловіемъ С. И. Старинкевича. Цѣна 2 руб.

Фр. Паульсенъ. Введеніе въ философію. 3-е изд. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 3 руб.

И. А. Вальтеръ. Основной двигатель наслѣдственности. Ц. 40 к.

Средина и постоянство. Переводъ съ китайскаго Д. П. Конисси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

М. С. Корелинъ. Ранній италіанскій гуманизмъ и его исторіографія. Критическое изслѣдованіе. Т. I. Ц. 3 р.

Его-же. Очерки италіанскаго возрожденія. Изд. 2-ое. Ц. 1 р.

В. Н. Ивановскій. Очеркъ жизни и дѣятельности Н. Я. Грота. Ц. 30 к.

Его же. Предметная система въ нашихъ университетахъ и ея примѣненіе къ философскимъ наукамъ. Ц. 40 к.

Его-же. Ассоціаціонизмъ психологическій и гносеологическій. Ч. I. Ц. 2 р.

А. Бэнь. Психологія т. II. Переводъ и предисловіе Вл. Н. Ивановскаго. М. 1906 г. Ц. 2 р. 50 к., студентамъ 1 р. 75 к.

Фр. Паульсенъ. Основы этики. Перев. съ (разрѣш. автора) 6-го нѣмецк. изд. подъ редакц. Вл. Н. Ивановскаго. М. 1907. Ц. 2 р. 40 к.

Н. Я. Гротъ. О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ. Опытъ философскаго построения. Ц. 70 к.

Н. Я. Гротъ въ очеркахъ, воспоминаніяхъ и письмахъ товарищей и учениковъ, друзей и почитателей. С.-Пб. 1911. Ц. 2 р.

Л. Лопатинъ. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе. Ц. 40 к.

Кн. С. Н. Трубецкой. Полное собраніе сочиненій въ 6 томахъ. Ц. по подпискѣ 12 руб. Вышли: I, II, III, IV томы. I и IV т.т. по 2 р. 50 к., II и III т.т. по 3 р.

Его-же. Курсъ исторіи древней философій. Ч. I. Изд. 2-ое. Ц. 1 р. 25 к.

Н. Д. Виноградовъ. Философія Давида Юма Часть I. Теоретическая философія. Ц. 1 р. 25 к.

Указатель статей, рецензій и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи» за двадцатилѣтіе 1889—1909. Москва 1910. Ц. 20 к.

1911 г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

Годъ XXII

НА ЖУРНАЛЪ

„Вопросы Философіи и Психологіи“.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ПРИ СОДѢЙСТВІИ

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА

НА 1911 г.

Условія подписки: на годъ (съ 1-го января 1911 г. по 1-е января 1912 г.) безъ доставки— 6 руб., съ доставкой въ Москвѣ—6 руб. 50 коп., съ пересылкой въ другіе города—7 руб., за границу—8 руб.

Учащіеся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, сельскіе учителя и сельскіе священники пользуются скидкой въ 2 руб. Подписка на льготныхъ условіяхъ принимается **только** въ конторѣ журнала, непосредственно или письменно.

Подписка, кромѣ книжныхъ магазиновъ: „Новаго Времени“ (Спб., Москва, Одесса и Харьковъ), Карбасникова (Спб., Москва, Варшава), Вольфа (Спб. и Москва), Оглоблина (Кіевъ), Башмакова (Казань) и другихъ, принимается

ВЪ КОНТОРѢ ЖУРНАЛА:

Москва, Б. Никитская, Чернышевскій пер., д. 9, кв. 5.

Полные годовые экземпляры журнала за третій (№№ 10—14), четвертый (№№ 16—20), пятый (№№ 21—25), шестой (№№ 26—30), седьмой (№№ 31—35) — восьмой (№№ 36—40), девятый (№№ 41—45), десятый (№№ 46—50), по 2 руб. за годъ, одиннадцатый (№№ 51—55), двѣнадцатый (№№ 56—60), тринадцатый (№№ 61—65), четырнадцатый (№№ 66—70), шестнадцатый (№№ 76—80), семнадцатый (81—85) и осемнадцатый (№№ 86—90) годы по 3 руб. за каждый годъ. Экземпляры за 1904 г. всѣ распроданы; 1908—за 5 руб., 1909 за 6 руб., 1910—7 р. пересылка по разстоянію. Подписчики на 1911 г. получаютъ журналъ, при выпискѣ всѣхъ прежнихъ годовъ изданія сразу, по 2 руб. за годъ до 1909 г. включительно. Всѣ книги можно выписывать наложен. платежомъ, при чемъ взимается съ каждого руб. по 2 коп.

Юбилейный номеръ (1885—1910) продается отдѣльно. Ц. 1 р. 50 к.

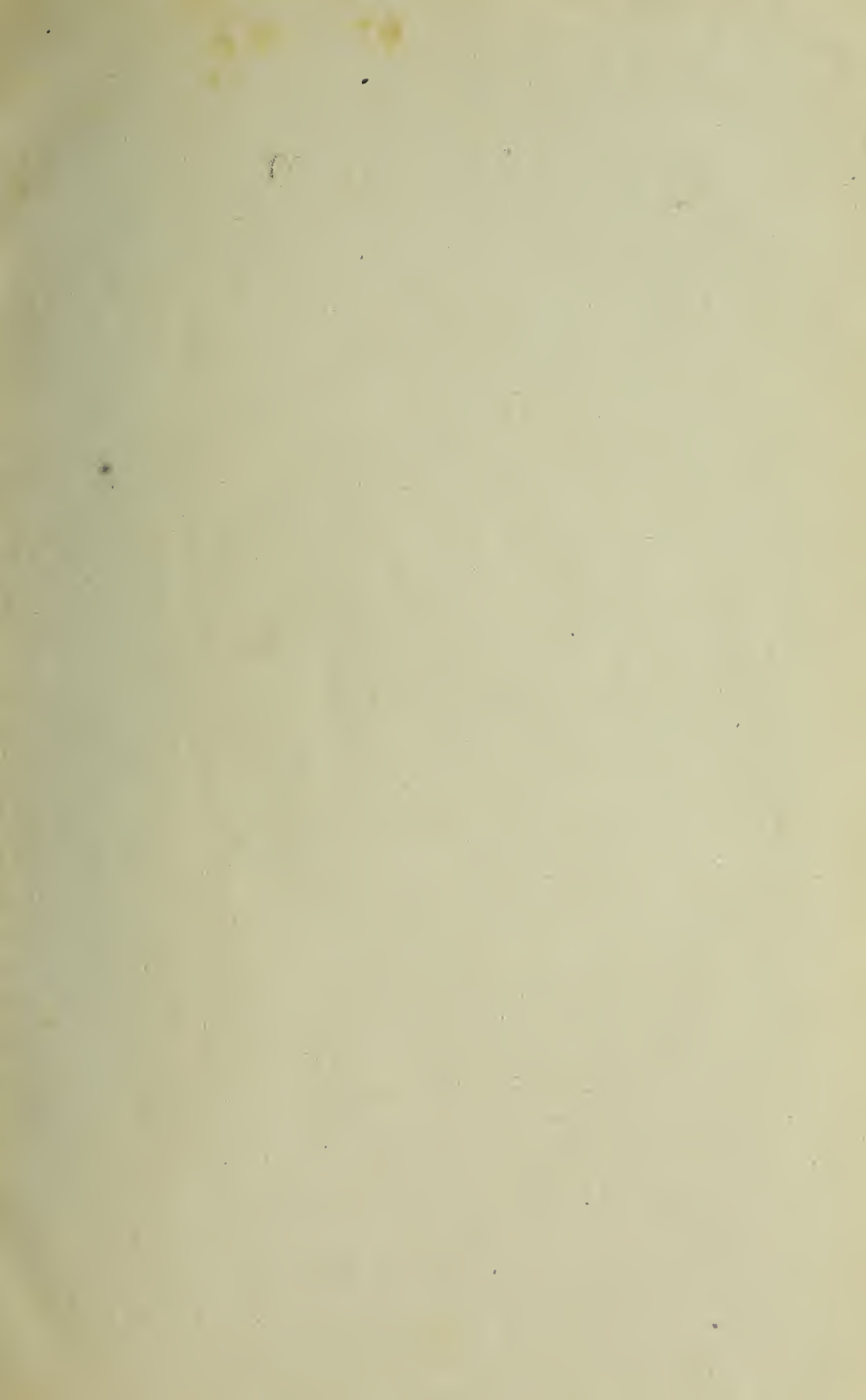
За перемѣну адреса уплачивается 20 коп.; въ случаѣ неполученія какого-либо номера журнала просятъ увѣдомлять объ этомъ контору не **позже** выхода слѣдующаго за неполученнымъ номера.

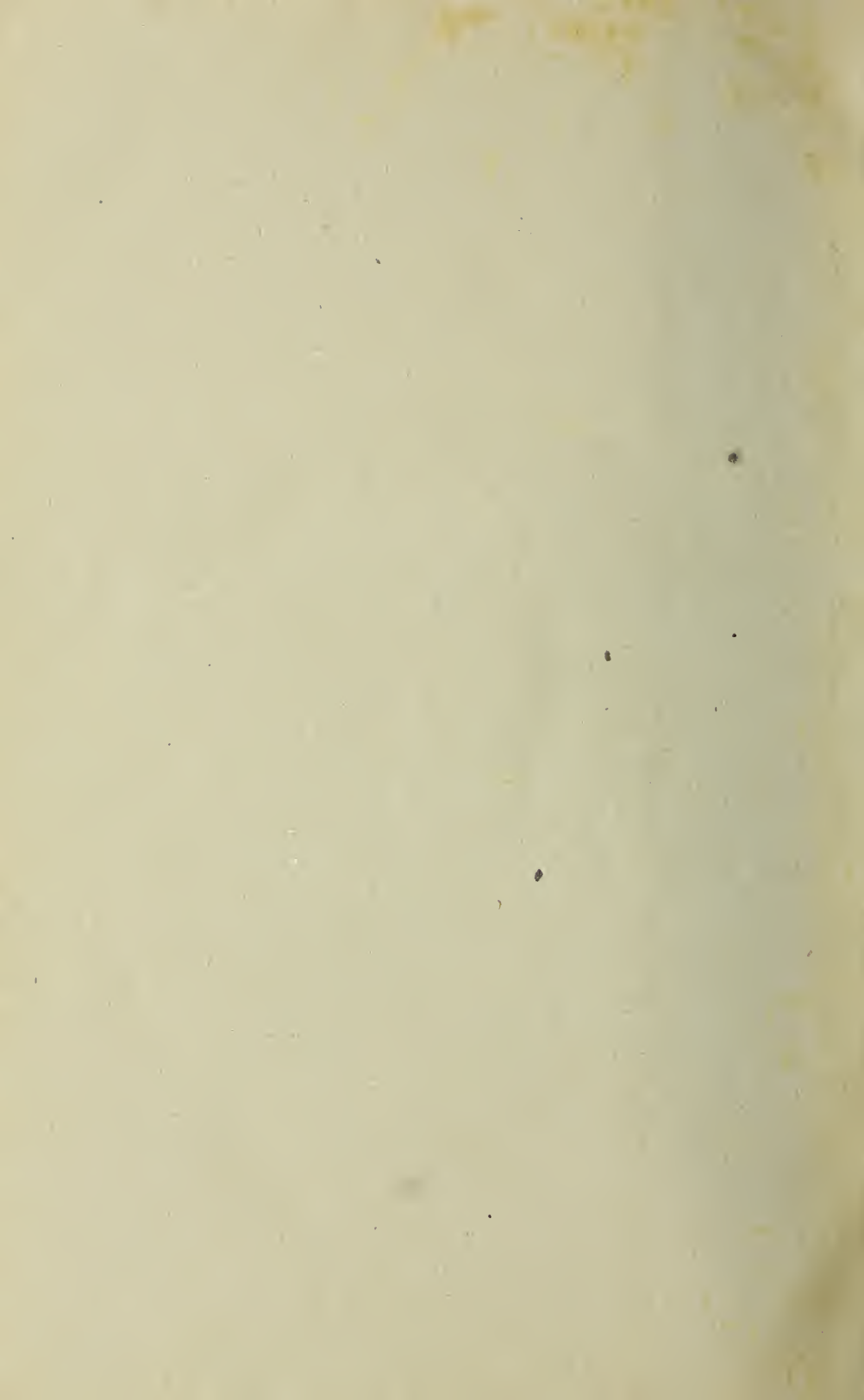
Въ журналѣ помѣщаются платныя объявленія—исключительно о книгахъ и художественныхъ изданіяхъ—по 10 руб. за страницу.

1. Всѣ статьи, доставляемыя въ редакцію, въ случаѣ надобности, подлежатъ сокращенію и редакціоннымъ поправкамъ.—2. Время напечатанія статей и распредѣленіе ихъ по книгамъ опредѣляются редакторами сообразно наличному матеріалу.—3. Статьи, присылаемыя въ редакцію безъ обозначенія условій, поступаютъ въ полное ея распоряженіе.—4. Размѣръ оплаты статей гонораромъ опредѣляется по особымъ правиламъ, выработаннымъ редакціей.—5. Статьи, не принятія редакціей, высылаются авторамъ обратно наложеннымъ платежомъ.

Всѣ статьи для журнала и письма въ редакцію должны быть адресуемы въ контору редакціи: Б. Никитская, Чернышевскій пер., д. 9, кв. 5.

Редакторъ Л. М. Лопатинъ.





1000
E 3 1/2
100-

5155/62

7
8

